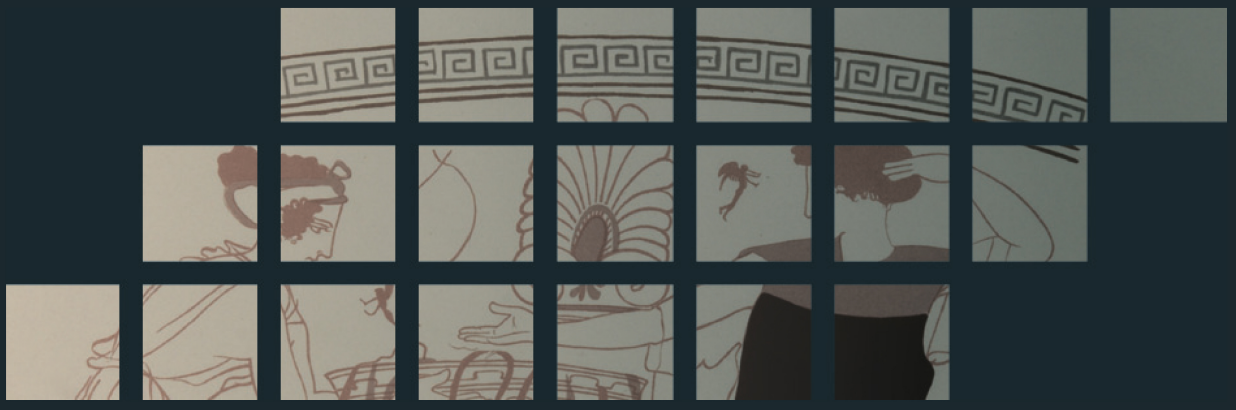
GRABRITUALE

TOD UND JENSEITS IN FRÜHGESCHICHTE UND ALTERTUM



Herausgegeben von
Gerhard Thür

Akten der 3. Tagung des Zentrums
Archäologie und Altertumswissenschaften
an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften

21.–22. März 2010

Verlag der
Österreichischen Akademie
der Wissenschaften

ÖAW

GRABRITUALE
TOD UND JENSEITS IN FRÜHGESCHICHTE UND ALTERTUM

HERAUSGEGEBEN VON GERHARD THÜR

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
DENKSCHRIFTEN, 467. BAND

ORIGINES

SCHRIFTEN DES ZENTRUMS ARCHÄOLOGIE UND ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN

BAND 3

Verlag der
Österreichischen Akademie
der Wissenschaften

Wien 2014

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
DENKSCHRIFTEN, 467. BAND

GRABRITUALE

TOD UND JENSEITS IN FRÜHGESCHICHTE UND ALTERTUM

AKTEN DER 3. TAGUNG
DES ZENTRUMS ARCHÄOLOGIE UND ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN
AN DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
21.–22. MÄRZ 2010

HERAUSGEGEBEN VON
GERHARD THÜR

Verlag der
Österreichischen Akademie
der Wissenschaften
Wien 2014

Vorgelegt von k. M. Gerhard Thür in der Sitzung vom 21. März 2014

Umschlagbild:
Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 144.
aus: Otto Benndorf, Griechische und sicilische Vasenbilder (Berlin 1868–1883) Taf. 14.

Diese Publikation wurde einem anonymen, internationalen Peer-Review-Verfahren unterzogen.
This publication has undergone the process of anonymous, international peer review.

Die verwendeten Papiersorten sind aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff hergestellt,
frei von säurebildenden Bestandteilen und alterungsbeständig.

Alle Rechte vorbehalten.
ISBN 978-3-7001-7580-3
Copyright © 2014 by
Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien
Satz: Theresia Pantzer, Kommission für Antike Rechtsgeschichte, 1010 Wien
Tafelteil: Marion Frauenglas, Mykenische Kommission, 1010 Wien
Druck und Bindung: Ferdinand Berger & Söhne GmbH, 3580 Horn
http://hw.oeaw.ac.at/7580-3
http://verlag.oeaw.ac.at
Printed and bound in the EU

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 7

Gerhard THÜR
Der Tote im Leben — das Leben im Tode: Einführung in den Band 9

Christine NEUGEBAUER-MARESCH
Dulden muss der Mensch sein Scheiden aus der Welt wie seine Ankunft (Shakespeare)
Zu den ältesten Totenritualen der Menschheitsgeschichte 13

Michaela ZAVADIL
Schachtgräber, Tholoi und Kammergräber: Bestattungen in der mykenischen Welt 25

Julia BUDKA
Totenkult im Tempelgrab. Zu rituellen Handlungen in Elitegräbern des 1. Jahrtausends v. Chr. in Theben (Ägypten) 41

Petra AIGNER
Eine persische Grabspende und Totenanrufung bei Aischylos 59

Elisabeth TRINKL
Grabkult in klassischer Zeit — weißgrundige Lekythen in ihrem Kontext 77

Agnes NORDMEYER
Das Motiv des Banketts als Ausdruck von Jenseitsvorstellung und sozialer Repräsentation in der Grabkultur des östlichen Mittelmeerraumes 95

Gerhard DOBESCH
Ritual und Politik beim Begräbnis Caesars 107

Kaja HARTER-UIBOPUU – Karin WIEDERGUT
„Niemand anderer soll hier bestattet werden …" — Grabschutz im kaiserzeitlichen Milet 147

Victoria ZIMMERL-PANAGL
Ultimum coram populo vale dico — Fragen an die erste Leichenrede des Bischof Ambrosius von Mailand 173

Eva STEIGBERGER
Brandgräber in Unterradlberg — Migration am Donaulimes in der Spätantike 191

Nikolaus SCHINDEL
Überlegungen zu Münzen aus nachantiken Gräbern unter besonderer Berücksichtigung der ungarischen Landnahmezeit 203

Autoren 211

Tafeln 213

Vorwort

Das Zentrum Archäologie und Altertumswissenschaften an der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften bestand von 2006 bis zur Reform der wissenschaftlichen Einrichtungen der Klasse im Jahre 2012. Mit diesem Schritt wurden die bislang unter dem Dach des Zentrums selbständig bestehenden acht altertumswissenschaftlichen Kommissionen und das Institut für Kulturgeschichte der Antike zu zwei Instituten zusammengefasst: zum bereits vorhandenen Institut für Kulturgeschichte der Antike und dem neu gegründeten Institut für Orientalische und Europäische Archäologie; die Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter wurde (bedauerlicherweise) herausgelöst und an die Universität Salzburg übertragen. Neben einer über die Jahre laufenden Vortragsreihe veranstaltete das Zentrum in Wien interne ‚Workshop'-Tagungen (2008 und 2010) sowie vier Symposien, welche die wissenschaftliche Arbeit einem breiteren Publikum präsentierten. Die Akten der Symposien werden in der neu gegründeten Reihe *Origines* publiziert: Gold. Tagung anlässlich der Gründung des Zentrums, 19.–20. April 2007, hg. von S. Deger-Jalkotzy / N. Schindler (Band 1, Denkschr. ph.-hist. Kl. 377, 2009); Rituale – Identitätsstiftende Handlungskomplexe. 2. Tagung des Zentrums, 2.–3. November 2009, hg. von G. Danek / I. Hellerschmid (Band 2, Denkschr. ph.-hist. Kl. 437, 2012); der vorliegende Band 3, und Das Eigene und das Fremde. 4. Tagung des Zentrums, 26.–27. März 2012 (Band 4, im Druck).

Die sieben Jahre der losen Verbindung im Zentrum sind an den beteiligten Wissenschaftlern, Damen und Herren, Anfängern und Arrivierten, nicht spurlos vorübergegangen. „Altertum" war sehr weit gefasst: zeitlich von der Ur- und Frühgeschichte bis zur Wirkungsgeschichte der Antike im europäischen Mittelalter und der frühen Neuzeit, geographisch von Mitteleuropa über die Mittelmeerwelt bis nach Ägypten und zu den Kulturen des Nahen und Mittleren Ostens. Das Zentrum und dessen Tagungen waren das Medium, über welches die Fachdisziplinen unter einander kommunizierten, einer Akademie der Wissenschaften wahrhaft würdig. Möge diese Saat in den neu gestalteten Instituten aufgehen.

Der vorliegende Band präsentiert die auf dem dritten Symposium am 21. und 22. März 2011 zum Thema „Grabrituale und Jenseitsvorstellungen" gehaltenen elf Fachvorträge. Sie sind in chronologischer Reihenfolge ihres Gegenstandes angeordnet. Formal wurden die Gepflogenheiten der einzelnen Fachrichtungen in ihrer Zitierweise weitgehend beibehalten; die Bibliographie ist jeweils am Ende der Beiträge angefügt, was sich auch für die Herstellung der Sonderdrucke empfiehlt. Auf ein Quellenregister wurde wegen der speziellen Ausrichtung der einzelnen Beiträge verzichtet, ebenso auf ein Sachregister — doch sind die Fundstellen zum Thema „Jenseitsvorstellungen" am Schluss der Einführung verzeichnet (S. 11). Die Autoren sind noch mit ihrer Zuordnung zu den damaligen Forschungseinheiten und ihrer dortigen Funktion angeführt; die aktuellen Wirkungsstätten, Angaben zur Person und Kontaktadressen sind dem Verzeichnis am Ende des Bandes zu entnehmen.

Dank gebührt in erster Linie den Autoren, zehn Damen (zwei in gemeinsamer Autorschaft) und zwei Herren, für die pünktliche Ablieferung der Manuskripte und Korrekturen. Eine gewisse Verzögerung des Druckes liegt am Herausgeber und den Formalien der Begutachtung. Der Klasse und ihrem Präsidium sei für die Finanzierung des Bandes gedankt, Frau Aktuarin Mag. Lisbeth Triska und Herrn Robert Püringer für die Unterstützung bei der Drucklegung und schließlich Frau Mag. Theresia Pantzer für Satz und Textlayout sowie Frau Mag. Marion Frauenglas für das Tafellayout.

Wien, im August 2013 G. Th.

GERHARD THÜR
(Obmann der Kommission für Antike Rechtsgeschichte,
Sprecher des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften)

Der Tote im Leben – das Leben im Tode

Einführung in den Band

Der Titel dieses Sammelbandes „Grabrituale – Tod und Jenseits in Frühgeschichte und Altertum", der aus dem dritten, im Jahre 2011 vom Zentrum veranstalteten Symposium „Grabrituale und Jenseitsvorstellungen" hervorgegangen ist, schließt an die 2009 behandelten „Rituale – Identitätsstiftende Handlungskomplexe" (Origines 2, Dph 437, 2012) an. Ein Diskussionsforum der im Zentrum für Archäologie und Altertumswissenschaften lose zusammengeschlossenen Gelehrten kann und muss in hohem Ausmaß auch nichtschriftliche Quellen mit einbeziehen. Für die ideellen Kategorien des Jenseits und der Identität ist man in der Ur- und Frühgeschichte sowie für die minoische und mykenische Kultur auf Schlüsse aus Fundobjekten angewiesen, die zum großen Teil aus Gräbern stammen. Anderes gilt für Ägypten. Hier werden in beiden Bänden die schriftlichen und die archäologischen Quellen, die wiederum überwiegend aus der sakralen Sphäre des Totenkults stammen, in ihrer Gesamtheit betrachtet. In ihren realen Grundlagen überschneiden sich also die beiden vorliegenden Bände. Das Thema Identität wurde 2012 im vierten Symposium „Das Eigene und das Fremde" (Origines 4, im Druck) wieder aufgegriffen. Insofern sind die Bände 2 bis 4 als Einheit zu betrachten.

Das Zentrum Archäologie und Altertumswissenschaften war alles andere als ein „Zentralinstitut". Die Themen der Symposien waren den Vortragenden keineswegs als Forschungsauftrag vorgegeben, vielmehr erwuchsen die Beiträge aus deren eigenständiger Beschäftigung mit ihrem jeweiligen Arbeitsfeld. Das erklärt auch manche Inhomogenität und Lücke im vorliegenden Band. Je nach Kapazität der Bearbeiter sollten und konnten nur Schwerpunkte gesetzt werden. Auch die nun folgende Übersicht will das nicht ausgleichen. Die Beiträge sind in chronologischer Reihenfolge ihres Gegenstandes angeordnet. Durchlaufende Entwicklungslinien kann man hieraus nicht ableiten. Je nach Quellenlage werden verschieden aussagekräftige Schlaglichter auf das Thema geworfen.

Überaus vorsichtig nähert sich Christine Neugebauer-Maresch der ältesten Menschheitsgeschichte. Ihr zeitlicher Überblick reicht vom ältesten Fundort, an dem Hominiden vor 500.000 bis 400.000 Jahren bewusst Tote von Lebenden getrennt haben, bis in das Jungpaläolithikum vor 12.000 Jahren. In Rötelung der Leiche und Resten eines Totenmahls sieht sie Rituale; nur fallweise seien Beigaben als Statussymbole zu deuten. — Präzisere Aussagen, auch zum Status der Bestatteten, lassen sich aus den Grabbauten und Beigaben der mykenischen Zeit machen. Michaela Zavadil rekonstruiert den Ablauf eines Begräbnisses in einem Kammer- oder Kuppelgrab. Aufgrund der nebeneinander auftretenden Erd- und Brandbestattung in der Spätzeit und der Sitte der Sekundärbestattung der Skelettteile bei Neubelegung einer Grabanlage erwägt sie, dass nach damaligen Vorstellungen der Übergang in die Welt der Toten erst mit Vergehen der Weichteile als vollzogen betrachtet wurde. — Aus dem Vollen kann Julia Budka zu den Elitegräbern im ägyptischen Theben schöpfen. Im Anschluss an den bahnbrechenden Beitrag M. Bietaks im vorigen Band kommt sie in Gesamtbetrachtung von Architektur, Fundmaterial und Schriftquellen zu einer Neubewertung der Tempelgräber. In der Spätzeit, in die ptolemäische Epoche übergreifend, seien in den thebanischen Kultbezirken folgende Anliegen zu einer Einheit verschmolzen worden: Götterkult, Repräsentation der sogar namentlich fassbaren priesterlichen Eliten und ewige Erneuerung, die sich im zyklischen Kreislauf von Totenriten und Festen manifestiert habe.

Die folgenden sechs Beiträge wenden sich der griechisch-römischen Antike zu. In philologischer Interpretation der Verse 176–214 und 607–622 von Aischylos' Persern zeigt Petra Aigner auf, wie die Athener um 472 v.Chr. den persischen Totenkult und die ‚Totenanrufung' verstanden, und sucht die entsprechenden kultischen Realien der Perser zu ermitteln. Kurz geht sie auch auf die von griechischen Jenseitsvorstellungen

abweichende zoroastrische Unterscheidung von Paradies und Unterwelt je nach „gut und böse“ ein. Am Totenritual weist sie jedoch ähnliche Vorstellungen von den Totenseelen und dem Umgang mit diesen in beiden Kulturen nach. — Eine besonders aussagekräftige Quelle sind die vornehmlich attischen weißgrundigen Lekythen des 5. Jh. v.Chr. Elisabeth Trinkl interpretiert nach dem Bildmaterial alle Stationen vom Tod bis zur Überfahrt in den Hades und dem Kult am Grab. Die *paideia* – nach Platon die Erziehung zum Schönen und Guten – verbleibe der oft als *eidolon* dargestellten Seele auch in der Unterwelt. — Bankettszenen auf attischen Grabstelen des 4. Jh. v.Chr. und auf etwa gleichzeitigen lykischen Grabbauten stehen nach Agnes Nordmeyer in einem auffallenden Kontrast zueinander. Sie deutet die relativ wenigen Belege aus Athen – mit Vorsicht – ‚prospektivisch‘, auf das ewige Mahl im Jenseits bezogen, die zahlreichen lykischen aber mit Sicherheit ‚retrospektivisch‘, als Dokumentation des gehobenen Status und Lebensstils der Verstorbenen.

In die hohe Politik am Ende der römischen Republik führt der umfangreiche Beitrag über Caesars Begräbnis. Minutiös interpretiert Gerhard Dobesch die zahlreichen und widersprüchlichen literarischen Quellen, immer wieder auch bis zu deren Fortwirken bei Shakespeare. Gestützt auf den bekannten Ablauf eines römischen Patrizierbegräbnisses rekonstruiert er die Ereignisse folgendermaßen: Nach scheinbarer Versöhnung mit den Caesarmördern hielt M. Antonius, vom Senat beauftragt, die Leichenrede, *laudatio funebris*, auf dem Forum. Diese war bereits in umsichtiger, theatralischer Regie auf höchste Erregung des Volkes angelegt. Eben das gelang Antonius nur allzu gut, es kam zu Ausschreitungen gegen die am Mord Beteiligten und das Volk begann, Caesars verehrten Leichnam auf einem improvisierten Scheiterhaufen auf dem Forum zu verbrennen. Nur mit Mühe konnte Antonius die (inzwischen zur Farce gewordene) ebenfalls theatralisch geplante Verbrennung auf dem Marsfeld vollenden. Die quellenkritischen Details sind hier nicht nachzuzeichnen. Dobesch geht zwar auf Jenseitsvorstellungen kaum ein, doch zeigt sein Beitrag in geradezu exemplarischer Weise, welche Emotionen der Tod in der Gesellschaft erregte und wie diese durch geschickte Anwendung des Rituals politisch instrumentalisiert werden konnten.

Kaja Harter-Uibopuu und Karin Wiedergut kehren zur Privatsphäre zurück. An die bereits behandelten älteren Bilddokumente der Grabstätten anschließend, behandeln sie – als Fallbeispiel aus hunderten in ihrem Forschungsprojekt zu untersuchenden Grabinschriften herausgegriffen – die rechtlich relevanten Texte aus dem kaiserzeitlichen Milet. Voraussetzung für den Vollzug von Grabritualen (und hieraus zu ziehende Schlüsse auf Jenseitsvorstellungen) war die Verfügung über eine Begräbnisstätte. Der Beitrag zeigt den Vorgang des Erwerbs einer Grabstätte, die individuellen Anordnungen der Grabherren über deren Belegung und die rechtlichen Maßnahmen zum Schutz dieser Anordnungen. Da der Tote ja selbst keine rechtlichen Schritte mehr ergreifen konnte, waren dies Geldstrafen oder Kriminalprozesse, die von jedem beliebigen Bürger als ‚Popularkläger‘ eingetrieben oder angestellt werden konnten. — Im Gegensatz zur *laudatio funebris* des M. Antonius sind die zwei Reden des Ambrosius auf seinen verstorbenen Bruder Satyrus im Wortlaut erhalten. Die wohl 378 in Mailand gehaltenen Leichenreden sind somit die ersten direkten Zeugnisse dieser Gattung in der lateinischen Literatur. Victoria Zimmerl-Panagl geht dem Kontext der ersten Rede in der heidnischen und christlichen Tradition der Grabrituale bzw. Begräbnisliturgie nach. Sie prüft die archäologischen Zeugnisse des möglichen Bestattungsortes sowie die Frage, ob es sich um eine ‚Rede‘ am Grab oder eine ‚Predigt‘ in einer Messfeier gehandelt hat. Ausführlich argumentiert sie dabei mit den Bibelstellen, die von Ambrosius als Zeugnisse der christlichen Jenseitsvorstellungen angeführt werden.

Die beiden letzten Beiträge sind der Spät- und Nachantike gewidmet. Brandgräber im Umfeld von weniger aufwändigen Erdbestattungen in ein und demselben Areal weisen auf gehobene soziale Stellung der Toten hin. Am Fallbeispiel des Gräberfeldes in Unterradlberg untersucht Eva Steigberger das Problem der Migration am Donaulimes vom 3.–5. Jh. Im Sinne der ‚ethnischen Interpretation‘ in den neuesten Forschungen zum Frühmittelalter wendet sie sich vor allem gegen die undifferenzierte Verwendung des Begriffs „Germanen“ zur Zeit der Völkerwanderung. In diesem Zusammenhang findet sich im Band – sozusagen rückblickend und zusammenfassend – die ausführlichste Darstellung antiker Jenseitsvorstellungen. — Nikolaus Schindel gibt einen Vorbericht über seinen numismatischen Beitrag zu einem laufenden Projekt der Neubewertung der ungarischen Landnahme, hier eingeschränkt auf die in Gräbern gefundenen Münzen. Es handelt sich um europäische, byzantinische, islamische und auch antike Prägungen. Lochungen und Klippungen (runde Beschneidungen – unter Wahrung des Christusgesichts auf der ‚Schauseite‘) beweisen, dass die Münzen nicht mehr die Funktion als Zahlungsmittel hatten, sondern als Schmuck dienten oder (im nichtchristli-

chen Umfeld) magisch zu deuten seien. Als Beigabe im Mund (in aller Vorsicht verglichen mit dem antiken Charonsobolos) und in der Hand des Toten dienten vor allem antike Münzen.

Eine Zusammenfassung der höchst divergenten Beiträge, die alle um das Generalthema kreisen, ist kaum möglich. Nur einige abschließende Gedanken seien skizziert. Durch Deponierung an bestimmten Stätten wird einerseits der Tote aus dem Bereich der Lebenden geschieden, begleitet von Ritualen und oft versorgt für seine weitere Existenz. Andererseits geht die Interaktion weiter, im Extremfall durch ‚Anrufung' des Toten. Im sesshaften agnatischen Familienverband lebt der Tote, repräsentiert durch seine legitimen männlichen Nachkommen, auch im Diesseits in dauernder Generationenfolge weiter; sie sorgen für seine kultische Pflege. Dieser Aspekt wurde von Budka (S. 43) und von Dobesch (Abschnitt 5 mit dem Hinweis auf die Rituale des römischen Patrizierbegräbnisses) berührt. Die Rituale des Verabschiedens und die Beigaben entsprechen dem sozialen Status des Toten. Damit wird der Akt auch Teil der Repräsentation der überlebenden Mitglieder der Familie in der gesellschaftlichen Hierarchie – immer wieder bekämpft durch Vorschriften gegen den Begräbnisluxus (einmal erwähnt von Nordmeyer, Anm. 38). Emotionen der Überlebenden werden in privaten Bildzeugnissen dargestellt (Trinkl, Abschnitt 5.2.5) und dramatisch als Folge der *laudatio funebris* des M. Antonius geschildert (Dobesch, Abschnitt 11 Appian).

Den Autoren der Beiträge war kein festes Gliederungsschema vorgegeben. Der Band hat schon von seiner Konzeption her keinen enzyklopädischen Charakter. Deshalb finden sich neben den stets ausführlich behandelten Realien zu den Grabritualen die Ausführungen zu den schwerer fassbaren ideellen Vorstellungen vom Jenseits an ganz verschiedenen Stellen der Abhandlungen.[1] Weitere Bearbeiter dieses Themas seien ausdrücklich davor gewarnt, diese Gedanken ohne Bezug auf die dahinter stehenden Realien zu verwerten.

[1] Wegen der im Band vertretenen unterschiedlichen Forschungsrichtungen wurde auf ein übergreifendes Sachregister verzichtet. Allein zum Schlagwort „Jenseitsvorstellungen" sei hier auf die entsprechenden Seitenzahlen verwiesen: Neugebauer-Maresch 17, 20; Zavadil 26, 33; Budka 42f., 47, 49–53; Aigner 64, 68, 70f.; Trinkl 78, 84, 90–92; Nordmeyer 98f., 101, 103; Dobesch 122; Harter-Uibopuu / Wiedergut 147; Zimmerl-Panagl 183–185; Steigberger 198f.; Schindel 203, 206f.

CHRISTINE NEUGEBAUER-MARESCH
(Prähistorische Kommission, ÖAW)

Dulden muss der Mensch sein Scheiden aus der Welt wie seine Ankunft (Shakespeare)

Zu den ältesten Totenritualen der Menschheitsgeschichte

Gräber stellen für die prähistorische Archäologie eine der wichtigsten Quellen dar. Selbst ein einzelnes Grab kann Informationen zur Physis des Menschen selbst, seinem Beruf und seine soziale Stellung und innerhalb der Gesellschaft anhand der Tracht- und Beigabensitten sowie des Grabbaues bieten. Gräberfelder ergeben weiters die Möglichkeit der Ermittlung demographischer Parameter, statistisch zuverlässigerer Interpretationen zum Grabritus und schließlich mit modernen naturwissenschaftlichen Methoden Analysen zur Mobilität sowie zu den Verwandtschaftsbeziehungen der Bestatteten.

Für die Frage nach den ältesten Anfängen von Totenritualen ist eine Definition, was unter Grab oder intentioneller Bestattung zu verstehen ist, von grundsätzlicher Bedeutung.[1] Erst wenn geklärt ist, ab wann von einer bewussten Deponierung eines Verstorbenen gesprochen werden kann, und vor allem auch klar ist, dass hier ein breites und heftig diskutiertes Interpretationsfeld besteht, kann über Rituale nachgedacht werden. Zum Tagungsthema der Jenseitsvorstellungen muss sich die prähistorische Archäologie stark disziplinieren – fehlen doch Schriften und jegliche eindeutig zuordbare Überlieferungen; Darstellungen wie Felsbildkunst und bewegliche Kleinkunstwerke führen zwar in die Geisteswelt des frühen Menschen, bleiben aber unter dem Blickwinkel der interpretierenden Forscher- und Forscherinnen eine Reflexion deren eigenen Weltbildes oder des Zeitgeistes.

Hauptfragen sind somit zunächst:

1. Lassen sich Skelett(teile) als intentionell deponiert erkennen?
2. Wie alt müssen wir den zeitlichen Rahmen des Beginns ansetzen und in welcher physischen und kulturellen Entwicklungsstufe befanden sich die Menschen?
3. Können Rituale im Zusammenhang mit Grablegen rekonstruiert werden?

Nachdem es sich um rein archäologische Quellen handelt, kann es sein, dass eine vermeintliche Rekonstruktion von Ritualen eine Interpretation als Grablege begründet, was letztlich allerdings ein Zirkelschluss wäre.

Im Rahmen einer Beurteilung von Grabstätten werden in der Archäologie im Allgemeinen folgende Merkmale berücksichtigt:

1. Lage der Gräber in Bezug zur Siedlung
2. Art und Bau des Grabes
3. Art der Beisetzung des Toten, geschlechts- und altersbezogen
4. Ausstattung, Beigabenensembles

Für die Jäger- und SammlerInnen des Paläolithikums müssen aber andere Grundbedingungen vorausgesetzt werden, als für die sesshafte Bevölkerung ab der Jungsteinzeit. Es gab keine Dörfer oder Städte, sondern nur temporäre Lager, die lediglich wenige Tage oder Wochen, später dann auch einige Monate saisonal genutzt wurden. Dementsprechend schwierig ist es, Verstorbene, selbst wenn man sie in einem Erdgrab bestattet hatte, heute aufzufinden. Ein beispielhaftes Szenarium wäre ein Jagdunfall im Winter. Tief gefrorener Boden lässt nur eine Luftbestattung zu. Die Weiterreise der Begleiter hinterlässt einen schutzlosen Leichnam, der leichte Beute für Wildtiere wird. Aber auch ein Eingraben und Schützen durch eine Abdeckung bringt wenig Hilfe gegen die Aasfresser, deren Witterung tief in den Boden reicht und deren Hunger wohl zu erstaunlichen Grableistungen anspornte. Fallweise sind im Fundmaterial vereinzelte menschliche Knochen zu finden,

[1] Binford 1971; Binant 1991; Pettitt 2011.

die als Spuren solcher Fraßüberreste anzusehen sein können. Es ist sicher kein Zufall, dass genau in jener Zeit, aus der wir erstmals vermehrt Bestattungen kennen, große Saisonlager üblich werden, durch die ein längerfristiger Schutz der im Konnex der Siedlung befindlichen Leichname gegeben ist. Man darf aber auch nicht vergessen, dass gerade diese reichhaltigen großen Saisonlager bevorzugtes Forschungsziel der Archäologie sind, was die Anzahl der Gräber ein wenig relativiert.

Ein wesentlicher Faktor, der die Interpretation altsteinzeitlicher Bestattungen erschwert, sind unterschiedliche taphonomische Prozesse, die vornehmlich durch die starken eiszeitlichen Temperatur- und Klimaschwankungen bedingt sein können. Detaillierte Beobachtung von Sedimentation, Erosion, Fließerdeerscheinungen und Krotowinen sowohl in Höhlen als auch Freilandfundstellen ist ebenso wichtig wie die Diagnose von Karnivorenspuren auf Skelettresten.[2]

Vergleiche mit der Ethnologie zeigen, dass speziell bei Gesellschaften auf der Kulturstufe von Jäger- und SammlerInnen eine hohe Variabilität im Bestattungsbrauchtum vorhanden ist. Umgelegt auf die frühesten Bestattungen der Urgeschichte darf es nicht verwundern, wenn durch die geringe Zahl auch eine entsprechend hohe Individualität beobachtet werden kann.

MÖGLICHE QUELLEN

Menschliches Skelettmaterial kann auf verschiedene Arten vorgefunden werden[3]:

- Einzelknochen bzw. mehrere eines Individuums: Sie können isoliert (auf natürlichem Wege?) eingebettet worden sein, oder aber auch im Bereich von Siedlungs- oder Abfalldeponierungen gefunden werden. Zumeist wird eine Verschleppung bzw. Beseitigung im Zusammenhang mit Tierfraß oder dem natürlichen Auflösen des Knochenverbandes vorangegangen sein. Vereinzelt kann eine Verwendung als Artefakt nachgewiesen, in seltenen Sonderfällen dem Knochen(-stück) eine besondere Bedeutung im Kult nachgewiesen werden (z.B. Heiligenverehrung im Christentum).
- Deponierungen von Knochen: Isolierte Knochen (ohne Sehnenverband) eines oder mehrerer Individuen werden der Erde intentionell übergeben. Hierher gehören alle Formen von Sekundärbestattungen wie Wiederbestattungen (z.B. nach Grabraub!), das Verwahren von Knochen z.B. nach Luftbestattungen, Mazerierungen und Anthropophagie ebenso wie sämtliche Knochendeponierungen aus Mittelalter und Neuzeit in Karnern u.ä. Letztlich sind im weitesten Sinne Urnen- oder Brandschüttungsgräber, bei denen der Knochen als Leichenbrand vom Verbrennungsplatz zum Bestattungsplatz verbracht wird, hierher zu rechnen.
- Teilbestattung: Darunter versteht man die intentionelle Deponierung eines Teiles eines Skelettes mit zumindest großteils vorhandenem Sehnenverband. Es kann sich sowohl um Primär- als auch Sekundärbestattungen handeln. Hierher zählen auch Schädeldeponierungen, vor allem wenn Unterkiefer oder Halswirbel bzw. entsprechende Schnittspuren eine Deponierung im Verband andeuten. Auf Grund der Bedeutung, der dem Schädel in allen Kulturen zugebracht wird, verkörpert der Schädel den wichtigsten Teil des Verstorbenen und kann mehr als pars pro toto gesehen werden als jeglicher andere Knochenteil des Skelettes (z.B.: Ahnenkult, Kriegsbeute).
- (Körper-)Bestattung: Hierunter verstehen wir ausschließlich Primärbestattungen. Für diese muss eine Grabkonstruktion angelegt worden (Grube, Kammer o.ä.) und eine zum Zeitpunkt der Belegung anatomisch korrekte Position der Knochen vorhanden gewesen sein. Persönlicher Schmuck allein ist noch kein zwingendes Indiz für eine Grablege, vermeintliche Grabbeigaben können oft mit der Füllerde oder durch Krotowinen aus eventuell umgebendem Siedlungsmaterial in die Grube gelangen. Auch feinste stratigraphische Ausgrabungsmethoden werden hier nicht immer eine eindeutige Interpretation ermöglichen. Besonderes Augenmerk ist auch eventuellen Karnivorenspuren am Skelettmaterial zu schenken. Vom Verschleppen von Kadavern, Ausgraben und Verlagern von Teilverbänden

[2] Siehe auch Duday 2009.

[3] Es sei darauf verwiesen, dass eine beachtliche Menge der paläolithischen Knochen Schnittspuren aufweist, die eine Sonderbehandlung von Toten andeutet (z.B. Ullrich 1989; 1991; Orschied 1999). Dieses weitreichende Thema soll aber hier nicht weiter erörtert werden.

durch Aasfresser sind gerade die normadisierenden Gesellschaften sicherlich besonders betroffen gewesen.

Ein weiterer Beleg einer intentionellen Grablegung ist gegeben, wenn entsprechende symbolische Aktivitäten in Bestattungsnähe nachgewiesen werden können. Zumeist werden dies Begräbnisfeierlichkeiten im weitesten Sinne betreffen, es kann sich auch auf ev. periodisch wiederkehrende Feste beziehen. Diese Überreste müssen aber, um archäologisch nachweisbar zu sein, in irgendeiner Form ebenfalls unter die Erde gelangen, da in den seltensten Fällen Begehungshorizonte mit entsprechenden Nachweisen erhalten sind.

ZEITLICHER ÜBERBLICK

Unter den frühen Hominidenfunden sind die ältesten jene von Atapuerca (Sima de los Huesos, Spanien), die Anlass zur Diskussion im Hinblick auf die Behandlung von Toten geben. Es handelt sich hiebei um die 500.000 bis 400.000 Jahre alten Überreste einer beträchtlichen Anzahl von Individuen (28) des Homo erectus, die wohl intentionell in einem Schacht deponiert worden waren.[4] Es scheint der älteste Fundplatz zu sein, an dem eine örtliche Trennung der Toten von den Lebenden nachzuvollziehen ist. Die Motivation hiezu muss offen bleiben.

Die ältesten Bestattungen sind nach dem derzeitigen Forschungsstand in der Levante zu finden. Vor allem die Höhlenfundstellen von Qafzeh und Skhul in Israel erbrachten Fossilreste des Homo sapiens, die eindeutig als intentionelle Grablegen anzusprechen sind. Es scheint, dass dies zeitlich mit der Ausbreitung des Homo sapiens in Zusammenhang steht.

Qafzeh befindet sich ca. 3 km östlich von Nazareth. Ausgrabungen fanden 1933–1935 (R. Neuville) und 1965–1979 (B. Vandermeersch) statt. Unmittelbar vor dem Höhleneingang, in Layer XVII, wurden entsprechend 9 subadulte und 6 adulte Individuen gefunden. Artefakte ordnen diese Schicht dem Levallois-Mousterien („Tabun C-type“) der Isotopenstufe OIS 5 zu. Durch moderne Datierungsmethoden kann ein Alter von rund 100.000 Jahren angenommen werden: TL: 92+-5 kyrs BP (Adulter Qafzeh 6), ESR: 115+-15 kyrs.[5]

Auch in Skhul, einem Höhlenfundplatz 25 km südlich von Haifa, an dem Ausgrabungen 1931–1934 (D.A. Garrod, D. Bate, T.D. McCown) stattfanden, wurden Bestattungen des frühen Homo sapiens gefunden. Sie waren vor dem Höhleneingang im Layer B gelegen, dem 3 Kinder und 7 Adulte zugeschrieben werden können.

Der Layer gehört hier ebenfalls dem Levallois-Mousterien („Tabun C-type“) an. Ursprünglich hatte man ein Alter von rund 40.000 Jahren angenommen, aber auch hier ergaben die modernen Methoden ein Alter von mehr als 100.000 Jahren (Alter neu: TL: 119+-18 kyrs BP, ESR: 101+-13 kyrs).[6]

Die hier vorgefundenen Bestattungen erfüllen die zuvor erwähnten Bedingungen, um als solche angesprochen zu werden: Zumeist wurde künstlich eine Grube eingetieft, die anatomisch korrekte Position der Knochen zeigt eine rechts- oder linksseitige Hockerlage und es sind keine Karnivorenspuren vorhanden. Etwas schwieriger gestaltet sich die Frage nach den Beigaben. Zahlreiche Steingeräte, die sich in den Grabfüllungen finden, können ebenso zufällig aus der Kulturschicht eingelagert worden sein. Für das Grab eines erwachsenen Mannes (Skhul V) wird ein Wildschweinunterkiefer, der zwischen den Armen gelegen ist, als intentionelle Deponierung im Bestattungsvorgang geltend gemacht. Bei der Erwachsenenbestattung Qafzeh 8 lagen zwei Steingeräte und etliche Stücke Ocker ebenfalls in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Skelett. Bei einem 13-jährigen Kind (Qafzeh 11) fand sich ein Damhirschgeweih an der Sohle unmittelbar neben dem Schädel.

Für beide Fundplätze werden Nachweise symbolischer Aktivitäten in Bestattungsnähe diskutiert: In Skhul fand man Perlen aus Muschelkalk, Rötel, gefärbte Steingeräte, Muscheln (Glycymeris valves), in Qafzeh ein graviertes Artefakt.

---

[4] Pettitt 2011, 47–49.

[5] Valladas et al. 1988; Vandermeersch 2002; Schwarcz et al. 1988.

[6] Stringer et al. 1989; Mercier et al. 2003; Grün 2006.

Im Fall einer Doppelbestattung in Qafzeh (Q. 9 und 10) wurde in einer Grube von 50x150 cm eine Frau (spätjuvenil) mit Kind (6 Jahre) beigesetzt. Kindergräber sind genauso vorhanden wie die der Erwachsenen; einen Sonderfall stellt ein Neonatus dar, den man mit einem Stein bedeckt hatte.

Lange Zeit dachte man, das Aufkommen des Bestattungswesens sowie Kunst und Schmuckverständnis seien erst mit dem Homo sapiens verbunden und der Neandertaler sei diesbezüglich nicht hoch genug entwickelt gewesen. Verschiedenste taphonomische Prozesse wurden ins Spiel gebracht, um für die aufgefundenen Neandertaler-Skelette natürliche Einlagerungsvorgänge plausibel zu machen.[7] Gerade die letzten zwei Jahrzehnte haben eine intensive Auseinandersetzung mit den kognitiven Fähigkeiten des Neandertalers, seine Beziehung zum Homo sapiens und die Frage des Aufeinandertreffens dieser beiden gebracht. Einer der Forschungsmittelpunkte ist die Frage, ob der heutige Homo sapiens Gene des Neandertalers in sich trägt oder nicht und vor allem, ob sie untereinander fortpflanzungsfähig gewesen seien. Mittlerweile scheint die Genforschung diesen Beweis erbracht zu haben.[8] Das vielzitierte Aufeinandertreffen hat somit sehr wohl stattgefunden, auch wenn sich das archäologisch aufgrund der großen zeitlichen Tiefe, in der das stattgefunden haben kann, nicht oder noch nicht nachweisen lässt.[9] Die ältesten europäischen Hominidenfunde des Homo sapiens sind rund 35.000 Jahre alt,[10] die jüngsten des Neandertalers 30.000/28.000 Jahre.[11] Für eine einzige Bestattung eines Kindes aus Portugal mit einem Alter von rund 24.000 Jahren wird diskutiert, ob es sich um einen Hybrid zwischen diesen beiden Menschenformen handelt.[12] Die Archäologie selber stößt hier methodisch an ihre Grenzen. Die interpretierten Kulturen – hier eher aufgrund ihrer Hinterlassenschaften als „Industriekreise“ zu bezeichnen – können zwar aufgrund ihrer Zeitstellung den Trägern zugeschrieben werden (wie Mousterien und Chatelperronien dem Neandertaler, Aurignacien dem Homo sapiens), aber genau für die Übergangskulturen muss dies inzwischen offen bleiben.

Neandertalerbestattungen gibt es sowohl in Europa als auch in im Nahen Osten. Sie datieren zumeist zwischen 60–40.000 Jahren, in einigen Fällen könnte das Alter bis zu 80.000 Jahre betragen. Die bekanntesten Fundplätze der Levante sind Amud, Tabun, Kebara (Israel), weiters Dederiyeh (Syrien), Shanidar (Irak) und Kiik Koba (Ukraine). Zumeist sind jeweils mehrere Gräber in diesen Höhlen gefunden worden.

Einer der am häufigsten genannten Fundplätze von Gräbern von Neandertalern mit einem Alter von 40–50.000 Jahren ist die Höhle von Shanidar im Irak. Das Grab Nummer 4, ein 30–45jähriger Mann, wurde als das „Blumengrab“ bekannt. Der linksseitige Hocker ist nur schlecht erhalten. In seiner unmittelbaren Umgebung wurden Sedimentproben entnommen und auf Pollen untersucht. Diese ergaben neun verschiedene Kräuter, sieben davon Heilkräuter, deren Blütezeit im Mai/Juni gelegen ist. Bald wurden aber kritische Stimmen laut, die den Befund bezweifelten und die Pollen durch rezente Störungen (Wühlmausgänge) eingebracht glaubten. Die Beigabe von Blumen passt aber derart in unser Vorstellungsbild eines Grabrituals, dass die Annahme der Originalität des Befundes mittlerweile schon Jahrzehnte überdauert.[13]

Zu den Gräbern mit Attributen gehört jenes von Teshik Tash (Usbekistan), in dem ein Kind von 9 Jahren bestattet war. Die Grube war stark gestört und es zeigt sich Hyänenfraß. Auffällig ist jedoch der unmittelbare Konnex mit 6 Paar Bergziegengehörnen, was als Befund einzigartig dasteht.

Die europäischen Neandertalergräber stammen ebenfalls aus Höhlenbereichen. Die Knochen des namengebenden Neandertalers wurden in der Kleinen Feldhofer Grotte im Zuge von Sprengungen entdeckt. Vor kurzer Zeit erfolgte Nachuntersuchungen des alten Abraums brachten weitere, sogar anpassende Stücke des Skeletts zutage, so dass man nicht nur an ein ursprünglich vollständiges Skelett, sondern sogar an eine ursprüngliche Grablege wird denken dürfen.[14] Bis auf gestörte Skelettreste eines Fötus aus der Sesselfelsgrotte[15] sind aber bislang weder aus Deutschland noch aus Österreich weitere derart alte Bestattungen bekannt geworden.

---

[7] Zusammenfassung: Première Humanité 2008.
[8] Benazzi et al. 2011.
[9] S.a.: Mellars 2010.
[10] Neueste Datierungen versuchen ein Alter von weit über 40.000 zu belegen: Higham et al. 2011; Longo et al. 2011.
[11] Zusammenfassende Darstellungen: Binant 1991; Harrold 1980; Henry-Gambier 2008; Holt/Formicola 2008.
[12] Zilhao/Trinkaus 2002.
[13] Pettitt 2011, 124.
[14] Schmitz/Thissen 2000.
[15] Rathgeber 2006.

Die meisten der rund 40–75.000 Jahre alten Bestattungen hat man in Frankreich entdeckt. Auch hier sind es Höhlenfundplätze, an denen zudem mehrere Individuen bestattet wurden, so in La Ferrassie und Le Moustier. Ein einzelnes Grab stammt aus La Chapelle-aux-Saints und wurde bereits 1908 ausgegraben. Das Skelett des alten, schon zahnlosen Mannes ist fast vollständig erhalten und lag in einer rechteckigen Grabgrube inmitten des Höhleneinganges. Diese gleichsam prominente Lage findet sich mehrfach wieder und bestärkt eine Interpretation als symbolischen Wert.

Die größte Gruppe befand sich in La Ferrassie, wo die Grabungen unter dem Felsdach ebenfalls schon 1909–1921 stattfanden. Nachgewiesen sind sieben Individuen, von denen fünf Kinder (10J., 3J., 2 Säuglinge, 1 Frühgeburt), ein Mann (Best. 1) von 40–45 Jahren sowie eine Frau (Best. 2) von 25–35 Jahren sind. Grab 5 barg einen Fötus und war von einem kleinen Erdhügel bedeckt (von denen mehrere dicht daneben dokumentiert wurden). Grab 6 bestand aus einer natürlichen Vertiefung, die ausschließlich postkranialen Reste eines 3jährigen Kindes waren allerdings mit einem Stein abgedeckt. Beide Gräber sind zudem besonders interessant, weil jeweils drei Steingeräte mit ihnen in Verbindung gebracht werden. Im Zusammenhang mit dem pränatalen bzw. Kleinstkind-Alter der Bestattungen kann keine Interpretation im Hinblick persönlicher Werkzeuge gegeben werden. Ein zufälliges Zustandekommen der Fundlage gilt als unwahrscheinlich; da es sich jeweils um retuschierte Werkzeuge handelt, kann man mit einer bewussten Niederlegung rechnen.[16]

Bestattungen des Jungpaläolithikums

Nahm man früher an, das Jungpaläolithikum ab ca. 40.000 BP wäre ausschließlich dem Homo sapiens vorbehalten, so stellte sich vor allem durch Direktdatierungen von Skelettresten heraus, dass mit einem Weiterleben des Neandertalers in Europa bis rund 28.000 BP zu rechnen ist, Skelettreste des Homo sapiens jedoch nicht älter als 35.000 BP datieren. Hier fällt auch auf, dass das frühe Jungpaläolithikum fast keine Bestattungen überliefert hat. Auch die Skelettreste des namengebenden Cro Magnon-Menschen stammen nach neuen Direktdatierungen des Knochens letztlich nur aus dem mittleren Jungpaläolithikum.[17]

Die ältesten, wenn auch nicht wirklich dokumentierten Gräber dürften aus der Bočekhöhle bei Mladeč stammen. Die im Jahre 1828 entdeckte Höhle war ab 1880 Ziel von Untersuchungen, die auf Initiative der Österreichischen Akademie der Wissenschaften zum Teil unter der Kontrolle von Josef Szombathy durchgeführt wurden. Es wurden eine ganze Reihe isolierter Menschenreste gefunden, etwas später dann auch Bestattungen, für die allerdings keine Grabgruben nachgewiesen wurden. Rekonstruktionsversuche lassen jedoch intentionelle Grablegen mit einem Alter von rund 32.000 Jahren plausibel erscheinen.[18]

Der erste Zeithorizont, aus dem wir bereits eine größere Anzahl von Bestattungen kennen, ist das mittlere Jungpaläolithikum (Gravettien, 28–20.000 BP). Gut die Hälfte der rund 60 dieser Bestattungen weisen starke Rötelspuren auf, die zumeist auf eine Bettung in rotem Farbstoff zurückzuführen sind. Dadurch bürgerte sich der Namen „Rötelgräber“ für sie ein.[19] In vielen Fällen sind auch reiche Schmuckausstattungen vorhanden.

Die früheste Schilderung der Entdeckung einer in Rötel gebetteten altsteinzeitlichen Bestattung stammt aus Wales: Bereits 1823 wird ein im „Goat Hole“ in Paviland aufgefundenes, teilweise erhaltenes Skelett beschrieben, das als „Red Lady of Paviland“ bekannt wurde. Neuere anthropologische Untersuchungen haben allerdings ergeben, dass es sich dabei um einen jungen erwachsenen Mann handelt. Der gesamte Körper muss zum Zeitpunkt seines Begräbnisses vor rund 25.000 Jahren vollständig von dieser roten Substanz umgeben oder bedeckt worden sein, was sekundär die Knochen ebenfalls einfärbte; darüber hinaus fanden sich bei den Rippen 40 – 50 Fragmente von kleinen, zylindrischen Elfenbeinperlen und -ringen, beim Oberschenkelknochen weiters zwei Handvoll kleiner Schneckengehäuse. All die Beifunde waren gleich dem Skelett vollständig von rotem Ocker umgeben, so dass kein Zweifel an der Zusammengehörigkeit dieses Befundes bestand. Die stärkere Rotfärbung vom Becken abwärts legt nahe, dass ein zweiteiliges Gewand getragen

[16] Pettitt 2011, 131–136.
[17] Henry-Gambier 2002.
[18] Teschler-Nicola et al. 2006.
[19] Neugebauer-Maresch 2011.

wurde und nicht, dass der Leichnam in etwas eingewickelt war. Als ebenfalls zum Ritus gehörig wird ein hinter dem Schädel positioniertes Mammutcranium mit vollständigen Stoßzähnen angesehen.[20]

Rund 150 km östlich von Moskau liegt der durch seine besonders reich ausgestatteten Gräber bekannt gewordene Fundort Sungir. Von den mindestens fünf ca. 26–27.000 Jahre alten Bestattungen[21] stechen zwei besonders hervor: ein 40–50jähriger Mann[22] und eine bipolar orientierte Doppelbestattung eines 9–10jährigen Mädchens und eines 12–14jährigen Jungen. DNA-Analysen ergaben, dass die Verstorbenen miteinander verwandt waren. Die überaus reiche Ausstattung scheint auf einen hohen sozialen Stand hinzuweisen und lässt eigentlich nur eine Interpretation zu, nämlich dass dieser auch vererbt wurde. Unglaubliche Mengen an Elfenbeinperlen (beim Mann sind es rund 3000, bei den Kindern jeweils ca. 5000), die in bestimmten linearen Mustern am Skelett anliegen, erlauben eine Rekonstruktion des Gewandes, das sie zierten. Man kann dadurch einen Parka, enganliegende Hosen, Gürtel und Schuhe sowie eine Kopfbedeckung, an der zusätzlich noch Eisfuchszähne angebracht waren, rekonstruieren. Weiters trugen die Bestatteten noch Reifen aus gebogenem Elfenbein an den Armen und Anhänger aus Elfenbein bzw. bemalten Schiefer. Als besonders auszeichnendes Attribut lag im Grab des Knaben eine unikate, 2,4 m lange und 20 kg schwere Lanze aus einem gerade gebogenen Elfenbeinstück.[23] Bemerkenswerterweise fand sich neben dem Jungen auch noch das polierte Schaftstück eines menschlichen Oberschenkelknochens, dessen Markhöhle mit Rötel gefüllt war.

Im Gegensatz zu den Neandertalergräbern kannte man lange Zeit keine Kleinstkinderbestattungen des frühen Homo sapiens. Man vermutete daher, diese wären nicht dem gleichen Bestattungsritus unterzogen worden, der den größeren Kindern wie etwa in Sungir oder den Erwachsenen zuteil wurde. Neue Forschungen der Prähistorischen Kommission der ÖAW am Wachtberg in Krems/D. konnten dies mehrfach widerlegen.[24] Im Bereich eines 27.000 Jahre alten Saison-Lagerplatzes wurde sowohl eine Doppelbestattung von Neugeborenen (Abb. 1) als auch das Grab eines ca. 3 Monate alten Säuglings gefunden (Abb. 2). Beide Gräber waren in eine kleine Grube mit intensiver Rötelstreuung gebettet und vermutlich in ein organisches Material wie Fell oder Leder eingewickelt gewesen. Beim einzelnen Säugling (Grab 2) lässt sich dies durch die Form der Rötelspuren sowie einer Elfenbeinnadel knapp oberhalb des Skelettes belegen. Die zierlichen Skelette der Doppelbestattung sind besonders gut erhalten: hier wurde zusätzlich ein Mammutschulterblatt als Abdeckung verwendet. Anthropologisch zeichnet sich für beide ein gleiches Sterbealter im 10. Foetalmonat ab, so dass der Verdacht naheliegt, hier sind Zwillinge bestattet worden. Es kann nicht festgestellt werden, ob sie Totgeburten waren, bei der Geburt verstarben oder erst knapp danach. Auch besteht die Möglichkeit, dass eines der beiden Neugeborenen kurzfristig, das andere die Geburt hingegen gar nicht überlebte. Vielleicht begründet dies die unterschiedliche Haltung der beiden und vor allem die Mitgabe einer Kette aus Elfenbeinanhängern am Becken ausschließlich beim rechten Individuum. Bei beiden jedoch erwies sich nicht nur die Grube als mit Rötel gefüllt, sondern es zeigt sich eine scharfe Begrenzung der Rötelfärbung im Bereich des Skelettes, was auf ein Einreiben der Leichname mit Farbstoff hinweisen könnte.[25] Diese mehrstufige Fürsorge für die kleinen Körper der verstorbenen Neugeborenen ist zweifellos als Ritual zu sehen, das wir dem der Erwachsenen gleich setzen können und keine Unterschiede in der Totenbehandlung erkennen lässt.

Die Doppel-Säuglingsbestattung von Krems-Wachtberg mit ihrer Interpretation als Grab von Zwillingen ist als Unikat zu sehen und hat in der gesamten Archäologie hohen Seltenheitswert. In dieser Hinsicht ebenfalls zu den seltenen Befunden zu zählen ist ein Grab einer hochschwangeren Frau aus Italien mit einem Alter von ca. 25.000 Jahren. In der Höhle von Santa Maria di Agnano in Ostuni (Apulien) wurde die Bestattung einer ca. 20jährigen Frau in linksseitiger lockerer Hockposition entdeckt, wobei vor dem Becken die Knochen eines Fötus/Neonatus lagen. Hier kann nicht entschieden werden, ob es sich um einen Tod während der Geburt oder kurz davor – wohl aber nicht danach – handelte. Die Lage des Fötus mit dem Kopf abwärts lässt eine postnatale Situation eher unwahrscheinlich wirken. Der rechte Arm der Frau ist locker angewinkelt und liegt so, dass die Hand auf der Bauchregion ruht und damit auf den Knochen des Fötus. Der linke Arm

[20] Pettitt 2006, 294–295 und 19.2; Jacobi/Higham 2008.
[21] Dobrovolskaya et al. 2011.
[22] Trinkaus/Buzhilova 2010; Formicola 2007.
[23] Kölbl 2005.
[24] Einwögerer et al. 2006; 2009; Händel et al. 2008; 2009.
[25] Einwögerer et al. 2008; Neugebauer-Maresch 2011.

ist hochgewinkelt und die Hand unter dem Schädel gelegen. Über 600 gelochte Muscheln und Canidenzähne dürften auf einer Kopfbedeckung aufgenäht gewesen sein; die gesamte Bestattung war ebenfalls in Rötel gebettet.[26]

Eine Region, die für ihre besonders reichhaltigen Altsteinzeitfunde bekannt ist, sind die südmährischen Pollauer Berge an Österreichs Grenze. Im Zuge der umfangreichen Forschungen in den großflächigen Siedlungsarealen kamen immer wieder Bestattungen zutage.[27] Die Hockerbestattungen waren, so wie die Zwillinge von Krems-Wachtberg, teilweise mit Mammutschulterblättern abgedeckt worden. Ein Sonderfall ist eine Dreifachbestattung von Dolní Věstonice (ca. 26.500 BP), deren Individuen offensichtlich gewaltsam ums Leben gebracht worden waren. Sie lagen annähernd parallel nebeneinander, die beiden vom Betrachter aus links gesehenen in gestreckter Rückenlage, die rechte in Bauchlage, den Kopf abgewandt von den anderen. Bei den beiden äußeren handelt es sich eindeutig um männliche Bestattungen, während die mittlere zunächst als Frau bestimmt wurde. Dies konnte in weiterer Folge aber nicht bestätigt werden und aufgrund auch männlicher Merkmale am Skelett muss es zumindest als indifferent gelten. Der linke Mann scheint dem mittleren Individuum zugewandt, seine Arme weisen zum Becken der mittleren Person. Genau an dieser Stelle, zwischen den Beinen, fand sich eine Rötelkonzentration. Ursprünglich als Frau bestimmt, nahm der Ausgräber an, es könnte sich um eine Geburtsszene handeln, auch wenn er einräumte, dass keine Knochen eines Neugeborenen gefunden werden konnten. Auffällig für ihn war, dass die Hände des zugewandten Mannes genau auf diese Region reichten. Darüber hinaus lagen hier einige Silices, darunter eine größere retuschierte Klinge, die als Messer gedient haben könnte. Ein im weiteren Sinne medizinischer Vorgang dürfte hier tatsächlich vorliegen, da sich bei der mittleren Person ein flacher Knochen im Mund befand, wie er zur Schmerzbekämpfung gedient haben könnte. Der anthropologische Befund belegt jedenfalls, dass sie körperlich behindert und krank war. Der junge Mann an der rechten Seite wurde durch einen heftigen Schlag auf das Hinterhaupt getötet. Beim Mann an der linken Seite hingegen fand sich im Becken der Rest eines hölzernen Speeres oder einer Lanze, was ebenfalls zum Tode geführt haben dürfte. Die Schädel waren von allen Seiten her mit rotem Farbstoff umhüllt. Durch eine pollenanalytische Untersuchung, die zahlreiche Algen nachwies, konnte glaubhaft gemacht werden, dass der rote Farbstoff in Lehm mit Wasser gemischt und auf den Schädeln aufgetragen wurde. Dies bildete eine Art Maske, die vor allem in der Stirnregion des zugewandten Mannes gut erhalten blieb und zweifellos als intentionell gelten muss. Über die Toten wurde eine Holzkonstruktion errichtet, die in Brand gesteckt wurde, der aber nicht auf die Leichname übergriff.[28]

Die Verwendung des Ockers bzw. Rötels in besonderen Positionen, die auf ein medizinisches Detail hinweisen könnten, finden wir nicht nur in Dolní Věstonice. In Ligurien, rund 100 km östlich der bekannten Grimaldihöhlen mit 11 Gräbern mit 16 Personen, wurde in Arene Candide die überaus reiche Bestattung eines ca. 20jährigen Mannes (Beiname „Prinz“) gefunden. Eine massive Verletzung des Unterkiefers, vermutlich von einem Jagdunfall her stammend, zeigt Spuren erfolgreicher Behandlung. Zur Bestattung füllte man die Wunde mit Ocker auf.[29] Auch sonst wurde der Körper vollständig mit Rötel bestäubt. Darüber hinaus zeichnen ihn seine reichen Beigaben aus: eine Hand hält eine Silexklinge von beachtlichen 23 cm Länge, im Brustbereich lagen vier Lochstäbe; zahlreiche Schneckengehäuse, Hirschgrandeln und Elfenbeinanhänger im Schädelbereich zeugen von einer reich verzierten Kopfbedeckung.

Anthropologische Untersuchungen der Skelettmaterialien lassen den allgemeinen Schluss zu, dass Verletzungen, aber auch pathologische Krankheitsbilder relativ häufig waren. Heilkunde im weiteren Sinne und die Weitergabe dieses Wissens hatte sicherlich einen hohen Stellenwert. Einige wenige Bestattungen weisen eine Vielzahl sonst unüblicher Beigaben auf, was auf eine spezielle Rolle im Leben rückschließen lässt. Interessanterweise sind die bestatteten Individuen selber durch eine langwierige oder auch angeborene Krankheit gezeichnet. Ethnologische Forschungen zeigen Parallelen zu den Schamanen der Naturvölker auf. Hierher ist der Mann von Brünn (Brno 2) zu stellen, der leider bereits vor 1900 ausgegraben wurde und somit undokumentiert blieb. Auch sind nicht mehr alle Funde erhalten. Neben einem Trommelschlägel erinnern die zahlreichen flachen Ringe aus unterschiedlichen Materialien an den Behang der Schamanengewänder Sibiriens.

[26] Coppola et al. 2008; Pettitt 2011, 185 und Abb. 6.19.
[27] Klima 1959; 1963 und 1995; Oliva 2000; Svoboda 1987 und 2008.
[28] Klima 1995.
[29] Mussi 2001; Pettitt et al. 2003.

Außerdem ist es das einzige Grab, dem eine männliche Elfenbeinstatuette – ein Pendant zu den zahlreichen Venusfiguren des Gravettien – beigelegt wurde.[30] Weitere Belege sind wesentlich jünger, aber nicht minder interessant: Erst vor wenigen Jahren wurde in der Hilazon-Tachtit-Höhle im westliches Galiläa (Israel) das Grab einer sehr kleingewachsenen Frau mit einem umfangreichen und außergewöhnlichen Beigabenensemble gefunden: Teile einer Basaltschale, ein spitzes Knochenwerkzeug und ein eingekerbter Kiesel; weiters Schädel zweier Marder, ein Teil des Flügels eines Steinadlers, Schwanzteile eines Auerochsen, der Vorderfuß eines Wildschweins, das Becken eines Leoparden und das Horn einer Gazelle sowie ein vollständiger menschlicher Fuß. Die über 70 Schildkrötenpanzer, die dabei noch gefunden wurden, interpretierte man als Überreste eines Totenmahls und stellte fest, dass es sich bei diesen 12.000 Jahre alten Funden um den ältesten Nachweis eines Totenrituals handle.[31]

Bereits in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde in Bad Dürrenberg bei Halle/Saale ebenfalls ein Grab, allerdings bereits aus dem Mesolithikum (ca. 7000–6600 v. Chr.) gefunden, dessen Tote man als Schamanin interpretierte. Sie war in einer Grube mit Rötelfüllung als sitzender Hocker zusammen mit einem Kind von 6–12 Monaten zwischen den Beinen bestattet worden. Die Frau hatte eine Anomalie in der Halswirbelsäule, die wohl zu neuropathologischen Symptomen führte. Zusammen mit einer großen Anzahl von Beigaben, vor allem verschiedenster Anhänger, nahm sie eine herausragende Stellung ein.[32]

Die sitzende Haltung in einer Grube ist für das Mesolithikum mehrfach belegt. Auch die einzige Bestattung Österreichs aus dieser Zeit, ein Grab eines 2–3jährigen Mädchens aus dem Abri Elsbethen – Zigeunerhöhle (Salzburg) wurde in dieser Haltung bestattet.[33] Die dabei aufgefundenen Artefakte dürften allerdings aus den umgebenden Siedlungsschichten in die Füllerde der Grube gekommen sein und sind nicht als Beigaben zu werten.

ZUSAMMENFASSUNG

Derzeit kann nicht schlüssig festgelegt werden, was den Menschen dazu bewegte, seine Verstorbenen mit einem Ritual zu bedenken und einem der Elemente – der Erde, der Luft, dem Wasser oder dem Feuer zu übergeben. Es wäre möglich, dass man im Laufe der Zeit sich bemüßigt fühlte, den Leichnam aus dem unmittelbaren Lebensbereich zu entfernen. Daraus hätte sich eine intentionelle Grablegung entwickeln können. Die ältesten gesicherten Bestattungen weisen ein Alter von rund 100.000 Jahren auf und stammen von Fundstellen der Levante. Diese Skelette sind anthropologisch bereits dem Homo sapiens zuzuweisen. Die Gräber von Neandertalern dieser Region weisen mit max. 60.000 Jahren durchwegs ein deutlich jüngeres Alter auf, so dass vermutet werden kann, dieser habe das Bestattungswesen ursprünglich vielleicht nicht gekannt. In Europa sind die ältesten Bestattungen jene des späten Neandertalers. Aber erst ab dem mittleren Jungpaläolithikum (Gravettien, ca. 28.000–20.000 BP) finden wir reich ausgestattete Gräber mit ausgeprägten, speziellen Riten. Die Gesamtzahl ist trotzdem so gering, dass eine hohe Individualität zu registrieren ist. Gab es bis zur Entdeckung der Gräber in Krems-Wachtberg keine befundeten Bestattungen von Neugeborenen des Homo sapiens, so dass man sogar deren reguläre Grablegung bezweifelte, kann nun festgehalten werden, dass auch Kleinstkinder mit denselben Riten wie die Erwachsenen beigesetzt wurden.

Details der vor allem jungpaläolithischen Bestattungen lassen uns rekonstruieren, dass die Toten in ihren Gewändern und mit persönlichem Schmuck, teilweise auch mit Geräten begraben wurden. Eine Kategorie von herausragenden Gräbern weist ungewöhnliche und reichhaltige Attribute auf, welche die persönliche Stellung oder Funktion der Verstorbenen widerspiegeln zu scheinen. Wir wissen aber nicht, ob diese Beigaben den Toten für deren weitere Repräsentation in einem anderen Leben mitgegeben wurden, oder ob die Dinge durch den Gebrauch des Verstorbenen nicht weitergegeben werden durften, also gewissermaßen ein Tabu waren. Fallweise deutet sich an, dass in Gräbern von Subadulten Geräte beigelegt wurden, die von der Größe her nicht altersgerecht scheinen und somit eher nicht in deren Verwendung waren (La Ferrassie, Sungir). Wiederkehrende Rituale an Gräbern der Altsteinzeit sind nicht nachgewiesen. Vielfach sind die Bestat-

[30] Oliva 2006.
[31] Grosman et al. 2008.
[32] Meller 2003; Porr 2006.
[33] Rettenbacher/Tichy 1994; Neugebauer-Maresch 1999.

tungen in zentralen Höhleneingangsbereichen zu finden, die meisten wurden in Siedlungsbereichen freigelegt. Dies spiegelt u.E. nur eine Forschungssituation wider, da Ausgrabungen nur in solchen archäologisch fundreichen Zonen stattfinden. Es muss uns bewusst sein, von den paläolithischen Bestattungen nur einen sehr kleinen Ausschnitt zu kennen, nämlich jene, die in Siedlungsbereichen der Erde übergeben wurden. Vereinzelte Gräber im Freiland sowie alle anderen Arten der Totenbehandlung wie z.B. Luftbestattungen sind für uns nicht mehr erschließbar. Aus diesem Grund ist es fraglich, ob die (wenigen) uns bekannt gewordenen Bestattungen als repräsentativ für Ritual und Totenbrauch der Gesamtheit der altsteinzeitlichen Gesellschaften der Jäger- und SammlerInnen gelten dürfen.

ABBILDUNGSNACHWEIS

Abb. 1 Krems-Wachtberg: 27.000 Jahre alte Doppelbestattung von Neugeborenen bei der Ausgrabung (Foto Prähistorische Kommission ÖAW 2005)

Abb 2 Krems-Wachtberg: 27.000 Jahre alte Einzelbestattung eines Säuglings, im Museum fertig freipräparierte Blockbergung (Foto Naturhistorisches Museum, Anthropologische Abteilung 2006)

ABKÜRZUNGEN

OIS *Oxygenium Isotope Stage*
TL *Thermolumineszenz*
ESR *Electron Paramagnetic Resonance*
MIS *Marine Isotopenstadien*
BP before Present (1950)

LITERATUR

Bader, O.N.
1967 Eine ungewöhnliche Bestattung in Mittelrussland, in: Quartär 18, 191–195
1970 Das zweite Grab in der paläolithischen Siedlung Sungir im mittleren Russland, in: Quartär 21, 103–105

Benazzi, S. et al.
2011 Early dispersal of modern humans in Europe and implications for Neanderthal behavior; doi:10.1038/nature10617, 2011, 5 S.

Binant, P.
1991 La Prehistoire de la Mort. Les premières sepultures en Europe, Paris

Binford, L.R.
1971 Mortuary Practices: Their Study and their Potential, Memoirs of the Society for American Archaeology 25, Approaches to the Social Dimension of Mortuary Practices, 5–29

Bowler, J.M. et al.
2010 Pleistocene human remains from Australia: A living site and human cremation from Lake Mungo, western New South Wales, World Archaeology 2-1

Coppola, D. et al.
2008 La grotte de Santa Maria di Agnano (Ostuni) et ses abords : à propos des critères 'identification d'un sanctuaire messapien, in: X. Dupré Raventós/S. Ribichini/S. Verger (Hg.), Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, feniciopunico, iberico e celtico. Convegno internazionale di studi, Roma, 10 – 12 novembre 2004 (Consiglio Nazionale delle Ricerche©2008), 201–232

Dobrovolskaya, M. et al.
2011 Direct Radiocarbon Dates for the Mid Upper Paleolithic (Eastern Gravettian) Burials from Sunghir, Russia, in: Bull. Mém. Soc. Anthropol. Paris 1–7; doi: 10.1007/s13219-011-0044-4

Duday, H.
2009 The Archaeology of the Dead, Lectures in Archaeothanatology, Oxbow Books, Oxford, 158 p.

Einwögerer, T. et al.
2006 Upper Paleolithic infant burials, in: Nature 444, 285
2008 The Gravettian Infant Burials from Krems-Wachtberg, Austria. Proceedings of the XV World Congress of the International Union for Prehistoric and Protohistoric Sciences (Lisbon, September 2006), WS26: Babies Reborn: Infant/child burials in pre- and protohistory. B.A.R. International Series, Oxford: Archaeopress 24, 15–19
2009 14C Dating of the Upper Palaeolithic Site at Krems-Wachtberg, Austria, in: Radiocarbon 51/2, 847–855

Formicola, V.
2007 From the Sunghir Children to the Romito Dwarf, in: Current Anthropology 48-3, 446–453

Formicola, V./Pontrandolfi, A./Svoboda, J.
2001 The Upper Paleolithic triple burial of Dolni Věstonice: Pathology and funerary behavior, in: American Journal of physical Anthropology 115, 372–379

Grün, R.
2006 Direct Dating of Human Fossils, Yearbook of Physical Anthropology 49, 2–48

Händel, M./Einwögerer, T./Simon, U.
2008 Krems-Wachtberg – A Gravettian Settlement Site in the Middle Danube Region, in: Wiss. Mitt. Niederösterr. Landesmuseum 19, 91–108. St. Pölten

Händel, M. et al.
2009 2009, New excavations at Krems-Wachtberg – approaching a well-preserved Gravettian settlement site in the middle Danube region. Neue Ausgrabungen am Kremser Wachtberg – Annäherung an einen gut erhaltenen Siedlungsplatz des Gravettien im mittleren Donauraum, in: Quartär 56, 187–196.

Harrold, F.B.
1980 A comparative analysis of Eurasian Palaeolithic burials, in: World Archaeology 12/2, 195–211

Henry-Gambier, D.
2008a Les fossils de Cro-Magnon (Les Eyzies-de-Tayac, Dordogne): nouvelles données sur leur position chronologique et leur attribution culturelle, in: Paleobiology 14, 201–204
2008b Comportement des Populations d´Europe au Gravettien: Pratiques Funéraires et Interprétations, in: Paleo 20, 165–204

Higham, T. et al.
2011 The earliest evidence for anatomically modern humans in northwestern Europe, doi:10.1038/nature 10484, 2011, 4 p.

Holt, B.M./Formicola, V.
2008 Hunters of the Ice Age: The Biology of Upper Paleolithic People, in: Yearbook of Physical Anthropology 51, 70–99

Hublin, J.-J.
2010 Les restes humains, in: M. Otte (Hg.), Les Aurignaciens, Paris, 95–112

Jacobi, R.M./Higham, T.F.G.
2008 The "Red Lady" ages geacefully: new ultrafiltration AMS determinations from Paviland, in: Journal of Human Evolution 55, 898–907

Klima, B.
1959 Die Entdeckung menschlicher Skelettreste aus dem oberen Paläolithikum in Pavlov, Südmähren, Mitteilungen Anthropologische Gesellschaft Wien LXXXVIII/LXXXIX, 157–158 +Tafel
1963 Dolní Věstonice. Erforschung eines Lagerplatzes der Mammutjäger in den Jahren 1947–1952. Monumenta Archaeologica XI, Prag
1991 Das paläolithische Massengrab von Predmosti, Versuch einer Rekonstruktion, in: Quartär 41/42, 187–194
1995 Dolní Věstonice II, Ein Mammutjägerrastplatz und seine Bestattungen, Études et Recherches Archéologiques de l'Université de Liège (ERAUL) 73

Kölbl, S.
2005 Im Tode gleich?, in: N.J. Conard/S. Kölbl/W. Schürle, Vom Neandertaler zum modernen Menschen, Ostfildern, 169–182

Longo, L. et al.
2011 Did Neandertals and Anatomically Modern Humans coexist in Northern Italy during the late MIS 3? doi: 10.1016/j.quaint.2011.08.008

Mellars, P.
2010 Neanderthal symbolism and ornament manufacture: The bursting of a bubble?, in: Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS) 23, 107/47, 20147–20148

Meller, H. (Hg.)
2003 Geisteskraft: Alt- und Mittelpaläolithikum. Begleithefte zur Dauerausstellung im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle Bd. 1, Halle (Saale), 35–36

Mercier, N. et al.
2003 Thermoluminescence Date for the Mousterian Burial Site of Es-Skhul, Mt.Carmel, in: Journal of Archaeological Science 20-2, 169–174; doi: 10.1006/jasc.1993.1012

Mussi, M.
2001 Earliest Italy: An Overview of the Italian Palaeolithic and Mesolithic, New York

Neugebauer-Maresch, C.
1999 Le Paléolithique en Autriche, Editions Jeérome Millon, Grenoble

2011 Rote Farbe im Bestattungsritus der Steinzeiten, in: E. Lauermann/S. Sam (Hg.), Drei Farben – Magie.Zauber.Geheimnis, Bedeutung der Farbe über Jahrtausende. Publikation des Urgeschichtemuseums Niederösterreich, Asparn/Zaya NF 497, 26–43

Orschied, J.
1999 Manipulationen an menschlichen Skelettresten – Taphonomische Prozesse, Sekundärbestattungen oder Kannibalismus? Urgeschichtliche Materialhefte 13, Tübingen

Pettitt, P.B.
2002 The Neanderthal dead: exploring mortuary variability in Middle Palaeolithic Eurasia, in: Before Farming 2002/1 (4), 1–19
2006 The Living Dead and the Dead Living: Burials, Figurines and Social Performance in the European Mid Upper Palaeolithic. In: C. Knüssel/R. Gowland (Hg.), The Social Archaeology of Funerary Remains. Oxford, 292–308
2011 The Palaeolithic Origins of Human Burial, Routledge Verlag, London und New York

Pettitt P.B./Bader N.O.
2000 Direct AMS Radiovarbon dates for the Sungir mid Upper Palaeolithic burials, in: Antiquity 74, 269–270

Pettitt P.B. et al.
2003 The Gravettien burial known as the Prince ("Il Principe"): new evidence for his age and diet, in: Antiquity 77, 15–19

Porr, M.
2006 The burial of Bad Dürrenberg, central Germany: Osteopathology and osteoarchaeology of a Late Mesolithic shaman's grave, in: Journal Osteoarchaeology 16, 395–406

Première Humanité
2008 Gestes Funéraires des Néandertaliens. Musée national de Préhistoire – Les Eyzies-de-Tayac, 28 juin – 12 octobre, 143 S.

Rathgeber, T.
2003 Fossile Menschenreste aus der Sesselfelsgrotte im unteren Altmühltal (Bayern, Bundesrepublik Deutschland), in: Quartär 53/54, 33–59

Rettenbacher, C./Tichy G.
1994 Ein frühmesolithisches Kindergrab aus der Zigeunerhöhle in Elsbethen bei Salzburg, in: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 134, 625

Schwarcz, H.P. et al.
1988 ESR dates for the hominid burial site of Qafzeh in Israel, in: Journal of Human Evolution 17, 733–737

Sinitsyn, A.
2004 Les sepultures de Kostenki: chronologie, attribution culturelle, rite funéraire, in: M. Otte (Hg.) La Spiritualité, Actes du Colloque de la Commission 8 de l'UISPP Liege, Études et Recherches Archéologiques de l'Université de Liège 106, 237–244

Stringer, C.B. et al.
1989 ESR dates for the hominid burial site of Es Skhul in Israel, in: Nature 338, 756–758

Svoboda, J.
1987 Ein jungpaläolithisches Körpergrab von Dolní Věstonice (Mähren), in: Archäologisches Korrespondenzblatt 17/3, 281–286
2008 The Upper Paleolithic burial area at Předmostí: ritual and taphonomy, in: Journal of Human Evolution 54, 15–33

Teschler-Nicola, M. (Hg.)
2006 Early Modern Humans at the Moravian Gate: Mladec Caves and Their Remains, Wien

Trinkaus, E./Buzhilova, A.
2010 The Death and Burial of Sungir 1, Internat, in: Journal of Osteoarchaeology; doi: 10.1002/oa.1227

Ullrich, H.
1989 Kannibalismus im Paläolithikumm in: F. Schlette/D. Kaufmann (Hg.), Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin, 51–71
1991 Totenriten und Bestattung im Paläolithikum, Bestattungswesen und Totenkult, Berlin 1991, 23–34

Valladas, H. et al.
1988 Thermoluminescence dating of Mousterian ‚Proto-cro-magnon' remains from Israel and the origin of modern man, in: Nature 331, 614–616

Vandermeersch, B.
2002 The excavation of Qafzeh. Its contribution to knowledge of the Mousterian in the Levant, in: Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem 10/2, 65–70

Zilhão, J./Trinkaus E. (Hg.)
2002 Portrait of the Artist as a Child. The Gravettian Human Skeleton from the Abrigo do Lagar Velho and its Archeological Context, Trabalhos de Arqueologia 22, Lisboa

MICHAELA ZAVADIL
(Mykenische Kommission, ÖAW)

Schachtgräber, Tholoi und Kammergräber: Bestattungen in der mykenischen Welt*

Nicht erst seit den Grabungen Heinrich Schliemanns in Mykene im Jahr 1876[1] erregen besonders die Gräber der bronzezeitlichen Eliten Griechenlands Aufmerksamkeit. Schon im 2. Jahrhundert n.Chr. erwähnte Pausanias in seiner Beschreibung Griechenlands neben dem Löwentor auch die Gräber Agamemnons und seiner Gefährten innerhalb Mykenes bzw. jene von Klytaimnestra und Aigisthos außerhalb der Siedlung, und auch den Reisenden des 18. und 19. Jahrhunderts waren die von Pausanias genannten Gräber, die sog. Schatzhäuser, noch ein Begriff.[2]

Der vorliegende Artikel hat Bestattungen und Bestattungssitten von der mittleren Mittelbronzezeit (auch: Mittelhelladikum) im 19. Jahrhundert v.Chr. bis zum Ende der Spätbronzezeit in Griechenland etwa um 1100 v.Chr. (s. Chronologietabelle) zum Thema.[3] – Nach dem kulturellen Umbruch, der in der zweiten Hälfte der Frühbronzezeit stattgefunden hatte, ist erst ab der Phase Mittelhelladisch (= MH) II wieder ein deutlicher Aufschwung faßbar, der v.a. durch Grabfunde belegt werden kann.[4] In der Mehrzahl der Gräber dieser Zeit finden sich keine oder nur wenige Beigaben; einige Beisetzungen, die man reicher ausstattete, belegen aber gegen Ende von MH II oder am Übergang zu MH III die Herausbildung von Gruppen, die auf opulentere Ausstaffierung der Verstorbenen Wert legten. Zunehmender Wohlstand ist manchmal auch in Siedlungen nachweisbar: ein Anhänger aus dreieckigem Goldblech fand sich in der Zerstörungsschicht eines Hauses auf der Aspis von Argos.[5] Die Phase vom ausgehenden Mittelhelladikum (MH III) bis Späthelladisch (= SH) IIA wird nach den namengebenden reichen Gräbern in Mykene als Schachtgräberzeit bezeichnet. Abgesehen von den eingangs genannten, von Heinrich Schliemann entdeckten Bestattungen im sog. Gräberrund A fanden griechische Archäologen in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts eine weitere, etwas ältere Anlage, die sie als Gräberrund B bezeichneten.[6] Charakteristisch für diese Phase ist die Herausbildung kleinräumiger Herrschaften v.a. in der Peloponnes, aber auch am griechischen Festland. Unter diesen Herrschaften kristallisierten sich spätestens gegen Ende der Schachtgräberzeit an verschiedenen Orten des griechischen Festlandes einzelne Machtzentren heraus, die sog. Paläste. Sie stellten bis zu ihrer gewaltsamen Zerstörung um 1200 v.Chr. am Ende von SH IIIB die Knotenpunkte von Wirtschaft und Verwaltung dar.[7] Die folgende, letzte Periode der griechischen Spätbronzezeit, die Phase SH IIIC, sah wieder die Rückkehr zu kleineren Herrschaften, vergleichbar jenen, die am Beginn der mykenischen Epoche bestanden hatten.

---

* Die Abkürzungen von Zeitschriften und Reihen richten sich nach den vom Deutschen Archäologischen Institut verwendeten Sigeln (http://www.dainst.org/medien/de/red_Abzukuerzende_Zeitschriften.pdf; letzter Zugriff: 17. Mai 2013).

1 Schliemann 1878. Für die Publikation der Funde aus den Grabungen Schliemanns s. Karo 1930.

2 Paus. 2, 16, 5–7. Zu Erwähnungen Mykenes seit der Antike s. Lavery/French 2003, 1–5. Für die Forschungsgeschichte von Löwentor und Schatzhaus des Atreus s. Blakolmer 2010, 49–66, und Buscemi 2010, 67–86.

3 Zur Chronologie allgemein s. Shelmerdine 2008, 3–6, und Manning 2010. Für die Datierung des Endes der Bronzezeit um 1085/1080 v.Chr. s. Weninger/Jung 2009, 416 Fig. 14.

4 Zusammenfassend zu den Änderungen in der zweiten Hälfte der Frühbronzezeit Alram-Stern 2004, 522–534. S. ferner die entsprechenden Artikel über die Frühbronzezeit auf dem griechischen Festland (Pullen 2008 und Forsén 2010) und auf den Kykladen (Broodbank 2008 und Renfrew 2010) im Cambridge Companion (2008) bzw. im Oxford Handbook (2010).

5 Touchais 1980, 698f., 697 Abb. 11. Piérart/Touchais 1996, 15. Zu kretischen Vorbildern solcher Anhänger s. Reinholdt 1993, 18f.

6 Für die Grabungsberichte von Gräberrund A s. Anm. 1; für Gräberrund B s. Mylonas 1973. Weiterführende Literatur ist verzeichnet in Cavanagh/Mee 1998, 28f., 33, 43f., 50f., und in Rutter 2001, 136 mit Anm. 166. S. ferner Papazoglou-Manioudaki et al. 2009. Nafplioti 2009. Papazoglou-Manioudaki et al. 2010. Dickinson et al. 2012.

7 Für genauere Ausführungen zu Geschichte und Entwicklung der mykenischen Palaststaaten und für weiterführende Literatur s. die verschiedenen Beiträge im Cambridge Companion (2008) bzw. im Oxford Handbook (2010).

Relative Chronologie	Kalenderjahre v.Chr.
Mittelbronzezeit (Mittelhelladikum)	2100/2000–1700/1600
MH I	2100/2000–1900
MH II	1900–1800/1700
MH III	1800/1700–1700/1600
Spätbronzezeit (Späthelladikum = mykenische Epoche)	1700/1600–1100
SH I	1700/1600–1600/1500
SH IIA	1600/1500–1490/1430
SH IIB	1490/1430–1430/1390
SH IIIA	1430/1390–1300
SH IIIB	1300–1200
SH IIIC	1200–1100

Die Mittel- und Spätbronzezeit in Griechenland:
Absolute Chronologie (Shelmerdine 2008, 4–6. Voutsaki et al. 2009, 34)

Nach diesem Überblick über die Grundzüge der historischen Entwicklung werden im Folgenden Gräber und Bestattungssitten der Mittelbronzezeit[8] vorgestellt, welche die Grundlage für die späteren Entwicklungen bildeten; danach wird genauer auf die Entwicklung von Gräbern und Bestattungssitten in der mykenische Epoche eingegangen.[9] In der mittleren Bronzezeit bettete man Verstorbene v.a. in Gruben- und Kistengräbern bzw. in mehr oder weniger großen Tongefäßen zur Ruhe. Diese Gräber können sowohl Teil eines Tumulus[10] als auch Teil eines ebenen Friedhofes sein, der sich außerhalb der Siedlung erstreckte. Daneben finden sich auch Bestattungen, die im Bereich der Siedlung angelegt wurden. Ein Fundort, der alle diese Grabformen vereint, ist Asine in der Argolis. Innerhalb der Siedlung, die sich am Ende des Mittelhelladikums vom nordwestlichen Abhang des Kastraki bis zu den Ausläufern des Barbounahügels erstreckte, fand man etwa 150 Gräber, wobei das zeitliche Verhältnis von Gebäuden und Gräbern häufig nicht mehr festzustellen war.[11] Es ist aber zu vermuten, daß man die Gräber zwar innerhalb der Siedlung angelegt hat, jedoch Areale benützte, die zum Zeitpunkt des Begräbnisses brachlagen, bzw. Bestattungen im tatsächlich bewohnten Gebiet v.a. für Säuglinge und Kleinkinder reservierte.[12] Östlich der Siedlung erstreckte sich eine kleine Nekropole, in der sich verschiedene Gräber um einen Tumulus anordneten.[13]

Charakteristisch für mittelbronzezeitliche Bestattungen ist die Tatsache, daß man, gemessen an erhaltenen Funden, den Verstorbenen selten etwas mit ins Grab gab. So waren in Asine ca. 75% der Gräber beigabenlos, und auch im boiotischen Theben enthielten etwa 70% der mittelbronzezeitlichen Gräber keine Beigaben.[14] Wenn Beigaben vorgefunden werden, so handelt es sich meist um Tongefäße, die dem Essen und Trinken dienten. Seltener kommen Objekte aus Metall vor: Ringe, Nadeln, Messer und Pinzetten aus Bronze; daneben findet man auch Werkzeuge aus Obsidian und Flint sowie Spinnwirtel aus Ton. Da diese Funde nicht nur sowohl in Frauen- als auch in Männergräbern anzutreffen sind, sondern auch alle Altersklassen abdecken, kann man annehmen, daß die Entscheidung, ob jemand mit Beigaben bestattet wurde, nicht allein auf den Faktoren Geschlecht und Alter beruhte.[15] Die Tatsache, daß sich auch Kinderbestattungen mit Beigaben finden, spricht vielleicht dafür, daß sozialer Status vererbt werden konnte. Rückschlüsse auf religiöse Hintergründe und Jenseitsvorstellungen sind auf dieser Basis schwer. Helène Whittaker betonte, daß sich in agrarischen Gesellschaften, zu denen die mittelhelladische zweifellos zählte, religiöse Vorstellungen, die eng

[8] Für Zusammenfassungen des Forschungsstandes s. Cavanagh/Mee 1998, 23–39. Voutsaki 2010, 103f., 107f. Mee 2010, 282–284.

[9] Aus der großen Bibliographie zur mykenischen Gräberkunde seien hier folgende Werke genannt, die als Grundlage für weitere Lektüre dienen können: Allgemein: Cavanagh/Mee 1998. Gallou 2005. Tholoi und Tumuli: Pelon 1976. Pelon 1998. Gebaute Kammergräber: Papadimitriou 2001. Kisten- und Grubengräber sowie Gefäßbestattungen: Lewartowski 2000.

[10] Zu Tumuli und ihrer Herkunft s. Müller 1989 und Müller-Celka 2007.

[11] Frödin/Persson 1938, 115–146. Nordquist 1987, 91–106. Nordquist 1996. Nordquist 2002a. Georgousopoulou 2004.

[12] Für vergleichbare Befunde in anderen Fundorten s. Maran 1995, 70f. Milka 2010. Sarri 2010, 45–53, 199f.

[13] Dietz 1980. Dietz 1982. Voutsaki et al. 2009. Voutsaki et al. 2011.

[14] Nordquist 2002a, 24, 27. Aravantinos/Psaraki 2010, 395 Fig. 6.

[15] Nordquist 1990, 38.

mit Fruchtbarkeit und Wachstum verknüpft sind, oft auf die Verstorbenen konzentrieren.[16] Diese Annahme findet eine Bestätigung durch die v.a. in der Schachtgräberzeit häufig anzutreffende Kombination von Ausguß- und Trinkgefäßen in Gräbern, die mit Speise- und Trinkritualen verbunden werden können.[17] Auffällig ist die Anhäufung von Gefäßen in jüngeren Gräbern dieser Phase, die dahingehend interpretiert werden kann, daß gemeinsames Essen und Trinken schon zu Lebzeiten an Bedeutung gewonnen hatte[18] und/oder an den Totenfeiern mehr Personen teilnahmen als früher. Beides dürfte zutreffen: Einerseits belegen Funde in Siedlungen v.a. in der Nordostpeloponnes die Zunahme von Gefäßsets am Ende der Mittelbronzezeit, und andererseits bietet der Befund aus den beiden Schachtgräbern in Lerna in der Argolis ein starkes Indiz für die zweite Annahme: hier fand man in der Verfüllung der Gräber die Fragmente von etwa 1000 Tongefäßen und viele Tierknochen.[19] Gullög Nordquist wies darauf hin, daß diese besser ausgestatteten Gräber außerhalb der Siedlungen liegen, was ihrer Meinung nach dahingehend zu interpretieren ist, daß sich Eliten herausbildeten, die Wert auf einen räumlich getrennten Begräbnisplatz legten.[20] Ab der Mitte der Mittelbronzezeit nahmen, wie bereits erwähnt, jene Bestattungen zu, die man nicht „nur“ mit einer steigenden Zahl an Keramikgefäßen versah. Das wohl bekannteste Beispiel ist die Beisetzung eines 22–26jährigen Mannes, die in Kolonna auf Ägina im Saronischen Golf gefunden wurde.[21] Mit einem Beigabenensemble bestehend aus Diadem, Schwert, Dolch, Lanze, Rasiermesser, Pfeilen und entweder Helm oder Schwertgurt, besetzt mit Eberzahnlamellen, stellt diese Bestattung derzeit ein isoliertes Phänomen dar, das aber schon auf die extrem reichen Beigaben aus den Schachtgräberrunden von Mykene hinweist. Daneben ist auch auf dem Festland eine Zunahme besser ausgestatteter Gräber zu beobachten,[22] die schließlich in den bekannten Schachtgräbern von Mykene kulminiert. Neben der vielfältigeren Ausstattung der Toten ist eine weitere Änderung zu beobachten: während in der mittleren Bronzezeit Einzelbestattungen üblich waren, begann man in der Schachtgräberzeit in einem Grab mehrere Personen zur Ruhe zu betten, was als Zunahme der Bedeutung von Abstammung und Familie interpretiert wird.[23]

Die Schachtgräberrunde A und B von Mykene sind in ihrer Kombination von Grabtyp und Beigabenreichtum einzigartig. Ein Schachtgrab besteht aus einem namengebenden rechteckigen Schacht, auf dessen Boden der Leichnam ruht, und dessen untere Wände mit Bruchsteinmauern ausgekleidet sind. Auf diesen Bruchsteinmauern liegt eine Abdeckung aus organischem Material und/oder Steinplatten, die man mit Lehm bedeckte. Der verbleibende Schacht wurde mit Erdreich verfüllt und manchmal durch eine Stele gekennzeichnet.[24] Zwischen 54 und 73 Personen setzte man im Zeitraum zwischen MH III und SH IIA in den Schachtgräbern von Mykene bei.[25] V.a. die Bestattungen des etwas jüngeren Gräberrundes A wurden mit einer großen Zahl an Beigaben versehen: Waffen, Gefäße aus Bronze, Edelmetall[26] und Stein, Schmuck, aber auch Keramik, und nicht zuletzt die bekannten Masken, von denen jene, die Forscher nach Schliemann dem homerischen Helden Agamemnon zuschrieben, wohl die bekannteste ist.[27]

Auch wenn Gräber mit dieser außergewöhnlich großen Zahl an Beigaben bislang an keinem anderen Fundort des bronzezeitlichen Griechenland entdeckt wurden, zeigen ähnlich ausgestattete Beisetzungen aus anderen Orten der Argolis, aber auch aus der Korinthia und v.a. aus Messenien, daß es sich hier keineswegs um ein allein auf Mykene beschränktes Phänomen handelt.[28] Wenn man sich aber nun die Gräber ansieht, in denen diese Personen etwa in Messenien bestattet wurden, wird ein markanter Unterschied zu Mykene deutlich: es handelt sich nämlich nicht um Schacht-, sondern meist um Kuppelgräber (Tholoi). Kuppelgräber

[16] Whittaker 2010, 537.
[17] Nordquist 1999. Nordquist 2002a, 25–28. Nordquist 2002b. Wright 2004a, 18–25. Wright 2004b.
[18] S. dazu Wright ^{3}2000. Wright 2004c, 71, 73,76.
[19] Lindblom 2007.
[20] Nordquist 2002a, 25. Nordquist 2002b, 132f.
[21] Kilian-Dirlmeier 1997.
[22] Eine Zusammenstellung hervorgehobener Gräber der mittleren Bronzezeit bietet Kilian-Dirlmeier 1997, 83–122.
[23] Nordquist 2002a, 29 mit Anm. 27 (mit älterer Literatur). Nordquist 2002b, 133.
[24] Für die zeichnerische Rekonstruktion eines Schachtgrabes s. Mylonas 1973, 244 Abb. 28.
[25] Minoans and Mycenaeans 1999, 222, 226: 54 Bestattungen. Kilian-Dirlmeier 1986, 177 Tab. 1: 71–73 Bestattungen.
[26] Für eine Interpretation der Goldfunde aus den Schachtgräbern in religiösem Kontext s. Whittaker 2006.
[27] S. Anm. 1. Zusammenfassend zur sog. Maske des Agamemnon: Zavadil 2009, 101.
[28] Vgl. dazu Wright 1995.

wurden vornehmlich in Messenien, aber auch in anderen Landschaften wie etwa der Korinthia und am Saronischen Golf schon ab MH III nachgewiesen.[29] Ihre Herkunft ist umstritten. Zahlreiche Forscher sprachen sich für eine Verwandtschaft der festländischen Tholoi mit den kretischen Kuppelgräbern aus.[30] Gegner dieser Annahme wiesen auf die beträchtlichen Unterschiede zwischen den Tholoi Kretas und denen des Festlandes hin:[31] Die kretischen Grabbauten sind älter als jene auf dem Festland und den umgebenden Inseln und es gibt keine oder nur eine sehr geringe zeitliche Überschneidung. Auch fehlen Tholoi in Gegenden mit starkem minoischem Einfluß, wie etwa auf Kythera. In den kretischen Kuppelgräbern fanden – im Gegensatz zu den festländischen – oft Dutzende von Bestattungen statt. Die Tholoi Kretas wurden oberirdisch errichtet und weisen aus diesem Grund weder Dromos noch Tumulus auf; sie haben oft Annexbauten, die am Festland fehlen. Die festländischen Kuppelgräber hat man zum größten Teil unterirdisch errichtet, wobei aber darauf hingewiesen werden muß, daß gerade frühe Anlagen wie Tholos V in Pylos oder die Südtholos 1 in Peristeria[32] auf der Erdoberfläche erbaut wurden. Abgesehen von der Hypothese, daß die Kuppelgräber Kretas und des Festlandes in Beziehung stünden, wurde auch die Ansicht geäußert, daß sich die festländischen Tholosgräber aus den Tumuli entwickelt haben könnten.[33]

Jedenfalls dienten die Tholoi v.a. in Messenien nicht nur sozial hochrangigen Personen als Bestattungsplätze, sondern auch weniger bedeutenden Gesellschaftsschichten. Dies wird deutlich, wenn man etwa Tholos V von Pylos mit den kleinen Grabbauten von Koukounara/Gouvalari vergleicht, die sich nicht nur durch ihre Größe unterscheiden, sondern auch durch das Inventar der Beigaben.[34] Den Menschen, die man in Tholos V von Pylos beigesetzt hat, gab man Gegenstände mit ins Grab, für die Parallelen in den Schachtgräbern von Mykene zu finden sind. In deutlichem Gegensatz dazu steht die Ausstattung der Verstorbenen in Koukounara/Gouvalari: bei ihnen fand man Gefäße und Spinnwirtel aus Ton, Messer und Pinzetten aus Bronze sowie Pfeilspitzen und Perlen aus Stein.

Bemerkenswert ist, daß man die Form des Tholosgrabes mit Dromos, Stomion und runder Grabkammer bei in den anstehenden Boden gehauenen Gräbern, sog. Kammergräbern, imitiert hat.[35] Neben diesen Kammergräbern, die bis ins Detail Kuppelgräber nachahmen, kommen aber auch schon ab SH I vereinzelt Kammergräber vor, die einen annähernd rechteckigen oder ovalen Grundriß und ein beinahe flaches Dach aufweisen.[36] Neben Schachtgräbern, Tholoi und Kammergräbern entstand ein weiterer Grabtyp, der als „Built Chamber Tomb“ Eingang in die Literatur gefunden hat.[37] Unter diesem Begriff wird eine Gruppe von Grabbauten zusammengefaßt, die begehbar sind, aus Steinen errichtet wurden und keinen runden Grundriß haben sowie meist eine flache Deckung aus Steinplatten aufweisen.

Den eben genannten Gräbern ist gemeinsam, daß man die Verstorbenen in ihnen entweder auf dem Boden zur Ruhe gebettet hat oder sie in den schon aus der Mittelbronzezeit bekannten Gruben und Kisten bestattete. Es wurde demnach die traditionelle Art der Bestattung weiter praktiziert, allerdings mit der Veränderung, daß man diese vorher einzeln angelegten Gräber zu größeren architektonischen Einheiten zusammenfaßte, die mehrfach betretbar waren, und diese Grabbauten über einen langen Zeitraum für zahlreiche Bestattungen immer wieder verwendete. Bei den mittelhelladischen Tumuli handelt es sich zwar auch um öfter verwendbare Grabanlagen, der bedeutsame Unterschied besteht aber in der Tatsache, daß man unter einem Tumulus mehrere Einzelbestattungen versammelte, während man in Tholoi und Kammergräbern die einzelnen Beisetzungen in einem Raum nebeneinander vornahm.

---

[29] Messenien: Boyd 2002. Zavadil in Druck. Korinthia, Korinth: Kasimi in Druck. Kasimi in Vorbereitung. Saronischer Golf, Galatas, Tholos 3: Konsolaki-Giannopoulou 2003, 178–180. Konsolaki-Giannopoulou 2010, 72f.

[30] Hood 1960. Rutter 2005, 19. Vorsichtig zustimmend äußerte sich Pelon 1976, 442–448.

[31] Korres 1976b. Dickinson 1994, 225–227. Dickinson 2005, 53. Dickinson 2011.

[32] Pylos, Tholos V (sog. Grave-Circle, sog. Tholos Vagenas): Blegen et al. 1973, 134–176. Zavadil 2000. Boyd 2002, 147–152. Zavadil in Druck. Peristeria, Südtholos 1: Korres 1976a, 507–513. Korres 1977, 319–324. Boyd 2002, 167–175. Zavadil in Druck.

[33] Korres 1984, 147–149.

[34] Pylos, Tholos V: s. Anm. 32. Koukounara/Gouvalari, Tumulus α (Tholoi 1–10): Korres 1974, 141f. Korres 1975, 431–482. Pelon 1998, 124–128. Boyd 2002, 108–113. Zavadil in Druck.

[35] Danielidou 2000.

[36] Dickinson 1983, 60f.

[37] Papadimitriou 2001.

Mit dem Ende der Schachtgräberzeit in SH II bestattete man in Teilen der Peloponnes und in Mittelgriechenland in Tholoi und den verschiedenen Varianten von Kammergräbern. Diese Entwicklung erfuhr im Lauf von SH II noch eine deutliche Steigerung. In Mykene wurden die Schachtgräber als Bestattungsplätze der Elite durch Tholoi abgelöst: etwa zeitgleich mit dem Ende der Belegung von Gräberrund A errichtete man hier die ersten Kuppelgräber, die auf Grund ihrer Größe und z.T. auch wegen der Qualität ihrer baulichen Ausführung sicher als Bestattungsplätze einer sozial hochstehenden Schicht verstanden werden dürfen.[38] Da diese Gräber zum Zeitpunkt ihrer Erforschung ausnahmslos sehr stark gestört waren, kann man die zweifellos reiche Ausstattung der Verstorbenen nur durch Rückschlüsse von anderen, etwa gleichzeitigen, nicht so gründlich geleerten Tholosgräbern zu rekonstruieren versuchen. Als Beispiel sei hier nur das Inventar aus dem ungestörten Kistengrab der Tholos von Vaphio in Lakonien genannt.[39] Auch an Orten, an denen bis SH II keine Tholoi vorhanden waren, errichtete man nun Kuppelgräber von oft herausragender Qualität, so etwa in Tragana und Antheia in Messenien.[40]

An zahlreichen Orten entstanden in dieser Phase neue Kammergrabnekropolen. So wurde etwa in Argos die Verwendung der in der Ebene gelegenen, locker belegten alten Nekropole beendet, und ein neuer Friedhof, bestehend aus Kammergräbern, auf dem Sattel der Deiras angelegt.[41] Daß diese Entwicklung nicht auf die Argolis beschränkt war, sieht man an einer ähnlichen Entwicklung in Theben in Boiotien: auch hier wurden spätestens in SH II Gruben- und Kistengräber durch Kammergräber abgelöst.[42] Vielleicht in Mykene, mit Sicherheit jedenfalls in der Argolis, entstand in dieser Phase eine Variante des Kammergrabes, die offensichtlich Gebäude imitiert. Diese Gräber weisen nicht nur einen akkurat rechteckigen Grundriß auf, sondern sind nach oben hin von einem ebenfalls in den anstehenden Boden gehauenen Giebeldach abgeschlossen.[43] Herausragend in diesem Zusammenhang ist eines der Kammergräber in Antheia in Messenien. Hier hat man abgesehen von einer Faszie, welche den Eingang umrahmt, oberhalb des Türsturzes acht runde Scheiben in den Fels gemeißelt, die als Imitationen von Balkenköpfen zu interpretieren sind.[44] Diese Reihe setzt sich mit je einer Scheibe links und rechts am Türstock nach unten hin fort. Ähnlicher Schmuck ist sonst nur bei mit Fresken dekorierten Stomionfassaden nachgewiesen.[45] Parallelen aus der Hausarchitektur zeigt etwa das Bruchstück eines Freskos aus dem Palast von Pylos.[46]

Mit dem Beginn der Palastzeit im Lauf von SH IIIA ist eine Änderung in der Verwendung von Kuppel- und Kammergräbern zu beobachten: zahlreiche Tholoi wurden aufgegeben, und die Mehrheit der Bevölkerung wurde (v.a. ab SH IIIA2[47]) in verschieden reich ausgestatteten Kammergräbern bzw. zu einem geringen Teil auch noch in Kisten-[48] und Grubengräbern bzw. in Tumuli beigesetzt.[49] Regionale Unterschiede sind zu beobachten: so hat sich etwa in Messenien die Verwendung von Kammergräbern nie so durchgesetzt wie in anderen Landschaften des griechischen Festlandes. Die Tatsache, daß mit der Herausbildung der Paläste auch die Bestattung in den Kuppelgräbern stark eingeschränkt wurde, hat man mit dem Machtverlust der Eliten zu erklären versucht. Daneben wurden v.a. von Sofia Voutsaki auch Ursachen wirtschaftlicher Natur – nämlich die Kanalisierung des Reichtums auf die Paläste – für diese Entwicklung verantwortlich gemacht.[50]

---

[38] Wright 1995. Panagiotopoulos 2008.

[39] Tsountas 1889. Kilian-Dirlmeier 1987.

[40] Zusammenfassend zu den Fundorten (mit Angaben der relevanten älteren Literatur): Tragana: Pelon 1976, 195–197, 484f. (Nr. 15). Pelon 1998, 103–106. Boyd 2002, 131f. (Nr. 18). Zavadil in Druck. Antheia: Chatzi-Spiliopoulou 1996/97, 539f. Pelon 1998, 123f. Boyd 2002, 185 (Nr. 43). Zavadil in Druck.

[41] Piérart/Touchais 1996, 18. Deiras: Vollgraff 1904. Deshayes 1953. Deshayes 1966. Touchais et al. in Druck.

[42] Wright 2008, 148f.

[43] Zavadil 2007.

[44] Chatzi-Spiliopoulou 1998, 235, Taf. 99δ. Chatzi-Spiliopoulou 2001, 297 Anm. 37, Taf. 29.1.

[45] Für eine Sammlung gemalter Balkenköpfe auf Fassaden von Kammergräbern s. Zavadil 2007, 354 Anm. 12. Für Überlegungen zur Herkunft bemalter Stomionfassaden s. Sgouritsa 2011.

[46] Lang 1969, 139f., Taf. 78.

[47] Wright 2008, 149.

[48] So etwa in einer aus Kistengräbern bestehenden Nekropole in Iolkos in Thessalien: Theochares/Theochares 1970. Für weitere Fundorte s. Dickinson 1983, 62.

[49] Vgl. dazu die Verbreitungskarten in Cavanagh/Mee 1998, 194–196 Abb. 5.1–3, 214–216 Abb. 6.1–3.

[50] Voutsaki 1995, 62. Voutsaki 1998, 54.

Wenige Kuppelgräber hat man neu erbaut. Das bekannteste ist zweifellos das schon anfangs genannte sog. Schatzhaus des Atreus in Mykene, das mit seinem 36 m langen Dromos, einem Kammerdurchmesser von 14,5 m und seiner einstmals aufwendig gestalteten Fassade auch eines der größten und eindrucksvollsten Tholosgräber Griechenlands darstellt.[51] In diesem Zusammenhang erwähnenswert ist das erst im Jänner 2004 entdeckte Kuppelgrab von Volos/Kazanaki in Thessalien,[52] das – was bislang in der mykenischen Welt ohne Parallelen ist – auf einer Steinplatte über seinem Entlastungsdreieck sieben eingeritzte Zeichen trägt, die Linear B-Zeichen ähneln. Die Zeichen sind nach Meinung der Ausgräberinnen Vasiliki Adrimi-Sismani und Stamatia Alexandrou vielleicht auf die sieben in der Grabkammer beigesetzten Personen zu beziehen.[53]

Nach dem Fall der Paläste am Ende von SH IIIB um 1200 v.Chr. bietet sich ein verändertes Bild. Man errichtete keine großen Tholoi mehr, und auch die Neuanlage von Kammergräbern ging zurück.[54] Einzelne alte Kuppelgräber verwendete man nach einer Unterbrechung in späteren Phasen von SH IIIC neuerlich für Bestattungen, und neue, kleine Tholoi bzw. gebaute Kammergräber wurden in den Randgebieten der mykenischen Welt errichtet, so etwa in der Phokis, in Thessalien und auf Kephallonia. Bedingt durch die Aufgabe von Siedlungen fand auch die Belegung von Kammergrabnekropolen ein Ende. Dort, wo Siedlungen weiterbestanden, wurden entweder alte Kammergräber weiter- oder aber auch nach einer längeren Pause wiederverwendet,[55] bzw. neue Gräber angelegt. Daneben kam es auch zur Neugründung von Siedlungen mit zugehörigen Kammergräbern. Die am besten bekannte, in SH IIIC neu eingerichtete Kammergrabnekropole ist jene von Perati in Attika.[56] Im Westen der Peloponnes und auf Kephallonia legte man neue Kammergräber an, die insofern ungewöhnlich sind, als man in ihre Kammerböden parallele Schächte, in die man die Verstorbenen bettete, links und rechts eines „Steges“ eintiefte.[57] Abgesehen von diesen Gräbern sind neu angelegte Kammergräber in SH IIIC häufig klein und wurden oft nur noch ein bis drei Mal belegt; dies steht in krassem Gegensatz zu den älteren Anlagen, in denen man oft mehr als zehn Personen beigesetzt hatte. Gegen Ende von SH IIIC ist eine Zunahme von Bestattungen in Kistengräbern zu beobachten, was vielleicht als logische Fortsetzung dieser Entwicklung verstanden werden darf. Die regionale Varianz in dieser Phase ist mit jener am Beginn der mykenischen Epoche in der Schachtgräberzeit vergleichbar.[58]

Wie hat man sich nun den Ablauf eines Begräbnisses in einem Kammer- oder Kuppelgrab vorzustellen?[59] Auf einem nachpalastzeitlichen Krater aus Ag. Triada in Elis findet sich die Darstellung einer Prothesis, während das Fragment einer Amphore aus Kladeos/Trypes ebenfalls in Elis eine Ekphora zeigt.[60] Larnakes (tönerne Sarkophage), die man in der palastzeitlichen Kammergrabnekropole von Tanagra in Boiotien[61] gefunden hat, zeigen Prozessionen von Frauen, die klagend ihre Arme erhoben haben. Die Vorstellung, daß es sich dabei um den Leichenzug zum Grab handelt, ist zwar verlockend, aber nicht zu beweisen. Der Leichnam wurde jedenfalls zum Grab gebracht und in der Kammer entweder auf dem Boden niedergelegt oder in einem Kisten- oder Grubengrab bestattet. Die Verwendung von Larnakes und Särgen aus Holz oder Stein ist am griechischen Festland nur selten nachgewiesen.[62] Verschiedene Befunde (und auch die Darstellungen auf den Larnakes) legen nahe, daß man den Verstorbenen in Tuche wickelte, die auch mit aufgenähtem oder -geklebtem Zierat aus dünnem Goldblech geschmückt sein konnten. Um den Leichnam, der oft mit Gegenständen des persönlichen Gebrauchs ausgestattet war, stellte man mehr oder weniger Keramikgefäße auf. Danach verließ man die Grabkammer, verschloß ihren Zugang mit einer Trockenmauer oder einem Tor[63] und

[51] Zusätzlich zu der in Pelon 1976, 171–175 (Nr. 1J), genannten Literatur sei hier noch auf Como 2007 und Hiller 2009 verwiesen.
[52] Adrimi-Sismani/Alexandrou 2009. Papathanasiou 2009. Guerra et al. 2009. Adrimi-Sismani 2010.
[53] Adrimi-Sismani 2004/05, 60f. Del Freo 2007, 220. Den Hinweis auf diesen Artikel verdanke ich Jörg Weilhartner.
[54] Cavanagh/Mee 1998, 89–97. Dickinson 2006, 178–183. Deger-Jalkotzy 2008, 398f.
[55] S. dazu Cavanagh/Mee 1978.
[56] Iakovidis 1969/70.
[57] Souyoudzoglou-Haywood 1999, 48–57. Kontorli-Papadopoulou 1987, 149f.
[58] Dickinson 1983, 67. Deger-Jalkotzy 2008, 398.
[59] S. auch Cavanagh/Mee 1998, 106–116.
[60] Prothesis: Vikatou 2001. Ekphora: Vikatou 2012.
[61] Spyropoulos 1969. Spyropoulos 1970. Spyropoulos 1973. Spyropoulos 1974. Spyropoulos 1975. Vermeule 1965. Immerwahr 1995. Mee/Cavanagh 1995. Phialon/Farrugio 2005. Zur Darstellung von Sphingen auf den Larnakes s. Tournavitou 2009.
[62] Hägg/Sieurin 1982. Ergänzend s. Muhly 1996, 206–211. Tzavella-Evjen/Stultz 1997, 349. Cavanagh/Mee 1998, 67, 69, 72, 74f., 91. Mårtensson 2002.
[63] Für Überlegungen bezüglich eines Verschlusses von Kammergräbern mit Holztüren s. Moschos 2008.

dürfte noch eine Zeremonie durchgeführt haben, die ihren materiellen Niederschlag im häufigen[64] Auffinden zerbrochener Kylikes in den Dromoi gefunden hat. Vermutlich wurde noch ein Toast auf den Verstorbenen ausgebracht, und danach hat man die Trinkgefäße zerschmettert.[65] Das Zuschütten des Dromos beendete die Bestattungszeremonie. Wenn später eine neue Beisetzung anstand, hob man den Dromos mehr oder weniger weit neu aus, trug die Vermauerung des Stomions mehr oder weniger weit ab und bestattete den Leichnam in der Grabkammer.[66] Nun ist absehbar, daß bei dieser Vorgehensweise die Grabkammer früher oder später überbelegt war. Spätestens dann sammelte man die Überreste der älteren Beisetzungen und barg sie in einer zu diesem Zweck ausgehobenen Grube oder häufte sie am Kammerboden auf. In manchen Gräbern legte man besonderen Wert auf die Schädel und Langknochen, die zusammengeschlichtet wurden.[67] Was mit den Beigaben geschah, ist nicht ganz klar. Z.T. wurden sie mit den Knochen verlagert, wobei im Halbdunkel der Gräber gerade kleine Gegenstände auch am Boden liegen bleiben konnten; z.T. muß man auch von der Annahme ausgehen, daß man sie wieder aus den Gräbern entfernt hat – also nicht jedes Grab, das uns jetzt beraubt anmutet, muß auch tatsächlich beraubt worden sein.[68]

Es gibt aber auch unberaubte Gräber, in denen man entweder gar keine Bestattung oder aber keine Bestattung *in situ* angetroffen hat.[69] So enthielt etwa die Grabkammer der Tholos von Kokla[70] in der Argolis zum Zeitpunkt ihrer Ausgrabung keine Bestattung. Auf ihrem Boden, der im Zentrum Spuren eines großen Feuers zeigte, befanden sich u.a. Glasperlen und zwei Siegel, eine geschweifte Amphore und eine goldene einhenkelige Tasse.[71] Auf einer aus Bruchsteinen errichteten und mit Lehm verkleideten Bank lagen vier silberne Gefäße, und drei ineinandergestellte Silbergefäße fanden sich auf dem Boden östlich der Bank. Abgesehen davon stieß man auf drei nicht näher bestimmte Tierknochen. Die Vermauerung des Stomions war zum Zeitpunkt der Ausgrabung intakt, sie ließ aber erkennen, daß man sie mindestens dreimal (zumindest teilweise) geöffnet und wieder vermauert hatte.[72] Vor dem Stomion lagen auf dem Boden des Dromos zwei zerbrochene unbemalte Kylikes, und in der Verfüllung des Dromos fand man in 3 m Tiefe – vor dem Türsturz des vermauerten Stomions – die Skelette zweier Schafe oder Ziegen. Außerhalb der Grabkammer, in zwei Nischen in den Wänden des Dromos, fanden sich insgesamt drei beigabenlose Bestattungen *in situ*. Die Ausgräberin Katie Demakopoulou äußerte die Vermutung, daß man – vielleicht vor einer geplanten neuen Bestattung – die Verstorbenen aus der Kammer an einen anderen Ort überführt hatte.[73] Im Zuge dieser Tätigkeit wurden wohl auch die vor dem Stomion gefundenen Tiere geopfert.

Die Brandspuren verbinden die Tholos von Kokla mit zahlreichen anderen Kammer- und Tholosgräbern, in denen schon die Archäologen des 19. Jahrhunderts sowohl auf den Böden als auch an Skeletten und Funden Spuren von Feuer festgestellt hatten.[74] Besonders beeindruckend in diesem Zusammenhang ist der Befund in dem schon vorher erwähnten Kuppelgrab von Volos/Kazanaki: In der Grabkammer fand man die Überreste von sieben Personen, die gleichzeitig und nach dem Vergehen der Weichteile in der Tholos verbrannt worden waren. Die verbliebenen Knochenfragmente waren danach auf die Gräber und Gruben der

---

[64] Zur regionalen Varianz diverser Beigaben s. Cavanagh 1998, 107–110. Cavanagh/Mee 1998, 115.

[65] S. bereits Wace 1932, 131, und Blegen 1937, 237f.; ferner Whittaker 2008, 93–96. Eine Larnax aus Kammergrab 36 in Tanagra zeigt eine Trauernde sowie eine Person, die in ihrer linken Hand eine Kylix hält (Spyropoulos 1973, 21, Taf. 10β. Mee/Cavanagh 1995, 49 Abb. 9, 50). Zwischen ihnen ist ein mit einem Schachbrettmuster gefülltes Rechteck zu sehen – vielleicht die Abbildung des vermauerten Stomions?

[66] Daneben existieren auch Bestattungen im Boden bzw. in Nischen in den Wänden der Dromoi. Warum man manche Personen nicht in den Grabkammern beigesetzt hat, ist unbekannt. Vielleicht handelt es sich um Fälle, bei denen zwei Todesfälle in zeitlich knappem Abstand geschehen waren, und man die Grabkammer nicht öffnen wollte. Möglich ist aber auch die Annahme, daß es sich um Personen handelte, die eine untergeordnete Rolle gespielt hatten.

[67] So etwa in Ano Kremmydia/Kaminia, Tholos 5: Korres 1975, 504, und Koukounara/Gouvalari, Tumulus α (Tholos 9): Korres 1975, 456, Taf. 312β.

[68] S. auch Wells 1990, 126f.

[69] Cavanagh/Mee 1998, 72. Gallou 2005, 115–117, 127–129.

[70] Demakopoulou 1990.

[71] Die Tasse enthielt einige kugelige Glasperlen (Demakopoulou 1990, 119).

[72] Reste von Stufen, die an der Außenseite der Vermauerung angebracht wurden, zeigen, daß man die Kammer betreten hat, ohne die Mauer im Stomion zur Gänze abzutragen (Demakopoulou 1990, 113).

[73] Demakopoulou 1990, 123.

[74] Zusammenfassend Wells 1990, 136–138.

Tholos verteilt worden. Das Grab im Zentrum der Tholos wurde leer angetroffen.[75] Ein ähnlicher Befund von nach ihrer Verwesung verbrannten Beisetzungen stammt aus Phaia Petra nordöstlich von Thessaloniki.[76] Hier fand man in mehreren rechteckigen Periboloi mit Steinschüttungen v.a. Körperbestattungen, aber abgesehen von einer Urnenbeisetzung auch drei nach dem Vergehen der Weichteile teilweise verbrannte bzw. verkohlte Bestattungen.[77] Solche Befunde werden mit Reinigungsritualen in Verbindung gebracht – sei es, daß man an eine religiös motivierte Purifikation des Grabes dachte oder, etwas profaner, an die Beseitigung unangenehmer Gerüche.[78]

Die Spuren von Feuer in Gräbern werfen die Frage nach der Verwendung und Verbreitung von Brandbestattungen auf. Die Tatsache, daß bislang ausschließlich auf Körperbestattungen eingegangen wurde, mag den Eindruck erweckt haben, daß die Menschen der Spätbronzezeit am griechischen Festland auf Kremationen verzichteten. Dieser Eindruck täuscht – die Verbrennung von Toten ist belegt, wenn auch selten: schon aus der ausgehenden Mittelbronzezeit kennt man eine isolierte Brandbestattung in Argos.[79] Vielleicht schon in SH I bzw. SH II, mit Sicherheit aber in die Phasen SH IIIB–C datieren Brandbestattungen in Kammergräbern in Theben in Boiotien.[80] Aus den Phasen SH IIIA und B kennt man weitere vereinzelte Beisetzungen des Leichenbrandes in Tongefäßen aus je einem Kammergrab in Brauron in Attika und Selinia auf Salamis und vielleicht auch in Prosymna in der Argolis.[81] Leichenbrandschüttungen sind nach den Angaben der Ausgräber Antonis Keramopoullos bzw. Georgios Korres und Spyridon Marinatos im bereits erwähnten Theben und vielleicht auch in Tholos 2 in Tragana[82] in Messenien nachgewiesen.

Erst ab SH IIIC, mit dem Beginn der Nachpalastzeit, fanden Brandbestattungen eine deutlich weitere Verbreitung. Am bekanntesten ist die schon erwähnte Kammergrabnekropole in Perati in Attika, aber auch in der Achaia und in Mittelgriechenland hat man Kremationen in Kammergräbern nachgewiesen.[83] Die Befunde in Perati, wo Spyridon Iakovidis unter etwa 450 Beisetzungen 18 Brandbestattungen fand, lassen keinerlei Regeln bezüglich Geschlecht, Alter, Ausstattung und Deponierungsort erkennen. – Einen Sonderfall stellt die Argolis dar, wo man gegen Ende von SH IIIC angelegte Tumuli mit Urnen- und/oder Körperbestattungen in Argos und in der unmittelbaren Umgebung von Mykene, in Monastiraki/Chania, erforscht hat.[84] Diese Urnenbestattungen unterscheiden sich in einigen Details von den älteren (1. die Urnen wurden mit kleinen offenen Gefäßen abgedeckt; 2. die Überreste des Scheiterhaufens hat man rund um die Urne verstreut; 3. Beigaben sind sehr selten) und wurden von Reinhard Jung mit Vorbehalten mit italischen Einflüssen in Zusammenhang gebracht.[85]

Die Herkunft der Brandbestattungssitte ist kaum zu erklären. Kremationen sind am griechischen Festland bereits ab dem Mesolithikum belegt.[86] In der mittleren Bronzezeit sowie in den meisten Phasen der Spätbronzezeit kommen sie nur sporadisch vor. Ihre Zunahme in der Nachpalastzeit wird, wie bereits erwähnt, mit den vermehrten Kontakten sowohl zum östlichen Mittelmeerraum wie auch nach Italien erklärt.[87] Die Tatsache, daß Inhumationen und Brandbestattungen gleichzeitig verwendet wurden, spricht dafür, daß von Seiten der Religion und des Rituals keine Einwände gegen die Verbrennung von Toten bestanden haben dürften. Diese Annahme findet auch in der identischen Beigabenausstattung beider Varianten eine Unterstützung. Die Sitte der Sekundärbestattungen legt nahe, daß nach dem Vergehen der Weichteile der Übergang in

---

[75] Adrimi-Sismani/Alexandrou 2009. Papathanasiou 2009.
[76] Zusammenfassend Jung 2007, 221f. Valla et al. 2013.
[77] Triantaphyllou 2002, 167. Valla et al. 2013.
[78] Zusammenfassend Mylonas 1951, 90–96, und Jung 2007, 216 mit Anm. 8.
[79] Daux 1968, 1037–1039.
[80] Tzavella-Evjen/Stultz 1997. Theben/Kolonaki, Kammergrab 16: Keramopoullos 1917, 163f.
[81] Brauron: Lazaridis 1966, 99. Zur Datierung s. Benzi 1975, 340–354, bes. 349f. Salamis: Tzavella-Evjen 1992, 70f. Prosymna: Blegen 1937, 143, 242.
[82] Marinatos 1955, 252f. Marinatos 1961, 237. Korres 1988, 41.
[83] Cavanagh/Mee 1998, 93f. Jung 2007, 217f.
[84] Argos: Piteros 2001. Monastiraki/Chania: Hägg 1987, 211. Palaiologou 2013. Für eine Diskussion der Befunde s. auch Jung 2007, 226–229.
[85] S. Anm. 84.
[86] Cullen/Cook 1991. Cullen 1995. Für neolithische Brandbestattungen s. Alram-Stern 1996, 112–115. Cavanagh/Mee 1998, 8f.
[87] S. Anm. 84.

die Welt der Toten als vollzogen betrachtet wurde – insofern bietet die Kremation gewissermaßen eine Beschleunigung dieses Übertritts von einer Welt in die andere.

LITERATUR

Adrimi-Sismani, V.
2004/05 Myc tholos tomb at Kazanaki, in: ARepLond 51, 59–61
2010 Seals and jewellery from Ancient Iolkos, in: W. Müller (Hg.), Die Bedeutung der minoischen und mykenischen Glyptik. VI. Internationales Siegel-Symposium aus Anlass des 50jährigen Bestehens des CMS, Marburg, 9.–12. Oktober 2008 (CMS Beiheft 8), Mainz, 37–55

Adrimi-Sismani, V./Alexandrou, S.
2009 Μυκηναϊκός θολωτός τάφος στη θέση Καζανάκι, in: A. Mazarakis Ainian (Hg.), Αρχαιολογικό Έργο Θεσσαλίας και Στερεάς Ελλάδας 2. Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης, Βόλος 16.3.–19.3.2006, Volos, Bd. 1, 133–149

Alram-Stern, E.
1996 Die Ägäische Frühzeit. 2. Serie. Forschungsbericht 1975–1993. 1. Band. Das Neolithikum in Griechenland mit Ausnahme von Kreta und Zypern (Veröffentlichungen der Mykenischen Kommission 16), Wien
2004 Die Ägäische Frühzeit. 2. Serie. Forschungsbericht 1975–2002. 2. Band. Die Frühbronzezeit in Griechenland mit Ausnahme von Kreta (Veröffentlichungen der Mykenischen Kommission 21), Wien

Aravantinos, V./Psaraki, K.
2010 The Middle Helladic cemeteries of Thebes. General review and remarks in the light of new investigations and finds, in: A. Philippa-Touchais et al. (Hg.), Mesohelladika. La Grèce continentale au Bronze Moyen. The Greek Mainland in the Middle Bronze Age. Μεσοελλαδικά. Η ηπειρωτική Ελλάδα στη Μέση εποχή του Χαλκού. Actes du colloque international organisé par l'École française d'Athènes, en collaboration avec l'American School of Classical Studies at Athens et le Netherlands Institute in Athens, Athènes, 8–12 mars 2006 (BCH Suppl. 52), Athen, 377–395

Benzi, M.
1975 Ceramica micenea in Attica (Testi e documenti per lo studio dell'antichità 50), Mailand

Blakolmer, F.
2010 Images and perceptions of the Lion Gate relief at Mycenae during the 19th century, in: F. Buscemi (Hg.), Cogitata tradere posteris. Figurazione dell'architettura antica nell'ottocento. The representation of ancient architecture in the XIXth century. Atti della Giornata Internazionale di Studio *La documentazione grafica dei monumenti antichi nell'Ottocento. Tra tecniche e ideologia (Catania, 25 novembre 2009)*. Proceedings of the International Conference *The drawing of ancient monuments in the XIXth century. Between technics and ideology (Catania, 25th November 2009)*, Rom, 49–66

Blegen, C.W.
1937 Prosymna. The Helladic settlement preceding the Argive Heraeum, Cambridge

Blegen, C.W. et al.
1973 The Palace of Nestor at Pylos in western Messenia III. Acropolis and Lower Town. Tholoi, grave circle, and chamber tombs. Discoveries outside the citadel, Princeton

Boyd, M.J.
2002 Middle Helladic and Early Mycenaean mortuary practices in the southern and western Peloponnese (BARIntSer 1009), Oxford

Broodbank, C.
2008 The Early Bronze Age in the Cyclades, in: Cambridge Companion 2008, 47–76

Buscemi, F.
2010 Il cd. Tesoro di Atreo a Micene. Prime indagini e restituzioni inedite, in: F. Buscemi (Hg.), Cogitata tradere posteris. Figurazione dell'architettura antica nell'ottocento. The representation of ancient architecture in the XIXth century. Atti della Giornata Internazionale di Studio *La documentazione grafica dei monumenti antichi nell'Ottocento. Tra tecniche e ideologia (Catania, 25 novembre 2009)*. Proceedings of the International Conference *The drawing of ancient monuments in the XIXth century. Between technics and ideology (Catania, 25th November 2009)*, Rom, 67–86

Cambridge Companion
2008 C.W. Shelmerdine (Hg.), The Cambridge companion to the Aegean Bronze Age, Cambridge

Cavanagh, W.
1998 Innovation, conservatism and variation in Mycenaean funerary ritual, in: K. Branigan (Hg.), Cemetery and society in the Aegean Bronze Age (Sheffield Studies in Aegean Archaeology 1), Sheffield, 103–114

Cavanagh, W./Mee, C.
1978 The re-use of earlier tombs in the LH IIIC period, in: BSA 73, 31–44
1998 A private place: Death in prehistoric Greece (SIMA 125), Jonsered

Chatzi-Spiliopoulou, G.
1996/97 Μυκηναϊκή Μεσσηνία. Το πρόσφατο έργο της Ζ' Αρχαιολογικής Εφορείας, in: Πρακτικά του Ε' Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών (Argos – Nauplion, 6.–10.9.1995), Athen, Bd. 2, 534–556
1998 Ελληνικά Ανθείας, in: ArchDelt 53, [2004], B'1, 235f.
2001 Ο 6ος θαλαμωτός τάφος των Ελληνικών Ανθείας στη Μεσσηνία, in: V. Mitsopoulos-Leon (Hg.), Forschungen in der Peloponnes. Akten des Symposiums anläßlich der Feier „100 Jahre Österreichisches Archäologisches Institut Athen", Athen 5.3.–7.3.1998 (ÖAI Sonderschriften 38), Athen, 285–298

Como, M.T.
2007 L'architettura delle „tholoi" micenee. Aspetti costruttivi e statici (Quaderni della ricerca scientifica, Serie Beni Culturali 10), Neapel

Cullen, T.
1995 Mesolithic mortuary ritual at Franchthi Cave, Greece, in: Antiquity 69, 270–289

Cullen, T./Cook, D.C.
1991 Mesolithic cremation at Franchthi Cave, Greece: evidence and implications, in: AJA 95, 305

Danielidou, D.
2000 Ο θαλαμωτός τάφος 84 των Μυκηνών, in: AEphem 139, 161–178

Daux, G.
1968 Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1967, in: BCH 92, 711–1136

Deger-Jalkotzy, S.
2008 Decline, destruction, aftermath, in: Cambridge Companion 2008, 387–415

Demakopoulou, K.
1990 The burial ritual in the tholos tomb at Kokla, Argolis, in: R. Hägg/G.C. Nordquist (Hg.), Celebrations of death and divinity in the Bronze Age Argolid. Proceedings of the sixth international symposium at the Swedish Institute at Athens, 11–13 June, 1988 (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen 4°, XL), Stockholm, 113–123

Deshayes, J.
1953 Les vases mycéniens de la Deiras (Argos), in: BCH 77, 59–89
1966 Argos. Les fouilles de la Deiras (École française d'Athènes, Études Péloponnésiennes 4), Paris

Dickinson, O.T.P.K.
1983 Cist graves and chamber tombs, in: BSA 78, 55–67
1994 The Aegean Bronze Age, Cambridge
2005 Response to Jeremy B. Rutter, „Southern triangles revisited: Lakonia, Messenia, and Crete in the 14th–12th centuries BC", in: A.L. D'Agata et al. (Hg.), Ariadne's threads. Connections between Crete and the Greek mainland in Late Minoan III (LM IIIA2 to LM IIIC). Proceedings of the international workshop held at Athens, Scuola Archeologica Italiana 5–6 April 2003 (Tripodes 3), Athen, 51–58
2006 The Aegean from Bronze Age to Iron Age. Continuitiy and change between the twelfth and eighth centuries BC, London
2011 The origin of the Mycenaean tholos tomb again, in: M. Andreadaki-Vlasaki/E. Papadopoulou (Hg.), Πεπραγμένα Ι' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου (Χανιά, 1–8 Οκτοβρίου 2006), Chania, Bd. A2, 583–589

Dickinson, O.T.P.K. et al.
2012 Mycenae revisited part 4: Assessing the new data, in: BSA 107, 1–28

Dietz, S.
1980 Asine II. Results of the excavations east of the Acropolis 1970–1974, Fasc. 2: The Middle Helladic cemetery, the Middle Helladic and early Mycenaean deposits (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen, 4°, XXIV:2), Stockholm
1982 Asine II. Results of the excavations east of the Acropolis 1970–1974, Fasc. 1: General stratigraphical analysis and architectural remains (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen, 4°, XXIV:1), Stockholm

Forsén, J.
2010 Early Bronze Age: Mainland Greece, in: Oxford Handbook 2010, 53–65

del Freo, M.
2007 Rapport 2001–2005 sur les textes en écriture hiéroglyphique crétoise, en linéaire A et en linéaire B, in: A. Sacconi et al. (Hg.), Colloquium Romanum. Atti del XII colloquio internazionale di Micenologia, Roma, 20–25 Febbraio 2006 (Pasiphae 1), Pisa/Rom, 199–222

Frödin, O./Persson, A.W.
1938 Asine. Results of the Swedish excavations 1922–1930, Stockholm

Gallou, C.
2005 The Mycenaean cult of the dead (BARIntSer 1372), Oxford

Georgousopoulou, T.
2004 Simplicity vs. complexity: social relationships and the MH I community of Asine, in: Sheffield Studies in Aegean Archaeology 6, 207–213

Guerra, M.F. et al.
2009 L'origine de l'or de la tombe mycénienne de Kasanaki, in: A. Mazarakis Ainian (Hg.), Αρχαιολογικό Έργο Θεσσαλίας και Στερεάς Ελλάδας 2. Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης, Βόλος 16.3.–19.3.2006, Volos, Bd. 1, 681–694

Hägg, R.
1987 Submycenaean cremation burials in the Argolid?, in: R. Laffineur (Hg.), Thanatos. Les coutumes funéraires en Égée à l'Age du Bronze. Actes du colloque de Liège, 21–23 avril 1986 (Aegaeum 1), Liège, 207–212

Hägg, R./Sieurin, F.
1982 On the origin of the wooden coffin in Late Bronze Age Greece, in: BSA 77, 177–186

Hiller, S.
2009 The facade of the so-called „Treasury of Atreus" at Mycenae. Reflections on the iconography of the ornamental and figural reliefs, in: D. Danielidou (Hg.), Δώρον. Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Σπύρο Ιακωβίδη (Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον έρευνης της αρχαιότητος, σειρά μονογραφίων 6), Athen, 291–308

Hood, S.F.
1960 Tholos tombs of the Aegean, in: Antiquity 34, 166–176

Iakovidis, S.E.
1969/70 Περατή. Το νεκροταφείον (Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας 67), Athen

Immerwahr, S.
1995 Death and the Tanagra larnakes, in: J.B. Carter/S.P. Morris (Hg.), The ages of Homer. A tribute to Emily Townsend Vermeule, Austin, 109–121

Jung, R.
2007 „Δώς μου φωτιά." Woher kamen die Brandbestattungsriten der spätbronzezeitlichen Ägäis?, in: I. Galanaki et al. (Hg.), Between the Aegean and Baltic Seas. Prehistory across borders. Proceedings of the international conference „Bronze and Early Iron Age interconnections and contemporary developments between the Aegean and the regions of the Balkan peninsula, Central and Northern Europe", University of Zagreb, 11–14 April 2005 (Aegaeum 27), Liège/Austin, 215–230

Karo, G.
1930 Die Schachtgräber von Mykenai, München

Kasimi, P.
in Druck The Mycenaean cemeteries of northeastern Corinthia and the early tholos tomb at Ancient Corinth, in: A.-L. Schallin/I. Tournavitou (Hg.) Mycenaeans up to date: the archaeology of the NE Peloponnese – current concepts and new directions (Conference organised by the Swedish Institute at Athens, Athens, 10th–14th November 2010)
in Vorbereitung Ένας πρώιμος θολωτός μυκηναϊκός τάφος στην Αρχαία Κόρινθο, in: Corinthia and the northeast Peloponnesus: Topography and history from prehistoric times until the end of antiquitiy, organized by the LZ' Ephorate of Prehistoric and Classical Antiquities, 26–29 March 2009, Loutraki)

Keramopoullos, A.D.
1917 Θηβαϊκά, in: ADelt 3

Kilian-Dirlmeier, I.
1986 Beobachtungen zu den Schachtgräbern von Mykenai und zu den Schmuckbeigaben mykenischer Männergräber. Untersuchungen zur Sozialstruktur in späthelladischer Zeit, in: JbRGZM 33, 159–198
1987 Das Kuppelgrab von Vapheio: Die Beigabenausstattung in der Steinkiste. Untersuchungen zur Sozialstruktur in späthelladischer Zeit, in: JbRGZM 34, 197–212
1997 Das mittelbronzezeitliche Schachtgrab von Ägina (Kataloge vor- und frühgeschichtlicher Altertümer 27 = Alt-Ägina IV,3), Mainz

Konsolaki-Giannopoulou, E.
2003 Η Μαγούλα στον Γαλατά της Τροιζηνίας. Ένα νέο ΜΕ-ΥΕ κέντρο στον Σαρωνικό, in: E. Konsolaki-Giannopoulou (Hg.), Αργοσαρωνικός. Πρακτικά 1ου διεθνούς συνεδρίου ιστορίας και αρχαιολογίας του Αργοσαρωνικού, Πόρος, 26–29 Ιουνίου 1998, τομ. Α': Η προϊστορική περίοδος, Athen, 159–228
2010 The Middle Helladic establishment at Megali Magoula, Galatas (Troizinia), in: A. Philippa-Touchais et al. (Hg.), Mesohelladika. La Grèce continentale au Bronze Moyen. The Greek Mainland in the Middle Bronze Age. Μεσοελλαδικά. Η ηπειρωτική Ελλάδα στη Μέση εποχή του Χαλκού. Actes du colloque international organisé par l'École française d'Athènes, en collaboration avec l'American School of Classical Studies at Athens et le Netherlands Institute in Athens, Athènes, 8–12 mars 2006 (BCH Suppl. 52), Athen, 67–76

Kontorli-Papadopoulou, L.
1987 Some aspects concerning local pecularities of the Mycenaean chamber tombs, in: R. Laffineur (Hg.), Thanatos. Les coutumes funéraires en Égée à l'Age du Bronze. Actes du colloque de Liège, 21–23 avril 1986 (Aegaeum 1), Liège, 145–160

Korres, G.S.
1974 Ανασκαφαί Πύλου, in: Prakt [1976], 139–162
1975 Ανασκαφαί Πύλου, in: Prakt [1977], 428–514

1976a Ανασκαφαί εν Περιστεριά, Πύλου, in: Prakt [1979], 469–550
1976b Τύμβοι, θόλοι και ταφικοί κύκλοι της Μεσσηνίας (Ο ταφικός κύκλος Α εις Γουβαλάρη Κουκουνάρας), in: Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών, Bd. 2, (Πελοποννησιακά 6), Athen, 337–369
1977 Ανασκαφαί εν Περιστεριά, in: Prakt [1980], 296–356
1984 The relations between Crete and Messenia in the late Middle Helladic and early Late Helladic period, in: R. Hägg/N. Marinatos (Hg.), The Minoan thalassocracy. Myth and reality. Proceedings of the third international symposium at the Swedish Institute in Athens, 31 May – 5 June, 1982 (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen, 4°, XXXII), Stockholm, 141–152
1988 Εργασίαι ανά την Πυλίαν και Τριφυλίαν, in: Prakt [1991], 37–42

Lang, M.L.
1969 The Palace of Nestor at Pylos in western Messenia II. The frescoes, Princeton

Lavery, J./French, E.B.
2003 Early accounts of Mycenae, in: Archaeological Atlas of Mycenae (The Archaeological Society of Athens Library 229), Athen, 1–5

Lazaridis, D.
1966 4. Ανασκαφή μυκηναϊκόν τάφων εις Λαπούτσι Βραυρώνος, in: ADelt 21, [1968], 98–100

Lewartowski, K.
2000 Late Helladic simple graves. A study of Mycenaean burial customs (BARIntSer 878), Oxford

Lindblom, M.
2007 Early Mycenaean mortuary meals at Lerna VI with special emphasis on their Aeginetan components, in: F. Felten et al. (Hg.), Middle Helladic pottery and synchronisms. Proceedings of the international workshop held at Salzburg, October 31st – November 2nd, 2004 (ed. (Österreichische Akademie der Wissenschaften Denkschriften der Gesamtakademie 42 = Contributions to the chronology of the Eastern Mediterranean 14 = Ägina – Kolonna, Forschungen und Ergebnisse 1), Wien, 115–135

Manning, S.W.
2010 Chronology and terminology, in: Oxford Handbook 2010, 11–28

Maran, J.
1995 Structural changes in the pattern of settlement during the Shaft Grave period on the Greek mainland, in: R. Laffineur/W.-D. Niemeier (Hg.), Politeia. Society and state in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th international Aegean conference/5e Rencontre égéenne internationale, University of Heidelberg, Archäologisches Institut, 10–13 April 1994 (Aegaeum 12), Bd. 1, Liège/Austin, 67–72

Marinatos, S.
1955 Ανασκαφαί εν Πύλω, in: Prakt [1960], 249–255
1961 Die messenischen Grabungen und das Problem des homerischen Pylos, in: AnzWien 98, 235–248

Mårtensson, L.
2002 Traces of boxes: linings of wooden boxes in Helladic tombs, in: B. Wells (Hg.), New research on old material from Asine and Berbati in celebration of the fiftieth anniversary of the Swedish Institute at Athens (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen, 8°, XVII), Stockholm, 43–48

Mee, C.
2010 Death and burial, in: Oxford Handbook 2010, 277–290

Mee, C./Cavanagh, W.
1995 Mourning before and after the Darke Age, in: C. Morris (Hg.), Klados. Essays in honour of J.N. Coldstream (BICS Suppl. 63), London, 45–61

Milka, E.
2010 Burials upon the ruins of abandoned houses in the Middle Helladic Argolid, in: A. Philippa-Touchais et al. (Hg.), Mesohelladika. La Grèce continentale au Bronze Moyen. The Greek Mainland in the Middle Bronze Age. Μεσοελλαδικά. Η ηπειρωτική Ελλάδα στη Μέση εποχή του Χαλκού. Actes du colloque international organisé par l'École française d'Athènes, en collaboration avec l'American School of Classical Studies at Athens et le Netherlands Institute in Athens, Athènes, 8–12 mars 2006 (BCH Suppl. 52), Athen, 347–355

Minoans and Mycenaeans
1999 Y. Tzedakis/H. Martlew (Hg.), Minoans and Mycenaeans. Flavours of their time. National Archaeological Museum, 12 July – 27 November 1999, Athen

Moschos, I.
2008 Holztüren an mykenischen Kammergräbern, in: AM 123, 97–150

Muhly, P.
1996 Furniture from the shaft graves: the occurence of wood in Aegean burials of the Bronze Age, in: BSA 91, 197–211

Müller, S.
1989 Les tumuli helladiques: Où? Quand? Comment?, in: BCH 113, 1–42

Müller-Celka, S.
2007 L'origine balkanique des tumuli helladiques (HA–HM): réflexions sur l'état de la question, in: I. Galanaki et al. (Hg.), Between the Aegean and Baltic Seas. Prehistory across borders. Proceedings of the international conference „Bronze and Early Iron Age interconnections and contemporary developments between the Aegean and the regions of the Balkan peninsula, Central and Northern Europe", University of Zagreb, 11–14 April 2005 (Aegaeum 27), Liège/Austin, 175–190

Mylonas, G.E.
1951 The cult of the dead in Helladic times, in: G.E. Mylonas/D. Raymond (Hg.), Studies presented to David Moore Robinson on his seventieth birthday, Bd. 1., St. Louis, 64–105
1973 Ο ταφικός κύκλος Β των Μυκηνών (Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας 73), Athen

Nafplioti, A.
2009 Mycenae revisited part 2. Exploring the local versus non-local geographical origin of the individuals from Grave Circle A: Evidence from strontium isotope ratio ($^{87}Sr/^{86}Sr$) analysis, in: BSA 104, 279–291

Nordquist, G.C.
1987 A Middle Helladic village. Asine in the Argolid (Boreas. Uppsala studies in ancient Mediterranean and Near Eastern civilizations 16), Uppsala
1990 Middle Helladic burial rites: some speculations, in: R. Hägg/G.C. Nordquist (Hg.), Celebrations of death and divinity in the Bronze Age Argolid. Proceedings of the sixth international symposium at the Swedish Institute at Athens, 11–13 June, 1988 (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen 4°, XL), Stockholm, 35–41
1996 New information on old graves, in: R. Hägg et al. (Hg.), Asine III. Supplementary studies on the Swedish excavations 1922–1930, Fasc. 1 (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen, 4°, XLV:1), Stockholm, 19–38
1999 Pairing of pots in the Middle Helladic period, in: P.P. Betancourt et al. (Hg.), Meletemata: Studies in Aegean archaeology presented to Malcolm H. Wiener as He enters His 65th year (Aegaeum 20), Bd. 2, Liège/Austin, 569–573
2002a Intra- and extramural, single and collective, burials in the Middle and Late Helladic periods, in: B. Wells (Hg.), New research on old material from Asine and Berbati in celebration of the fiftieth anniversary of the Swedish Institute at Athens (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen, 8°, XVII), Stockholm, 22–29
2002b Pots, prestige and people. Symbolic action in Middle Helladic burials, in: OpAth 27, 119–135

Oxford Handbook
2010 E.H. Cline (Hg.), The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean (ca. 3000–1000 BC), Oxford

Palaiologou, E.
2013 Late Helladic IIIC cremation burials at Chania of Mycenae, in: M. Lochner/F. Ruppenstein (Hg.), Brandbestattungen von der mittleren Donau bis zur Ägäis zwischen 1300 und 750 v.Chr. Akten des internationalen Symposiums an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, 11.–12. Februar 2010. Cremation burials in the region between the Middle Danube and the Aegean, 1300–750 BC. Proceedings of the international symposium held at the Austrian Academy of Sciences at Vienna, February 11th–12th, 2010 (DenkschrWien 448; zugl. MPrähistKommWien 77; zugl. Veröffentlichungen der Mykenischen Kommission 32), Wien, 249–279

Panagiotopoulos, D.
2008 SEMATA – Zur Lage und Semantik monumentaler Grabbauten in Mykene, in: C. Kümmel et al. (Hg.), Körperinszenierung – Objektsammlung – Monumentalisierung: Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften. Archäologische Quellen in kulturwissenschaftlicher Perspektive (Tübinger Archäologische Taschenbücher 6), Münster/New York/München/Berlin, 107–123

Papadimitriou, N.
2001 Built chamber tombs of Middle and Late Bronze Age date in mainland Greece and the islands (BARIntSer 926), Oxford

Papathanasiou, A.
2009 Το ανθροπολογικό οστεολογικό υλικό από τον Μυκηναϊκό θολωτό τάφο στη θέση Καζανάκι Βόλου, in: A. Mazarakis Ainian (Hg.), Αρχαιολογικό Έργο Θεσσαλίας και Στερεάς Ελλάδας 2. Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης, Βόλος 16.3.–19.3.2006, Volos, Bd. 1, 151–161

Papazoglou-Manioudaki, L. et al.
2009 Mycenae revisited part 1. The human remains from Grave Circle A: Stamatakis, Schliemann and two new faces from Shaft Grave VI, in: BSA 104, 233–277
2010 Mycenae revisited part 3. The human remains from Grave Circle A at Mycenae. Behind the masks: A study of the bones of Shaft Graves I–V, in: BSA 105, 157–224

Pelon, O.
1976 Tholoi, tumuli et cercles funéraires. Recherches sur les monuments funéraires de plan circulaire dans l'Égée de l'âge du Bronze (III^e et II^e millénaires av. J.-C.) (BEFAR 229), Athen/Paris
1998 Les tombes circulaires dans l'Égée à l'Âge du Bronze: État des recherches sur les tombes à tholos, in: TOPOI 8, 95–158

Phialon, L./Farrugio, S.
2005 Réflexions sur l'usage des larnakes et cercueils en Grèce mycénienne, in: RA 40, 227–254

Piérart, M./Touchais, G.
1996 Argos. Une ville grecque de 6000 ans, Paris

Piteros, C.
2001 Ταφές και τεφροδόχα αγγεία τύμβου της ΥΕ ΙΙΙΓ στο Άργος, in: N.C. Stambolidis (Hg.), Πρακτικά του συμποσίου „Καύσεις στην εποχή του Χαλκού και την πρωιμή εποχή του Σιδήρου“, Ρόδος, 29 Απριλίου – 2 Μαΐου 1999, Athen, 99–120

Pullen, D.
2008 The Early Bronze Age in Greece, in: Cambridge Companion 2008, 19–46

Reinholdt, C.
1993 Der Thyreatis-Hortfund in Berlin. Untersuchungen zum vormykenischen Edelmetallschmuck in Griechenland, in: JdI 108, 1–41

Renfrew, C.
2010 Early Bronze Age: Cyclades, in: Oxford Handbook 2010, 83–95

Rutter, J.B.
2001 Review of Aegean prehistory II: The prepalatial Bronze Age of the southern and central Greek mainland, in: T. Cullen (Hg.), Aegean prehistory. A review (AJA Suppl. 1), Boston, 95–147
2005 Southern triangles revisited: Lakonia, Messenia, and Crete in the 14th–12th centuries BC, in: A.L. D'Agata et al. (Hg.), Ariadne's threads. Connections between Crete and the Greek mainland in Late Minoan III (LM IIIA2 to LM IIIC). Proceedings of the international workshop held at Athens, Scuola Archeologica Italiana 5–6 April 2003 (Tripodes 3), Athen, 17–50

Sarri, K.
2010 Orchomenos IV. Orchomenos in der mittleren Bronzezeit (AbhMünchen N. F. 135), München

Schliemann, H.
1878 Mykenae. Bericht über meine Forschungen und Entdeckungen in Mykenae und Tiryns, Leipzig

Sgouritsa, N.
2011 Remarks on the use of plaster in tholos tombs at Mycenae: hypotheses on the origin of the painted decoration of tombs in Mainland Greece, in: H. Cavanagh/W. Cavanagh/J. Roy (Hg.), Honouring the dead in the Peloponnese. Proceedings of the conference held at Sparta 23–25 April 2009, o. O. o. J. (2011), 737–754 (CSPS Online Publication 2, prepared by S. Farnham) (http://www.nottingham.ac.uk/csps/open-source/hounouring-the-dead.aspx; letzter Zugriff: 17. Mai 2013)

Shelmerdine, C.W.
2008 1: Background, sources, and methods, in: Cambridge Companion 2008, 1–18

Souyoudzoglou-Haywood, C.
1999 The Ionian Islands in the Bronze Age and Early Iron Age 3000–800 BC, Liverpool

Spyropoulos, T.G.
1969 Ανασκαφή μυκηναϊκού νεκροταφείου Τανάγρας, in: Prakt [1971], 5–15
1970 Ανασκαφή εις το μυκηναϊκόν νεκροταφείον της Τανάγρας, in: AAA 3, 184–197
1973 Ανασκαφή μυκηναϊκής Τανάγρας, in: Prakt [1975], 11–21
1974 Ανασκαφή μυκηναϊκής Τανάγρας, in: Prakt [1976], 9–33
1975 Ανασκαφή μυκηναϊκής Τανάγρας, in: Prakt [1977], 415–427

Theochares, D.R./Theochares, M.
1970 Εκ του νεκροταφείου της Ιωλκού, in: AAA 3, 198–203

Touchais, G.
1980 Rapports sur les travaux de l'École française en Grèce en 1979. Argos. III. Aspis, in: BCH 104, 697–699

Touchais, G. et al.
in Druck Deiras, Argos: reassessing the chronology and importance of the Mycenaean cemetery based on unpublished finds from W. Vollgraff's excavations, in: A.-L. Schallin/I. Tournavitou (Hg.), Mycenaeans up to date: the archaeology of the NE Peloponnese – current concepts and new directions (Conference organised by the Swedish Institute at Athens, Athens, 10th–14th November 2010)

Tournavitou, I.
2009 Ζώα, άνθρωποι και θάνατος. Ο ρόλος των ζώων στις ταφικές λάρνακες της Τανάγρας: η περίπτωση της σφίγγας, in: A. Mazarakis Ainian (Hg.), Αρχαιολογικό Έργο Θεσσαλίας και Στερεάς Ελλάδας 2. Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης, Βόλος 16.3.–19.3.2006, Volos, Bd. 2, 881–895

Triantaphyllou, S.
2002 Αποτελέσματα της μελέτης του σκελετικού υλικού Φαιάς Πέτρας Σιδηροκάστρου, in: AErgoMak 16, 165–170

Tsountas, C.
1889 Έρευναι εν τή Λακωνική και ο τάφος του Βαφειού, in: AEphem 3, 129–172

Tzavella-Evjen, H.
1992 A Mycenaean tomb near Selinia at Salamis, in: AEphem 131, 67–93

Tzavella-Evjen, H./Stultz, J.
1997 Reexamination of the Mycenaean cemeteries in Thebes: taphonomic observations and pottery classification, in: AJA 101, 348f.

Valla, M. et al.
2013 Handling of death at the end of the Late Bronze Age: the case of Faia Petra, 13th c. BC, Eastern Macedonia, Greece, in: M. Lochner/F. Ruppenstein (Hg.), Brandbestattungen von der mittleren Donau bis zur Ägäis zwischen 1300 und 750 v.Chr. Akten des internationalen Symposiums an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, 11.–12. Februar 2010. Cremation burials in the region between the Middle Danube and the Aegean, 1300–750 BC. Proceedings of the international symposium held at the Austrian Academy of Sciences at Vienna, February 11th–12th, 2010 (DenkschrWien 448; zugl. MPrähistKommWien 77; zugl. Veröffentlichungen der Mykenischen Kommission 32), Wien, 231–248

Vermeule, E.T.
1965 Painted Mycenaean larnakes, in: JHS 85, 123–148

Vikatou, O.
2001 Σκηνή πρόθεσις από το μυκηναϊκό νεκροταφείο της Αγίας Τριάδας, in: V. Mitsopoulos-Leon (Hg.), Forschungen in der Peloponnes. Akten des Symposiums anläßlich der Feier „100 Jahre Österreichisches Archäologisches Institut Athen“, Athen 5.3.–7.3.1998 (ÖAI Sonderschriften 38), Athen, 273–284
2012 Κλαδέος Ολυμπίας, in: M. Andreadaki-Vlasaki (Hg.), 2000–2010. Από το ανασκαφικό έργο των Εφορειών αρχαιοτήτων, Athen, 108 (http://www.yppo.gr/0/anaskafes/pdfs/Z_EPKA.pdf; letzter Zugriff: 17. Mai 2013)

Vollgraff, W.
1904 Fouilles d'Argos. A. La nécropole mycénienne de la Deiras, in: BCH 28, 364–399

Voutsaki, S.
1995 Social and political processes in the Mycenaean Argolid: the evidence from the mortuary practices, in: R. Laffineur/W.-D. Niemeier (Hg.), Politeia. Society and state in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th international Aegean conference/5e Rencontre égéenne internationale, University of Heidelberg, Archäologisches Institut, 10–13 April 1994 (Aegaeum 12), Bd. 1, Liège/Austin, 55–66
1998 Mortuary evidence, symbolic meanings and social change: a comparison between Messenia and the Argolid in the Mycenaean period, in: K. Branigan (Hg.), Cemetery and society in the Aegean Bronze Age (Sheffield Studies in Aegean Archaeology 1), Sheffield, 41–58
2010 Middle Bronze Age: Mainland Greece, in: Oxford Handbook 2010, 99–112

Voutsaki, S. et al.
2009 Radiocarbon analysis and the history of the East Cemetery, Asine, in: Opuscula 2, 31–56
2011 Tumuli and social status. A re-examination of the Asine tumulus, in: E. Borgna/S. Müller Celka (Hg.), Ancestral landscapes. Burial mounds in the Copper and Bronze Ages (Central and Eastern Europe – Balkans – Adriatic –Aegean, 4th–2nd millennium B.C.). Proceedings of the international conference held in Udine, May 15th–18th 2008 (Trauvaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée 58), Lyon, 445–461

Wace, A.J.B.
1932 Chamber tombs at Mycenae (Archaeologia 82), London

Wells, B.
1990 Death at Dendra. On mortuary practices in a Mycenaean community, in: R. Hägg/G.C. Nordquist (Hg.), Celebrations of death and divinity in the Bronze Age Argolid. Proceedings of the sixth international symposium at the Swedish Institute at Athens, 11–13 June, 1988 (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen 4°, XL), Stockholm, 125–139

Weninger, B./Jung, R.
2009 Absolute chronology of the end of the Aegean Bronze Age, in: S. Deger-Jalkotzy/A.E. Bächle (Hg.), LH IIIC chronology and synchronisms III: LH IIIC Late and the transition to the Early Iron Age. Proceedings of the international workshop held at the Austrian Academy of Sciences at Vienna, February 23rd and 24th, 2007 (DenkschrWien 384), Wien, 373–416

Whittaker, H.
2006 Religious symbolism and the use of gold in burial contexts in the late Middle Helladic and early Mycenaean periods, in: SMEA 48, 283–289
2008 The role of drinking in religious ritual in the Mycenaean period, in: L.A. Hitchcock et al. (Hg.), DAIS. The Aegean feast. Proceedings of the 12th international Aegean conference/12e rencontre égéenne internationale, University of Melbourne, Centre for Classics and archaeology, 25–29 March 2008 (Aegaeum 29), Liège/Austin, 89–96
2010 Some thoughts on Middle Helladic religious beliefs and ritual and their significance in relation to social structure, in: A. Philippa-Touchais et al. (Hg.), Mesohelladika. La Grèce continentale au Bronze Moyen. The Greek Mainland in the Middle Bronze Age. Μεσοελλαδικά. Η ηπειρωτική Ελλάδα στη Μέση εποχή του Χαλκού. Actes du colloque international organisé par l'École française d'Athènes, en collaboration avec l'American School of Classical Studies at Athens et le Netherlands Institute in Athens, Athènes, 8–12 mars 2006 (BCH Suppl. 52), Athen, 535–543

Wright, J.C.
1995 From chief to king in Mycenaean society, in: P. Rehak (Hg.), The role of the ruler in the prehistoric Aegean. Proceedings of a panel discussion presented at the Annual Meeting of the Archaeological Institute of America, New Orleans, Louisiana, 28 December 1992 (Aegaeum 11), Liège/Austin, 63–80
[3]2000 Empty cups and empty jugs: the social role of wine in Mycenaean societies, in: P.E. McGovern et al. (Hg.), The origins and ancient history of wine (Anthropology Series 11), Amsterdam, 287–309
2004a A survey of evidence for feasting in Mycenaean society, in: J.C. Wright (Hg.), The Mycenaean Feast, Princeton, 13–58
2004b Mycenaean drinking services and standards of etiquette, in: P. Halstead/J.C. Barrett (Hg.), Food, cuisine and society in prehistoric Greece (Sheffield Studies in Aegean Archaeology 5), Oxford, 90–104
2004c The emergence of leadership and the rise of civilisation in the Aegean, in: J.C. Barrett/P. Halstead (Hg.), The emergence of civilisation revisited (Sheffield Studies in Aegean Archaeology 6), Oxford, 64–89
2008 Chamber tombs, family, and state in Mycenaean Greece, in: C. Gallou (Hg.), Dioskouri. Studies presented to W.G. Cavanagh and C.B. Mee on the anniversary of their 30-year joint contribution to Aegean archaeology (BARIntSer 1889), Oxford, 144–153

Zavadil, M.
2000 Tholos, Tumulus oder Gräberrund? Überlegungen zu einigen Grabmälern der Westpeloponnes, in: F. Blakolmer (Hg.), Österreichische Forschungen zur Ägäischen Bronzezeit 1998. Akten der Tagung am Institut für Klassische Archäologie der Universität Wien, 2.–3.5.1998 (Wiener Forschungen zur Archäologie 3), Wien, 119–126
2007 Ein Haus für die Toten? Kammergräber mit Satteldach am mykenischen Festland, in: E. Alram-Stern/G. Nightingale (Hg.), Keimelion. Elitenbildung und elitärer Konsum von der mykenischen Palastzeit bis zur homerischen Epoche. Akten des internationalen Kongresses vom 3. bis 5. Februar 2005 in Salzburg (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften 350 = zugl. Veröffentlichungen der Mykenischen Kommission 27), Wien, 353–380
2009 Diademe und Siegel, Tassen und Perlen: Gold in der mykenischen Welt, in: S. Deger-Jalkotzy/N. Schindel (Hg.), Gold. Tagung anlässlich der Gründung des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 19.–20. April 2007 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften 377 = zugl. Origines. Schriften des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften 1), Wien, 99–112
in Druck Monumenta. Studien zu mittel- und späthelladischen Gräbern in Messenien (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften = Mykenisch Studien 21), Wien

JULIA BUDKA
(Kommission für Ägypten und Levante, ÖAW)

Totenkult im Tempelgrab

Zu rituellen Handlungen in Elitegräbern des 1. Jahrtausends v.Chr. in Theben (Ägypten)

EINLEITUNG

Ein aktuelles Forschungsprojekt, das als Kooperation der Kommission für Ägypten und Levante der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und der Humboldt-Universität zu Berlin betrieben und bis 2011 von der Gerda Henkel Stiftung gefördert wurde, widmet sich rituellen Handlungen in Elitegräbern des 1. Jahrtausends v.Chr. in Theben (Ägypten).[1] Das diesbezügliche Basismaterial kam bei Ausgrabungen der Universität Wien unter der Leitung von Manfred Bietak in den 1960er und 1970er Jahren zum Vorschein und erfährt nun eine Neuauswertung unter anderen Gesichtspunkten und mit einem speziellen Schwerpunkt.[2] Die österreichischen Ausgrabungen fanden im so genannten Asasif, einem Teilgebiet der thebanischen Nekropole, im Vorfeld von Deir el-Bahari statt. Dieser Talkessel und die vorgelagerte Ebene liegen gegenüber der Tempelstadt Karnak und waren Schauplatz wichtiger königlicher Baumaßnahmen und bedeutender lokaler Feste.[3] So war es insbesondere das *Schöne Fest vom Wüstental*, das wichtigste Totenfest der Region, das Deir el-Bahari und Karnak konzeptionell miteinander verband.[4] Diverse Festarchitektur und Prozessionswege haben sich erhalten und nehmen insbesondere die Gottheiten Amun und Hathor in den Fokus. Das Asasif, das vom Mittleren Reich bis in die Römerzeit als Bestattungsort genutzt wurde, zeichnet sich so durch eine ganz prominente Lage aus.

TEMPELGRÄBER IM ASASIF

In der ägyptischen Spätzeit (25.–30. Dynastie) sind besonders deutliche Veränderungen in der privaten Grabarchitektur und dem Bestattungsbrauchtum greifbar. Während der Kuschiten- und Saitenzeit (25. und 26. Dynastie, ca. 722–525 v.Chr.) entstanden in Theben die größten Felsgräber aller Zeiten, wobei das herkömmliche Konzept des thebanischen Felsgrabes aufgegeben wurde.[5] Die höchsten Beamten wurden vielmehr in sehr spezifischen Anlagen bestattet, die unter dem Namen „Tempelgräber“ bekannt sind, da ihre äußere Form und ihr innerer Aufbau an Heiligtümer für Gottheiten erinnern.[6]

Die monumentalen Tempelgräber der höchsten Beamten der 25. und 26. Dynastie im Asasif stechen nicht nur aufgrund ihrer Größe und ihres teilweise sehr guten Erhaltungszustandes ins Auge, sondern auch aufgrund einer ungewöhnlichen Architektur. Sie vereinen verschiedene Bautraditionen, nahezu die gesamte Geschichte ägyptischer Grabarchitektur umfassend, und kombinieren einerseits Elemente aus Göttertempeln mit solchen aus Königsgräbern[7] und andererseits die Vorstellung des Osirisgrabes mit denen herkömmlicher

[1] S. http://www.archaeologie.hu-berlin.de/aegy_anoa/research/asasif/. Mein Dank gilt der Gerda Henkel Stiftung für die Finanzierung des Projekts (AZ 76/V/10) sowie dem Holzhausen Legat der Österreichischen Akademie der Wissenschaften für einen Zuschuss von 2010–2011.
[2] Vgl. Budka 2008; Budka 2010a; Budka 2010b; Budka 2010d.
[3] Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 19–29; Budka 2010c, 29 mit weiterer Literatur.
[4] S. Schröder 2010, 131–132 und passim; Bietak 2012a, 135–163; Bietak 2012b, 23–35; Seyfried 2013.
[5] Eigner 1984, passim; Budka 2010c, 60–74.
[6] Vgl. Budka 2010c, 77–78.
[7] Assmann 1973, 54; Thomas 1980, 284–285.

Privatgräber.[8] Das Bemühen der Spätzeit, an Normen vergangener Blütephasen der ägyptischen Kultur, besonders des Neuen Reiches, anzuknüpfen, hat sich auch in der Grabarchitektur niedergeschlagen.[9]

Die unterirdische Anlage (Kult- und Bestattungsräume) eines Tempelgrabes besitzt meist gewaltige Ausmaße; sie wurde aus dem Fels gemeißelt und ist über eine Treppe zugänglich. Ein nach oben offener Hof (der so genannte Lichthof) ist charakteristisch für diese Bauten, ansonsten sind mehrere Pfeilerräume, Korridore und Sanktuare, die zur Grabkammer führen, zu nennen.[10] Der Lichthof dürfte eine Re-Osiris-Kultstätte darstellen, die in säulenumstandenen Höfen von Großgräbern der späten 18. Dynastie und der Ramessidenzeit in Saqqara ihre Vorbilder findet.[11]

Eine der monumentalen Anlagen im Asasif konnte einem Beamten namens Anch-Hor aus dem 6. Jahrhundert v.Chr. (26. Dynastie) zugeordnet werden (TT 414, Abb. 1). Dieses Grab liefert die materielle Grundlage für das Forschungsprojekt. TT 414, das heute im restaurierten und teilweise rekonstruierten Zustand für Touristen zugänglich ist, wurde 1978 und 1982 als zweibändige Monographie publiziert, wobei der Bau- und Grabungsbefund sowie die *in situ* dokumentierten Funde vorgelegt wurden.[12] Einen Meilenstein im Verständnis der Struktur der Nekropole bedeutete dabei Bietaks Erkenntnis, dass die Orientierung der monumentalen Tempelgräber keine willkürliche war, sondern in Zusammenhang mit dem *Schönen Fest vom Wüstental* und der Funktion des Hatschepsut-Aufweges als Prozessionsstraße zu sehen ist.[13] Allerdings blieb die Masse der Funde, die während der österreichischen Ausgrabungstätigkeit zutage kamen, bislang unveröffentlicht.[14]

RITUELLE HANDLUNGEN IN ÄGYPTISCHEN GRABANLAGEN

ALLGEMEINES

Das Übergewicht der erhaltenen Denkmäler und Quellen aus dem Bereich des Totenkults und die scheinbare Fixierung auf Tod und Jenseits gelten als Charakteristika der altägyptischen Kultur. Hohe materielle Aufwendungen für das Leben nach dem Tod werden als spezifisch altägyptisch betrachtet, und die Sorge des Einzelnen, ein eigenes Grab zu Lebzeiten zu errichten und darin durch die Erinnerung und Kulthandlungen der Hinterbliebenen fortzudauern, wird in den meisten Darstellungen der altägyptischen Kultur als wesentlicher Aspekt hervorgehoben.[15] In jüngerer Zeit wurde allerdings zu Recht darauf hingewiesen, dass dies ein Idealbild sei und elitäre Privilegien aufzeigt.[16] Darüber hinaus kann dieses Bild nicht pauschal auf alle Perioden der ägyptischen Geschichte angewandt werden – v.a. während gewisser Zeitspannen im 1. Jahrtausend v.Chr. ist beispielsweise kein universeller Wunsch nach einem neu zu bauenden Grab greifbar.[17]

Ein ägyptisches Grab ist *per se* nicht nur ein Bestattungsplatz, sondern auch ein Ort der Verehrung des Toten, also der Schauplatz von Kulthandlungen durch die Lebenden.[18] Das altägyptische Bestattungsritual umfasst zahlreiche Stationen und Riten, die über einen sehr weiten Zeitraum und durch verschiedenste Quellen zu verfolgen sind.[19] Die wichtigsten Aspekte des Totenkults am Grab (Opfermahl, Nahrungsopfer, Räuchern von Weihrauch und Libation) sind durch textliche, bildliche und archäologische Quellen rekonstruierbar und besitzen eine lange Tradition. Da jedoch signifikante, im Verlauf der Geschichte stattfindende Ände-

[8] S. Eigner 1984, 91–102, 106, 163–182; zuletzt darauf basierend Castellano i Solé 2007, 384–386.
[9] Assmann 1973, 11; Thomas 1980, 287; vgl. auch Eigner 1984, 18.
[10] Eigner 1984, 13; Budka 2009.
[11] Vgl. Budka 2009 mit weiterer Literatur.
[12] Bietak/Reiser-Haslauer 1978; Bietak/Reiser-Haslauer 1982.
[13] Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 30–37.
[14] S. Budka 2010a; Budka 2010b.
[15] Vgl. Assmann 2001, 528.
[16] Budka 2011, mit weiterer Literatur.
[17] Vgl. Budka 2010b, 81–82.
[18] S. Dodson/Ikram 2008.
[19] S. zuletzt umfassend Theis 2011. Zu „Totenriten als Trauerriten“ s. Assmann 2005b.

rungen in der Grabarchitektur und bei den Grabbeigaben festzustellen sind, erscheint es lohnenswert, mögliche Adaptionen im Kultvollzug im Detail zu überprüfen.[20]

Libation und Räucherung

Libation und Räucherung sind generell die wichtigsten Kulthandlungen im pharaonischen Ägypten, sowohl im Tempel- als auch im Totenkult. Die Bedeutung des Trankopfers nimmt im 1. Jahrtausend v.Chr. immer mehr zu. So steht in der Spätzeit das Verb *wdn*, Wb I, 391 *opfern* in Zusammenhang mit Flüssigkeiten und bedeutet libieren.[21] Dem Titel *w3ḥ-mw*, „Wassergießer", für Totenpriester (Choachyten, s.u.)[22] nach zu schließen, wird es sich in der Regel um Wasser gehandelt haben. Sowohl im Tempelkult, als auch im privaten Bereich und beim Totenkult scheint aber außerdem Wein, dem eine reinigende Wirkung zugeschrieben wurde, eine wichtige Rolle eingenommen zu haben. Es gibt Hinweise darauf, dass der gesamte Opferdienst in griechisch-römischer Zeit primär von wöchentlichen Libationen getragen wurde.[23] Für die zunehmende Bedeutung von Libationen und Wasserriten im allgemeinen Sinn sind auch archäologische Indizien vorhanden, die den textlichen Befund stützen. Hier können v.a. keramische Funde ab dem 4. Jahrhundert v.Chr. genannt werden (s.u.). Als das Kultgerät *per se* ist für die Wasserspende der Choachyten die Situla zu nennen. Ägyptische Situlen aus Metall sind v.a. aus der Spätzeit bis Ptolemäerzeit nachweisbar. Sie weisen meist Beschriftung (u.a. Pyramidentextspruch PT 32) und ein Bildprogramm mit Opferszenen auf.[24]

Situlen kamen im Totenkult für Menschen, aber auch für Gottheiten zum Einsatz. In Medinet Habu, später als Djeme bekannt, wurde eine Urgottheit des Gottes Amun von Luxor, Amenope, verehrt. Alle 10 Tage wurde im Zuge des Dekadenfestes der Totenkult für den Gott begannen. Die Situlen spielten dabei eine wichtige Rolle und entsprechend ist der Gott die zentrale Figur auf den Bronzesitulen und wichtigster Kultempfänger.[25]

Priester und Familie im Totenkult

Das Idealkonzept im ägyptischen Totenkult sieht vor, dass der Sohn für die Versorgung des Vaters Sorge trägt[26], also die Verantwortung für die Opfer und Ritualhandlungen am Grab übernimmt und so die Integration des Toten in die Gemeinschaft der Lebenden garantiert.[27] In der Regel wurde jedoch zu Lebzeiten ein Berufs-Totenpriester mit der Vollziehung des Totenopfers und der Verwaltung der Totenstiftung beauftragt.[28] Eine komplexe Organisation der Totenpriesterschaft ist seit dem Alten Reich bezeugt und der ausgeklügelte Totenkult kann als beträchtlicher Wirtschaftsfaktor im Alten Ägypten gelten.[29] Eine wesentliche Funktion nimmt der so genannte Sem-Priester ein, der beim Mundöffnungsritual, der Belebung der Mumie am Grab, die weltliche Rolle des Gottes Horus beim Wiedererwecken seines Vaters Osiris einnimmt.[30]

Seit Beginn des 1. Jahrtausends v.Chr. gewinnen die als „Wassergießer", ägyptisch *n3 w3ḥ-mw.w*, griechisch als Choachyten bezeichneten Totenpriester zunehmend an Einfluss. Sie waren für die Rituale bei der Bestattung und den anschließenden Totenkult zuständig, betreuten mehrere Gräber gleichzeitig und arbeiteten eng mit den Balsamierern zusammen.[31] Ihre Organisation und Aufgaben sind durch Papyri der Spätzeit

---

[20] Vgl. Budka 2010c, 475–477.
[21] Dils 1993, 107–123.
[22] Otto 1905, 100–101. Allgemein zu Choachyten im spätzeitlichen und ptolemäischen Theben s. Donker van Heel 2012, 115–127.
[23] El-Shohoumi 2004, 191, Anm. 1247. Für die Rolle der Choachyten bei der Libation vgl. grundlegend Revillout 1880, 143–145; zur Libation in ptolemäischer Zeit s. Bataille 1952, 266.
[24] Vgl. Bommas 2005.
[25] Bommas 2005; Budka 2010d, 44.
[26] Oder ein anderer männlicher Verwandter – im Falle von Anch-Hor, für den kein Sohn nachgewiesen ist, treten zwei Brüder als seine Totenpriester auf, s. Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 98–99.
[27] Vgl. Assmann 2001, 54–88.
[28] El-Shohoumi 2004, 115 mit weiterer Literatur.
[29] Otto 1905; Budka 2010c, 23 mit weiterer Literatur.
[30] Vgl. Theis 2011, 177.
[31] Vgl. de Cenival 1972, 103–105; Pestman 1993, 425–427 und passim; Vleeming 1995, 241–255; El-Shohoumi 2004, 117.

und Ptolemäerzeit gut greifbar.[32] So konnte Vleeming drei Zuständigkeitsbereiche der Choachyten rekonstruieren, für die sie vor der Bestattung zuständig waren: Vorbereitungen für die Bestattung und Grablegung; Lagerung und Transport der Mumie sowie die Ausstattung des Grabes.[33] Zahlreiche griechische Quellen belegen, dass während der ptolemäischen Epoche zwei weitere Gruppen von Spezialisten in den konkreten Prozess der Balsamierung eingebunden waren: die Parachisten und die Taricheuten.[34] Je nach den finanziellen Mitteln des Verstorbenen bzw. der Erben konnten unterschiedliche Preiskategorien bei der Balsamierung gewählt werden.[35] Diese unterschiedlichen Kategorien sind auch als möglicher Faktor für die Variabilität bei Grabbeigaben und im Totenkult in Betracht zu ziehen.[36]

TOTENKULT VS. TEMPELKULT?

Drei Aspekte charakterisieren die allgemeine Entwicklung der Grabarchitektur des 1. Jahrtausends v.Chr.: (1) Gräber werden immer mehr wie Tempelanlagen gestaltet, (2) es kommt zur Übernahme oder Integration königlicher Elemente und Konzepte und (3) es gibt vielfältige Bezüge zu Osiris und dem Götterkult.[37] Folgerichtig kann in vielen Bereichen des spätzeitlichen Asasif, sei es bei der Architektur oder beim Fundmaterial, nachgewiesen werden, dass Totenkult als Götterkult vollzogen wurde und insbesondere die Verehrung des Gottes Osiris von großer Bedeutung war. Das Grab war nun weniger Wohnung und Kultort des Verstorbenens, sondern vielmehr Tempel und Kultort von Gottheiten, allen voran von Osiris und von den in Theben wichtigen Lokalgöttern Amun und Amenope. Der Einfluss und die Zunahme des Osiriskults in der ägyptischen Spätzeit, wie sie im archäologischen Befund offensichtlich sind,[38] sind auch durch andere Quellen fassbar und können als wesentliche Charakteristika dieser Epoche gelten.[39]

Vor diesem Hintergrund erscheint es wenig sinnvoll, an einer inhaltlichen Trennung von „Totenkult“ und „Tempelkult“ festzuhalten.[40] Besonders in der ägyptischen Spätzeit und der Ptolemäerzeit gibt es zahlreiche Überschneidungspunkte beider Ritualhandlungsbereiche. Als prominentes Beispiel kann das Mundöffnungsritual genannt werden, das sowohl im Tempel- als auch im Totenkult von essentieller Bedeutung war.[41] Im ägyptischen Konzept scheinen rituelle Handlungen im Tempel- und im Grabbereich also zu einer gemeinsamen religiösen Sphäre zu gehören – Vorstellungen von der zyklischen Erneuerung und Wiederbelebung durch Sonne und Gestirne besitzen sowohl für die Götter- als auch die Menschenwelt entscheidende Bedeutung.[42]

BEFUNDE FÜR RITUELLE HANDLUNGEN IN TEMPELGRÄBERN

DAS KONZEPT DES TEMPELGRABES

Die monumentalen spätzeitlichen Gräber im Asasif sind ideell mit älteren Heiligtümern verbunden. Sie liegen entlang der Aufwege zu königlichen Anlagen des Mittleren und Neuen Reiches in Deir el-Bahari und nehmen darüber hinaus auch äußerlich die Gestalt eines Tempels an. Diese Tempelgräber der Spätzeit in Theben sind entsprechend ihrer Lokation im Verhältnis zu Deir el-Bahari wie die Königsgräber der Dritten Zwischenzeit in Tanis und andere Grabbauten als „*Gräber am Tempeldromos*“[43] zu bezeichnen.[44]

---

[32] Vgl. Theis 2011, 174–181; Donker van Heel 2012, passim.
[33] Vleeming 1995, 246. Zum Berufsstand der Choachyten vgl. auch El-Shohoumi 2004, 120–121. Zu ihren Besitzgütern s. Pestman 1993, 417–423.
[34] S. Devauchelle 1987, 152. Ausführlich zu den so genannten Taricheuten s. Bataille 1952, 204–220.
[35] Zuletzt Theis 2011, 177–181.
[36] S. Budka 2010c, 468–469.
[37] Vgl. Quack 2006; von Lieven 2010.
[38] Budka 2010b.
[39] S. zusammenfassend Quack 2009.
[40] Vgl. Coppens 2010a, 50–51.
[41] Vgl. Cruz-Uribe 1999, 69–73; Coppens 2010a, 50–51.
[42] S. Coppens 2007; Coppens 2010a, 50; Coppens 2010b.
[43] Quack 2006; Stammers 2009, 43–44.

Kennzeichnend für den neuen Grabtyp des Tempelgrabes sind neben der Lage in der Ebene ein freistehender Oberbau aus Schlammziegeln, in der Regel mit einem Eingangspylon und mehreren Höfen, sowie eine ausgedehnte unterirdische Anlage mit Kult- und Bestattungsräumen.[45] Die Raumabfolge, sowohl die Gliederung des Oberbaus in drei Höfe als auch die unterirdischen Kulträume inklusive eines Kultziels, ist eine klare Referenz auf Tempelarchitektur (Abb. 1). Der charakteristische, offene Hof der Tempelgräber (Abb. 2), der so genannte Lichthof, scheint mit seiner solar-osirianischen Funktion und Gestaltung eine Entsprechung der so genannten Wabet im ptolemäischen Tempel zu sein. Beide stellen die Verjüngung und Regeneration des Sonnengottes und Osiris in den Vordergrund.[46]

Die so genannten unterirdischen Kulträume der Tempelgräber umfassen neben Einrichtungen für den eigentlichen Totenkult auch Kultstellen für Götterkulte (z.B. für Hathor, Re und Osiris sowie für den König und die Gottesgemahlin des Amun) – Installationen, die an königliche Tempelanlagen des Neuen Reiches erinnern.[47] Diese Betonung des Götterkults im Totenkult der Spätzeit steht am Endpunkt einer Entwicklung, die sich seit dem Neuen Reich durch eine kontinuierliche Vermischung der göttlichen und königlichen, später auch der privaten Sphären abgezeichnet hat.[48] Bezugnahmen auf Osiris werden immer stärker, was sich sowohl in der Gestaltung des Grabinventars (Särge, Kornmumien, Statuetten etc.) als auch in der Grabarchitektur (Konzept der „begehbaren Unterwelten“ und tempelartige Oberbauten) niederschlägt.[49]

DAS FALLBEISPIEL TT 414

Frühere Arbeiten zu spätzeitlichen Tempelgräbern untersuchten in erster Linie die Architektur und Dekoration der Anlagen und vernachlässigten das Fundmaterial. In der ägyptologischen Forschung wird häufig eine künstliche Trennlinie zwischen eng miteinander in Verbindung stehenden Aspekten eines Grabes wie Bildprogramm und Dekoration, Textzeugnissen, Funden und Architektur gezogen. Dies resultiert in Publikationen, die jeweils nur bestimmte Gesichtspunkte, Zeitabschnitte oder einzelne Objektgruppen aus einem archäologischen Kontext berücksichtigen.[50]

Das Ziel des aktuellen Projekts ist es, durch eine gemeinsame Analyse von Funden, Texten und Architektur die funerären Praktiken im Grab des Anch-Hor als repräsentatives Beispiel eines spätzeitlichen Tempelgrabes zu rekonstruieren. Dabei wird die gesamte Nutzungszeit des Grabes berücksichtigt und es wird angestrebt, die Handlungen den entsprechenden Primär- und Sekundärbestattungen zuzuordnen. Ein Fokus soll dabei auf dem Wechselspiel zwischen Tradition und Wandel innerhalb der ägyptischen Bestattungssitten des Untersuchungszeitraums liegen. Im Folgenden stehen rituelle Handlungen im Lichthof im Mittelpunkt.

Architektur

Ein prägendes Element der spätzeitlichen Tempelgräber ist die Zugänglichkeit des vorderen Bereichs der unterirdischen Anlage für Besucher.[51] In diesen Abschnitten finden sich auch Belege für das sogenannte Talfest (s.u.), so dass Teilnehmer bei Festen wohl bis in den Lichthof gelangten. Besonders innerhalb der Kulträume und dem Lichthof finden sich verschiedene Bezüge auf Götterkult und Referenzen an den Gott Osiris: Dies sind insbesondere Kultstellen für Hathor, Re und Osiris sowie für den König und die Gottesgemahlin des Amun, was an königliche Tempelanlagen des Neuen Reiches erinnert.

Das axiale Kultziel in den spätzeitlichen Tempelgräbern, das als weitere Referenz auf Tempelarchitektur des Neuen Reiches zu verstehen ist, wurde unterschiedlich gestaltet. Die Version im Grab des Anch-Hor ist beispielsweise einfach und kleinformatig,[52] in anderen Gräbern sind elaboriertere Beispiele zu finden, die

[44] Budka 2009, 86; Budka 2010c, 77–78.
[45] Eigner 1984, 13.
[46] Coppens 2007, passim.
[47] Eigner 1984, 185.
[48] Assmann 1991, 6–8.
[49] Vgl. Pischikova 2008; Rummel 2009; Stammers 2009, 43–44; Budka 2010c, 78, 476–477 und 488.
[50] Z.B. Assmann 1973; Assmann 1977.
[51] Vgl. Budka 2009, mit weiterer Literatur.
[52] Bietak/Reiser-Haslauer 1982, 159.

teils auch halbplastische Götterstatuen beinhalten.[53] Ansonsten, wie bei TT 414, ist wohl von kleinen portablen Götterstatuen auszugehen. Ein wesentlicher Aspekt ist, dass sich wohl keine Statuen des Grabherrn selbst in diesen Nischen befunden haben[54]; der Fokus galt jedoch der Verehrung des Gottes Osiris, in dessen Kult in weiterer Folge auch der Grabherr integriert war, allerdings eben nicht als primärer Kultempfänger.

Funde und Befunde

Bei der Ausgrabung von TT 414 konnten im Bereich des Lichthofes mehrere Bauphasen festgestellt werden. Die wichtigsten sind die ursprüngliche Planungsphase während der 26. Dynastie und die Umbauten in der 30. Dynastie.[55] Im 4. Jahrhundert v.Chr. musste der Lichthof neu instand gesetzt werden: Eingestürzte Kalksteinpfeiler wurden durch Schlammziegelpfeiler ersetzt; Stützmauern und Abmauerungen aus Lehmziegeln wurden eingezogen, wobei teilweise Sargbretter aus der 26. Dynastie integriert und als Architrave für Interkolumnien verwendet wurden.[56]

Im Lichthof der Tempelgräber waren in der Regel steinerne Kultbecken und Opferplatten installiert. Neben einer Bepflanzung der Oberbauten mit Bäumen, konnten sich außerdem Pflanzenbecken im Lichthof befinden (so bei Ibi, Pabasa, Anch-Hor und Scheschonk).[57] Diese Beete, die vermutlich zyklisch bepflanzt wurden[58], fokussieren Regenerationsaspekte und stehen wohl in Zusammenhang mit dem osirianischen Auferstehungsgedanken.[59] Bezüge zu Osiris liegen auch in der Form einer Kultnische für den Gott vor. Diese liegt nördlich des westlichen Durchgangs an der Westwand, also unmittelbar vor der großen Pfeilerhalle, und zeigt den Gott, geschützt von der Göttin des Westens (Abb. 3).[60]

Die Ausstattung des Lichthofes von TT 414 umfasst also in der ersten Bauphase Reliefs (Opferszenen, Brandopfer, Libationen), Inschriften (Opferformel, Re- und Osiris-Anrufe etc.), Kultstellen (z.B. für Osiris) und Opferplatten. Zylindrische Untersätze aus Sandstein[61] wurden neben Libationsbecken und Opferplatten entdeckt und haben vielleicht einst steinerne Kultgefäße getragen. In den Lichthöfen mehrerer Monumentalgräber standen außerdem steinerne Altäre mit einem treppenförmigen Podest, bekrönt von einer Stele mit Sonnenhymnus (so bei Harwa und Scheschonk sowie im zweiten Hof des Oberbaus bei Ibi), beziehen sich also in erster Linie auf den solaren Aspekt des Hofes.[62] In TT 414 wurden in sekundärer Fundlage Fragmente einer Kalksteinstele der Tochter des Anch-Hor, Merit-Neith, gefunden. Merit-Neith ist beim Verehren von Re und Osiris dargestellt und die Inschriften preisen insbesondere Re-Atum. Diese Stele war vermutlich einst im Lichthof aufgestellt.[63]

Das Kultinventar aus der zweiten Phase des Lichthofs gleicht dem aus Saitischer Zeit, ist aber in größerer Zahl vorhanden. Die *in situ* gemachten Funde wurden bereits publiziert und umfassen mehrere steinerne Opferplatten, Becken und Opferständer sowie Keramik (Räucherkelche, kleine Tonsitulae und Libationsgefäße).[64]

Opferplatten und Opferbecken

Zum festen Repertoire eines spätzeitlichen Lichthofes gehörten Opfertafeln aus Stein, die gemeinsam mit den Opferszenen an den Seitenwänden seine Funktion als Opferplatz unterstreichen. In TT 414 fand sich

[53] So in den Gräbern TT 37 und 34, s. Assmann 1973, 53.
[54] Bietak/Reiser-Haslauer 1982, 159.
[55] S. ausführlich Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 88–151.
[56] Für eine detaillierte Beschreibung dieser Bauphase im Lichthof s. Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 141–146; vgl. auch Budka 2009.
[57] Eigner 1984, 169–174; Hugonot 1989, 188.
[58] Ob die Beete mit dem „Hain des Osiris“ und dem „Ort des täglichen Libationsopfers“ gleichzusetzen sind, wie schon Eigner 1984, 169, meint, ist nicht beweisbar.
[59] S. zuletzt mit Betonung der ramessidischen Vorgänger von Pflanzenbecken im Grabhof Willems 2003, 426–439.
[60] Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 103–104, Taf. 44 und 45B.
[61] Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 149–151, Abb. 62; Eigner 1984, 186–187.
[62] Zu diesen Kultstellen s. Eigner 1984, 120 und 191–192; für das Fallbeispiel im Grab des Ibi auch Graefe 1990, 20 und Abb. 19.
[63] S. Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 140–141, Abb. 54.
[64] Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 146–151.

eine große Opferplatte der 26. Dynastie genau gegenüber der Westtornische, wobei der nach Osten orientierte Opfervollzug wohl auf Karnak Bezug nahm (s.u.).[65] Über dieser Installation aus der Primärnutzung des Grabes in der 26. Dynastie konnte eine ähnliche aus der zweiten Blütezeit des Grabes, dem 4. Jahrhundert v.Chr., festgestellt werden: Abermals weist die Kultrichtung der steinernen Opferplatte nach Osten, also nicht traditionell nach Westen, in die Unterwelt, sondern nach Karnak, zum Tempel (Abb. 4). Der Fokus gilt im spätzeitlichen Tempelgrab ja auch nicht dem Kult des Grabherrn, sondern dem Opfer für die Götter.

Die Opferplatte der zweiten Nutzungsphase trägt auch eine Namensaufschrift: Der Besitzer ist der Priester des Amun von Karnak, Orakelschreiber und Schreiber des Dokumentbehälters[66] im Tempel des Amun sowie Priester des Amenope Padiamunnebnesuttaui, der als Begründer der erneuten Bestattungstradition in TT 414 während der 30. Dynastie gelten kann. An den erhaltenen drei Abflusszapfen der Opferplatte sind zweimal Bavögel und einmal der Verstorbene selbst beim Trinkgestus abgebildet.[67] Diese Darstellungen und die Funktion der Opferplatte als Auffangbecken von Libationen können mit einer Bronzesitula des Padiamunnebnesuttaui verknüpft werden (s.u.).

Weitere Opferplatten

Der reiche Befund an unterschiedlichen Libationsbecken und Opferplatten aus Stein, die in den monumentalen Tempelgräbern zu Tage kamen, wurde bereits von Eigner zusammengestellt.[68] An Neufunden[69] und ergänzenden Überlegungen ist u.a. eine Opferplatte für die Gottesgemahlin Shepenupet zu nennen.[70] Dieses Stück scheint im Umfeld einer Kapelle oder eines kleinen Heiligtums aufgestellt gewesen zu sein, kann aber mit den Opferplatten aus den Tempelgräbern verglichen werden. Es ist mit Pyramidentextspruch PT 44 als umlaufende Inschrift beschriftet. Sehr ähnliche Opferplatten sind für Monthemhat und seine kuschitische Ehefrau Udjarenes sowie weitere Gottesgemahlinnen belegt.[71] Hier sei die Opferplatte CG 23099 der Amenirdis genannt, da dort die Pyramidentextsprüche PT 25 und auch PT 32 als Inschrift verwendet wurden.[72] Leider ist die Herkunft des Stücks unklar, Medinet Habu kommt ebenso wie Karnak in Frage. Dass Medinet Habu und ein Bezug zu Amenope vielleicht wahrscheinlicher ist, wird durch den Text PT 32, den „klassischen" Libationsspruch vom Alten Reich bis in römische Zeit[73], klar. In der wichtigsten Passage lautet der Text in der Übersetzung:

Ich bin gekommen, dir eine Wasserspende zu bringen, dass dein Herz damit belebt werde, wenn ich für dich zu deinen Füßen libiere. Empfange den Ausfluss, der aus dir hervorgetreten ist; dann wird dein Herz nicht länger müde sein.

PT 32 spricht Osiris als „Herzensmüden" im Tod an, dessen „Aktivierung" durch das Libieren von Nilwasser erfolgen kann. Das Wasser ist hier deutliches Symbol der Lebenskraft und durch seinen Sohn Horus, real vertreten durch den König bzw. den Priester, kann der Gott von seinem passiven Zustand erlöst werden.[74] Durch die Identifizierung des Verstorbenen mit Osiris wird nun die tägliche Wasserspende zum zentralen Element der Regeneration,[75] für das in den Tempelgräbern v.a. die Opferplatten und Libationsbecken Zeugnis ablegen.

---

[65] Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 147–148, Abb. 61.
[66] Zu dieser Übersetzung von *sS-TA* s. Klotz, 2011, 119 mit Anm. 165.
[67] Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 146–147, Abb. 60.
[68] Vgl. den diesbezüglich reichen Befund in den monumentalen Tempelgräbern; s. Eigner 1984, 185–194.
[69] Z.B. eine neue Opferplatte des Achamenru, s. Tiradritti 2011, 152, Abb. 4.
[70] Hays 2003.
[71] S. Barguet/Goneim/Leclant 1951; Hays 2003.
[72] Kamal 1909, 85 mit Taf. 21.
[73] Vgl. Assmann 2005c, 90–91.
[74] Altenmüller-Kesting 1968, passim. Vgl. auch Spieser 1997 für das Neue Reich.
[75] Vgl. Leitz 2011, 214.

Kultkeramik

Räucherungen

Kleine Opferkelche mit Schmauchspuren und Harzresten sind im Lichthof von TT 414 in großer Zahl belegt und vorwiegend in ptolemäische Zeit zu datieren (Abb. 5, 4.–3. Jahrhundert v.Chr.).[76] Im Grab des Harwa (TT 37) wurden derartige Gefäße ebenfalls in großer Zahl gefunden (s.u.). Einige der Formen von mit den Kelchen auftretenden Tellern, Schalen und Napfschalen erinnern an die so genannten Qaabs, die von einer ausgeprägten Pilger- und Opfertradition am Grab des Osiris in Umm el-Qaab/Abydos von der Spätzeit bis in römische Zeit zeugen.[77]

Sowohl der Befund im Grab des Harwa als auch derjenige im Grab des Anch-Hor sprechen dafür, dass Räucherungen im Zuge des Totenkults primär in den Lichthöfen der saitischen Monumentalgräber durchgeführt wurden.[78] Die *in situ* gemachten Funde der sekundären Benutzungsphase im Lichthof von TT 414[79] umfassen neben den erwähnten steinernen Opferplatten und Libationsbecken auch verschiedene Keramikgefäße.[80] Es handelt sich um zwei kleine Kelche mit konischem Standfuß, einen kleinen Teller mit Standfläche, eine Tonsitula und ein Libationsgefäß (vgl. Abb. 5). Die Kelche entsprechen den erwähnten Räucherbechern, die sich durch einen konischen, von der Wandung abgesetzten Standfuß und grobe Machart auszeichnen. Die kleine Tonsitula ist häufig im Material vertreten und tritt in der Regel gemeinsam mit den Opferkelchen auf. Beide Formen sind zahlreich am Grab des Osiris in Umm el-Qaab nachweisbar.[81]

Libationen

In der *in situ* vorgefundenen Situation der zweiten Bauphase im Lichthof von TT 414[82] wurde neben den dortigen steinernen Ausstattungsgegenständen (Opferplatten und Libationsbecken) auch das dazugehörige Kultgerät in Form von Keramikgefäßen aus der 30. Dynastie bis frühptolemäischen Zeit gefunden (Kelche, Teller, Tonsitula und Libationsgefäß).[83] Wie bereits erwähnt, stehen die Kelche in Zusammenhang mit dem Rauchopfer. Als Funktion für die situla-förmigen Gefäße würde sich die Aufnahme eines flüssigen Inhaltsstoffes anbieten. Möglicherweise wurden mit diesen Formen kleine Mengen von Flüssigkeit zum Opferplatz angeliefert oder aber damit vor Ort ausgeschenkt/vergossen. Abermals spiegelt hier der archäologische Befund eine Ritualabfolge, die aus textlichen Zeugnissen und Darstellungen seit dem Alten Reich bekannt ist.[84] Da Libation und Räucheropfer in ptolemäisch-römischer Zeit „*zu den Hauptriten des Totendienstes, der an den Stätten des Abaton am Osirisgrab vollzogen wurde,*“[85] gehört, könnte die Verknüpfung des spätzeitlichen Lichthofes mit dem Osirisgrab die großen Mengen entsprechender Keramik in TT 37 und TT 414 erklären.

Aus dem Grab des Anch-Hor sind außerdem drei spezielle, bemalte Libationsgefäße belegt.[86] Eines davon, Reg. 401, lag halb unter der saitischen Opferplatte Reg. 593 vor der Ostwand des Lichthofes. Eine Funktion von Reg. 401 als Kultgerät zum Ausschütten von Flüssigkeit ist offensichtlich.

Man muss sich den Vorgang der Libation in TT 414 wohl wie folgt vorstellen: Mit den kleinen Situla-ähnlichen Gefäßen wird Wasser (oder auch Wein) zum Ort der Handlung, also in den Lichthof, gebracht.

---

[76] Budka 2010c, 403.

[77] Zu diesen speziellen Opferschälchen zuletzt Müller 2006, 37–52; bes. 46 zur langen Laufzeit der Qaabs; für eine Typologie der Qaabs s. Müller 2003, 100–102; vgl. auch Budka 2010d, 58.

[78] Zahlreiche Räucherkelche fanden sich z.B. auch im Grab des Ibi (Graefe 1990, Abb. 60, Nr. 1–9) sowie in Neuen Reich-Gräbern (z.B. Feucht 1985, Taf. 55).

[79] Bietak/Reiser-Haslauer 1978, Abb. 60–63, 146–151.

[80] Bietak/Reiser-Haslauer 1978, Abb. 63, 150–151.

[81] Budka 2010d, 58–59, Abb. 17.

[82] Bietak/Reiser-Haslauer 1978, Abb. 60–63, 146–151.

[83] Bietak/Reiser-Haslauer 1978, Abb. 63, 150–151.

[84] Zur engen Verbindung von Libationen und Räucherungen s. z.B. El-Shohoumi 2004, 191–192.

[85] El-Shohoumi 2004, 192. Dies bestätigen auch die materiellen Relikte am Osirisgrab in Umm el-Qaab, s. Budka 2010e.

[86] S. Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 151; Budka 2010c, 405–406.

Dort stehen verschiedene Opferbecken und -platten bereit. Darüber hinaus sind Erdbeete vorhanden, die in Zusammenhang mit dem Osiris-Kult und dem vegetabilen Auferstehungsgedanken sicherlich ebenfalls mit Wasser besprengt wurden. Diese Sprengung erfolgte nun vermutlich mit den reichlich dekorierten Libationsgefäßen vom Typ wie Reg. 401, in die von oben mit den Zubringergefäßen Wasser hineingeschüttet wurde. Aufgrund der Größe der Gefäße müssen mindestens zwei Personen in diesen Vorgang involviert gewesen sein.[87] Gleichzeitig wurden in den kleinen Opferkelchen Räucherungen dargebracht. Begleitende Rezitationen sind sehr wahrscheinlich, doch im archäologischen Befund natürlich nicht fassbar.

Reliefdekor und Inschriften

Reliefs und Inschriften stellen beim Lichthof Opferhandlungen (das tägliche Opfer, Totenopfer, Festopfer) und die Gottheiten Osiris, Re und Amun in den Vordergrund.[88] Auf diese Opferhandlungen weisen zum einen die Wandreliefs hin: Der Grabherr wird als Opferempfänger dargestellt, verschiedene Gaben (Blumen, Stabsträuße und verschiedene Nahrungsmittel) werden herangebracht, und besonders Räucherungen sind im Bildprogramm vertreten. Die Dekoration scheint also auf real im Lichthof zu verortende Handlungen Bezug zu nehmen, wie sie sich durch die Keramik und die Opferplatten rekonstruieren lassen.

Die Friesinschriften im Lichthof sind insgesamt sehr aussagekräftig für die Funktion des Hofes. Als Beispiel sei die 3. Zeile der Inschrift der Ostseite, also der nach Karnak orientierten Seite, in der Übersetzung genannt:[89]„Rezitation: O (Osiris) Erbprinz, Fürst, Prophet (des Amun-Re, des Königs der) Götter, Gouverneur von Memphis (Anch-Hor, der Gerechtfertigte in Frieden bei ihm) dein Herz ist zufrieden dadurch am Montagsfest und am Halbmonatsfest, dir jubelt die Jubl(erin) zu wie (dem Anubis), dem Ersten des Reinigungszeltes, es ruft dir Isis zu, es grüßt dich Nephthys wie (den) Horus, der seinen Vater rächt; Osiris wurde gerächt durch seinen Sohn, Horus rächt den Osiris Obersthofmeister der Gottesgemahlin Anch-Hor, den Gerechtfertigten, an seinen Feinden; es lebt Osiris, es lebt Osiris, es lebt der Verklärte (…) dieser Gerechtfertigte.“[90]

Dieser Text ist eine eindeutige Referenz auf die Ausgangssituation der grundlegenden Jenseitsvorstellungen im alten Ägypten, den Osiris-Mythos und dabei insbesondere die Rächung des getöteten Vaters (Osiris) durch seinen Sohn (Horus), die in der Wiederbelebung des Gottes (= Verstorbenen) resultiert.[91]

Zusammenfassung

Die Berücksichtigung der Architektur, des Inventars, der Funde und Befunde im Lichthof des Grabes von Anch-Hor ergibt zusammenfassend ein einheitliches Bild. Der Hof diente nachweislich als Ort für Ritualhandlungen, insbesondere für Räucherungen und Libationen und weist einen stark solaren, aber auch osirianischen Aspekt auf. Insgesamt stehen so die Regeneration und Wiederbelebung im Mittelpunkt.

Als wichtigste Bezugsnahmen spätzeitlicher Tempelgräber auf Kult und Ritual sind nun zusammenfassend folgende Punkte zu nennen:

- Offene Höfe zur Festteilnahme,
- Zugänglicher Bereich bis zum Lichthof (vgl. den Festhof in der ägyptischen Tempelarchitektur),
- Opferplatten und Opferbecken,
- Kultbilder und Kultstellen (insbesondere Osiris, Hathor, König und Gottesgemahlin – keine Darstellungen des Grabherrn selbst),

---

[87] Vgl. auch andere Darstellungen seit dem Alten Reich, wo bei Libationen an Opferplatten mindestens zwei Personen beteiligt waren, s. Assmann/Kucharek 2008, 658, Abb. 32.

[88] Für Belege für den Festkult des Toten in Zusammenhang mit dem Talfest vgl. Eigner 1984, 185.

[89] Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 132.

[90] Dieselbe Textvorlage wurde auch in den Gräbern des Padihorresnet und des Pabasa verwendet, s. Bietak/Reiser-Haslauer 1978, 134.

[91] Vgl. Assmann 2001, 29–53; Assmann 2005a, 35.

- Pflanzenbeete, die wohl mit den Choiakriten/Kornmumien[92] in Zusammenhang zu sehen sind und aus denen sich Ähnlichkeiten zur späten Tempelarchitektur (insbesondere der Wabet in ptolemäischen und römischen Tempeln[93]) ableiten lassen.

TEMPELGRAB ODER „HEILIGTUM“?

Die große Anzahl der im Grab des Harwa (TT 37) gefundenen Räucherkelche – v.a. aus dem Bereich des offenen Hofes – weist die Anlage in der Auffassung seines Ausgräbers als ptolemäischen Opferplatz aus.[94] Wörtlich spricht Tiradritti von einem *sanctuary*: „... the tomb of Harwa was transformed into a sanctuary in the Ptolemaic epoch.“[95] Wie bereits oben erwähnt, können für diese Art der Räucherkelche zahlreiche Parallelen genannt werden: von anderen Monumentalgräbern (Grab des Karachamun, TT 223; Grab des Padihorresnet, TT 196) über wiederbenutzte Felsgräber des Neuen Reiches,[96] den Tempelbezirk von Karnak bis zum Grab des Osiris in Umm el-Qaab/Abydos.[97]

Angesichts dieser breiten Beleglage und aufgrund der oben skizzierten Entwicklung hinsichtlich der Grabarchitektur und der Ritualhandlungen in Tempel und Grab, scheint der Befund in TT 37 schlichtweg vom damals üblichen Totenkult zu zeugen und keine Sonderstellung des Grabes zu markieren. Besonders in der 30. Dynastie und der Ptolemäerzeit lassen sich rituelle Handlungen im Grab nicht von denjenigen im Tempel separieren – die kleinen Räucherkelche unterstreichen diesen Befund. Genauso wie nun Totenliturgien[98], das Mundöffnungsritual[99] und Dekorationselemente[100] sowohl im funerären Bereich als auch im Kontext von Heiligtümern belegt sind,[101] so „tempelartig“ wirkt Kultkeramik in einem spätzeitlichen Tempelgrab. Angesichts dieser kohärenten Entwicklung bedarf es also keiner alternativen Erklärungsmodelle,[102] um große Mengen ptolemäischer Opferkeramik in Gräbern zu erklären – es handelt sich um Ritualzeugen von Kulthandlungen, wie sie zu dieser Zeit sowohl im Tempelbereich als auch in Gräbern üblich waren. Dass darüber hinaus in großen Anlagen mit einer markanten Lage wie TT 414 und TT 37 auch Feste für die Akkumulation des Keramikmaterials verantwortlich zu machen sind, kann als wahrscheinlich gelten.

Trotz ihrer zahlreichen Innovationen ist die spätzeitliche Monumentalgrabarchitektur fest in der allgemeinen Architektur- und Kulturgeschichte Ägyptens verankert. Die Bauten nahmen äußerlich die Gestalt eines Tempels an, integrierten Elemente aus der königlichen Sphäre und lagen entlang von Aufwegen zu königlichen Anlagen, fügen sich also in das für die Spätzeit charakteristische Konzept „*Grab am Tempeldromos*“[103] ein. Voraussetzung für das neue Gesamtkonzept waren starke Bezüge zum Götterkult allgemein und zu Osiris im Speziellen. Wie im Bestattungswesen im Verlauf des 1. Jahrtausends v.Chr. „*mehrere Stufen der intensivierten Anbindung an den Osiriskult*“[104] zu fassen sind[105], so ist auch die architektonische Gestaltung der Grabbauten unter diesem Aspekt zu sehen. Das spätzeitliche Tempelgrab inklusive des Lichthofs steht zum einen am Endpunkt einer Entwicklung, die im Neuen Reich ihren Ausgang nahm, zum anderen markieren die Anlagen aber einen innovativen Neubeginn (stärkere Betonung von Tempelarchitektur im funerären Bereich und Schaffung neuer Bauformen) und bewusste Rückgriffe auf die bedeutendsten Epochen der thebanischen Nekropole (das Mittlere und Neue Reich, z.B. Saffgräber und Gräber mit offenem Pfeilerhof).

---

92 Vgl. Willems 2003.
93 Coppens 2007.
94 S. Tiradritti 2005, 170; Tiradritti 2011, 152.
95 Tiradritti 2011, 152.
96 Vgl. zuletzt Schreiber 2011, 112, Abb. 10.
97 Vgl. Budka 2010d, 61–64.
98 Als jüngst publiziertes Beispiel der griechisch-römischen Tradition der Verschmelzung von Totenkult mit Tempelliturgien s. den Papyrus Walters Art Museum 551, Barbash 2011.
99 Cruz-Uribe 1999.
100 Vgl. z.B. die Darstellungen des Totengerichts im ptolemäischen Tempel von Deir el-Medine; s. du Bourguet 2002, passim.
101 Vgl. Finnestad 1997; von Lieven 2010.
102 Vgl. hier etwa auch der Ansatz von Traunecker 2008, beim Grab des Petamenophis, TT 33, hätte es sich um einen Kenotaph gehandelt – auch hier wird m.E. der Aspekt des Osirisheiligtums im Grab missverstanden.
103 S. Quack 2006.
104 Quack 2009, 621.
105 Budka 2010c, 476–477.

Im Laufe der 30. Dynastie und der Ptolemäerzeit ist deshalb das Grab des Anch-Hor sowohl ein Bestattungsplatz als auch ein Ort, wo Totenritual und Festtagsopfer zelebriert wurden, beide in Zusammenhang mit dem Osiriskult und öffentlichen Prozessionen. Grab und Kultplatz schließen sich zu dieser Zeit nicht aus: Totenkult war durch verschiedene Modifizierungen und insbesondere die herausragende Rolle des Osiris im 1. Jahrtausend immer mehr zu Götterkult geworden.[106] Im spätzeitlichen Lichthof wurde die konzeptionelle Symbiose von Grab und Tempel auch in der Architektur umgesetzt und ein baulicher Rahmen für damit zusammenhängende Rituale und die Begegnung der Lebenden mit den Toten geschaffen.

BEFUNDE UND FUNDE AUSSERHALB DER TEMPELGRÄBER

Dass Gräber immer weniger der Wohn- und Verehrungsort der Toten, sondern vielmehr der Platz der Götterverehrung und ein Kultort für Gottheiten geworden sind, scheint sich u.a. auch darin zu spiegeln, dass Privatstatuen im 1. Jahrtausend v.Chr. nun hauptsächlich in Tempelanlagen zu finden sind,[107] während sie in den Gräbern bis auf wenige Ausnahmen von Götterstatuen verdrängt wurden.[108]

TEMPELSTATUEN

Die Blütezeit von privaten Tempelstatuen steht also in Zusammenhang mit den verstärkten Götterbezügen in den Grabanlagen und einem Wunsch nach Teilnahme an den Götterfesten auch außerhalb der eigenen Anlage. Der große Korpus an Statuen aus der Karnak-Cachette ist für das Material aus TT 414 außerdem von besonderer Relevanz, da im Grab des Anch-Hor während der 30. Dynastie und der frühptolemäischen Zeit nahezu ausnahmslos Priester, die im Bezirk von Karnak tätig waren, bestattet wurden. So ergänzt das Statueninventar des Tempels von Karnak die Relikte der Grabbeigaben aus TT 414, um verwandschaftliche Strukturen zu rekonstruieren und Karrieren von Personen nachzuvollziehen.[109]

Beispielhaft sei hier ein Stück erwähnt: Die Statue JE 37993bis des Pacharchonsu aus der Cachette in Karnak[110] kann aufgrund von Sargfragmenten mit einer im späten 4. Jahrhundert v.Chr. in TT 414 bestatteten Person aus der Familie des Padiamunnebnesuttaui identifiziert werden.[111] In einem Ausschnitt des Statuentextes heißt es in der Übersetzung:

Wie existent bist du, wie existent bist du in diesem Tempel, dein Platz währt zur Seite des Großen Gottes, dein Ba ist bei dir; (dein) Herz der Vorzeit.

Du empfängst Lobpreisungen in der Millionenbarke des Re, täglich.[112]

Parallelen zu diesem Text sind nicht nur in Gräbern des Neuen Reiches, sondern auch in Spätzeitgräbern (z.B. im Grab des Basa[113]) nachgewiesen.[114] Dass es sich bei der Statue des Pacharchonsu um einen Naophor handelt, eine Statue, die einen Götterschrein mit Osiris trägt, unterstreicht die Bedeutung des Osiris auch im Tempelbereich zu dieser Zeit.[115]

Insgesamt sind viele der privaten Statuen in Tempeln im 4. und 3. Jahrhundert v.Chr. mit „funerären" Texten ausgestattet. Als Beispiel sei hier eine jüngst publizierte Statue aus Xois, wohl aus der 30. Dynastie,

---

106 S. z.B. Quack 2006, 127.
107 Vgl. Bothmer 1960, passim. Eine neue Studie liegt zu den Privatstatuen in Karnak vor: Price 2011.
108 Zu einigen Ausnahmen (TT 37, TT 34) s. Eigner, 1984 191.
109 An dieser Stelle sei erwähnt, dass Laurent Coulon Befunde aus Karnak bearbeitet, besonders aus der Kapelle des Osiris von Koptos, die in TT 414 bestattete Personen betreffen; s. vorerst Coulon 2010.
110 S. Selim 2003.
111 Bietak/Reiser-Haslauer 1982, 273, G 60 (Pacharchonsu IV); vgl. Selim 2003, 407.
112 Übersetzung nach Selim 2003, 403.
113 Assmann 1973, 73.
114 Selim 2003, 403–405.
115 Für späte Bezugspunkte zu Osiris in Karnak s. z.B. Coulon 2005; Budka 2010d, 48.

genannt.[116] Das dort verwendete Textmaterial ist sehr ungewöhnlich und enthält auch den so genannten Ba-Spruch (TB 191), der neben Papyri[117] auf Särgen und Sarkophagen häufig belegt ist,[118] so auch in TT 414.[119] Neben den prosopographischen Informationen zu den in den Tempelgräbern bestatteten Personen liefert also das Statuenmaterial aus den thebanischen Tempeln wertvolle Hinweise für die Verwendung von „funerären" Texten im Tempelkontext.[120]

TEMPEL- ODER GRABINVENTAR? – BRONZESITULEN

Wie bereits oben erwähnt, wurden Situlen von den Choachyten nicht nur im Totenkult für Menschen, sondern auch im Rahmen des Kults von Djeme eingesetzt. Von der Person, die die zweite Hauptnutzungsphase in TT 414 im Verlauf des 4. Jahrhundertss v.Chr. initiierte, dem Amunpriester und Orakelschreiber Padiamunnebnesuttaui hat sich aus Theben eine sehr schöne Bronzesitula erhalten.[121] Leider ist ihr genauer Fundort nicht dokumentiert, aber aufgrund der Funktion und des Text-/Bildprogramms stellt das Stück einen Beleg für die enge Verbindung zwischen Karnak, Djeme und dem Asasif dar: Derselbe Padiamunnebnessuttaui hat die kleine Opferplatte für Trankopfer im Lichthof von TT 414 gestiftet. Ob die Situla nun für seinen täglichen Kult im Grab, also in TT 414, oder als Kultgerät in Zusammenhang mit dem Dekadenfest in Djeme zum Einsatz kam, muss jedoch offen bleiben.

Wie bei den Opferplatten ist ein häufiger Text auf den Situlen PT 32, der klassische Libationsspruch (s.o.), in dem auf das Erwecken des herzensmüden Osiris Bezug genommen wird. Wasser ist durch seine belebende Wirkung das Lebenskraftsymbol schlechthin – diese Wiederbelebung findet sowohl im Tempel als auch im Grabbereich statt.

EINBINDUNG DER RITUELLEN HANDLUNGEN IN DIE THEBANISCHE KULTLANDSCHAFT

Besonders aufgrund des keramischen Befundes können vergleichbare Handlungen in den Gräbern im Asasif und in den Tempelanlagen von Karnak rekonstruiert werden. Texte, Titel und weitere Funde der in TT 414 bestatteten Personen erlauben es außerdem, eine Verbindungsachse zu Djeme, Medinet Habu, zu rekonstruieren. So waren ja auch Padiamunnebnesuttaui und mehrere seiner Söhne nicht nur Priester des Amun, sondern auch des Amenope.[122] Auf den Kult für Amenope und das Dekadenfest nehmen darüber hinaus zahlreiche Graffiti in Medinet Habu Bezug, von denen hier ein datiertes Beispiel (312 v.Chr.), der Text eines *P3-ḫr-Ḫnsw* (Pchorchonsis), genannt sei:

> *Der gute Name des Pchorchonsis, Sohn des Techensephonychos,*
> *bleibe hier vor Amun, Mut, Chons, Min, hoch*
> *an Federn, dem großen [Gott]. Wer diese Schriften lesen*
> *und mich segnen wird, den wird Amun segnen.*
> *Geschrieben hat P[chorchonsis], Sohn des Te[chens]eponychos,*
> *im Regierungsjahr 5, am 1. Phamenoth, des Herrn (?) der Speise, des Königs*
> *Alexander, Sohn des Alexander,*
> *des Gottes, als er die Besprengungsriten ausführte für Djeme.*[123]

Der Verfasser des Graffitos, Pchorchonsis, und Angehörige seiner Familie wurden ebenfalls in TT 414 bestattet[124] und wie bei Padiamunnebnessuttaui schließt sich also ein Kreis von einem Amunpriester von Kar-

---

[116] Guermeur 2004, 256–257; vgl. Leitz 2011, 192–194.
[117] Beinlich 2000, 48–49.
[118] Leitz 2011, 192–194 and passim.
[119] Reg. 664, Sohn des Padiamunnebnesuttaui namens Pacharchonsu (s. Bietak/Reiser-Haslauer 1982, 272, G 56).
[120] Vgl. hier aber auch den neuen Erklärungsansatz von von Lieven 2012: Sprüche aus dem Totenbuch seien teilweise stark im Diesseits verankert und von kultischem oder magischem Charakter; dies bereits im Neuen Reich und nicht erst in ptolemäischer Zeit; s. auch Stadler 2013.
[121] Heute im British Museum, London, BM 38214; s. Walker/Higgis 2001, 114 [nr. 139].
[122] Vgl. De Meulenaere 1994, 218.
[123] Thissen 1989, Nr. 86

nak über Medinet Habu ins Asasif. Wichtig ist dabei zu betonen, dass es sich bei ihm um keine Ausnahme handelt, sondern tatsächlich Priester aus Karnak den Kult in Djeme dominiert haben.[125]

Was lässt sich nun zusammenfassend zur Einbindung der Tempelgräber in die Kulttopographie Thebens sagen? Wir besitzen vom selben Personenkreis naophore Statuen in Karnak, Graffiti in Djeme, Situlen und Stelen sowie Opferplatten im Asasif. Das Keramikrepertoire in den Tempelgräbern gleicht im 4. Jahrhundert demjenigen in thebanischen Tempeln und auch dem am Osirisgrab in Abydos. So ergeben sich mehrere wichtige Kultachsen, die den Prozessionsverlauf bei wichtigen Festen illustrieren und die Beteiligung bestimmter Personen anzeigen.

Es bestehen also enge Beziehungen zwischen Karnak, dem Asasif und Deir el-Bahari sowie Djeme/Medinet Habu. Die verbindenden Aspekte sind hier neben dem generellen Kult für Amun, Amenope und Osiris insbesondere das Talfest und das Dekadenfest, wobei sich ein stärker werdender Bezug auf osirianische Aspekte abzeichnet.[126] Denn durch eine Assimilation mit dem Dekadenfest spielte beim Talfest besonders während der 29. und 30. Dynastie auch Osiris neben Amun eine tragende Rolle.[127] Das Talfest war außerdem in ptolemäischer Zeit unter dem Namen „*Die Überfahrt des großen Gottes Amun nach Memnonia*“[128] bekannt, was wohl von der Nähe zum Ritual in Djeme zeugt.[129]

So kann also die überzeugende Theorie von Manfred Bietak, dass die spätzeitlichen Tempelgräber im Asasif auf den Aufweg der Hatschepsut nach Deir el-Bahari in seiner Funktion als Prozessionsweg für das Talfest Bezug nehmen,[130] bestätigt und um weitere Aspekte erweitert werden. Besonders in der 30. Dynastie und der Ptolemäerzeit war die Nord-Süd-Achse entlang des thebanischen Westufers, vom Asasif nach Djeme, von großer Bedeutung, sowohl was die ideelle und religiöse Sphäre aufgrund der Fusionierung von Tal- und Dekadenfest betrifft, als auch sich daraus ergebende reale Nahverhältnisse auf personeller Ebene.

ZUSAMMENFASSUNG

Abschließend kann die Kulttopographie im spätzeitlichen Theben wie folgt betrachtet werden: Zu Lebzeiten und im Berufsleben waren für die Priester und die Bevölkerung die Ostseite und dort vor allem Karnak, Amun und Osiris relevant. Dies gilt insbesondere für die in TT 414 bestatteten Personen. Die Verbindung zur Ewigkeit, zum Jenseits und zu den Verstorbenen wurde durch die Überfahrt nach Westen hergestellt. Den kultischen Rahmen schufen hier das Talfest und das Dekadenfest, wobei es für die Spätzeit zahlreiche Hinweise gibt, dass sich der Charakter der beiden Feste geändert hat und die beiden mehr oder weniger in einer Fusion gefeiert wurden.[131] Genau diesen fusionierten Charakter der Feste scheinen auch die archäologischen Befunde im Asasif widerzuspiegeln.

Die jenseitigen Angelpunkte auf der Westseite und somit in der Sphäre der Unterwelt sind Medinet Habu/Djeme und das Asasif mit Deir el-Bahari. Dort schließen die Totenriten Bezüge zu Festen und Tempelkult mit ein und so ergibt sich ein zyklischer Kreislauf, der ewige Erneuerung garantiert. Für die Tempelgräber und den Bestattungsort Asasif heißt dies, dass diese sowohl konzeptionell als auch äußerlich in die Tempellandschaft integriert waren.

---

[124] Bietak/Reiser-Haslauer 1982, 273, G 61 (Pacharchonsu V).
[125] Thissen 1989.
[126] Vgl. Cabrol 2001, 742; Budka 2010d, 46–48.
[127] Traunecker/le Saout/Masson 1981, 134–137 und 145–146; vgl. Budka 2009, 85.
[128] Vgl. Bataille 1952, 269–270; Graefe 1986, 188.
[129] Memnonia war aber nicht nur mit Djeme gleichgesetzt bzw. assoziiert, sondern konnte auch allgemein für die thebanische Nekropole verwendet werden, s. Pestman 1993, 411–416.
[130] Siehe zuletzt Bietak 2012b, 23–35.
[131] Traunecker/le Saout/Masson 1981, 134–137 und 145–146.

ABBILDUNGSNACHWEIS

Abb. 1 Isometrischer Schnitt durch das Grab des Anch-Hor, TT 414 (aus: Eigner 1984, Abb. 113).
Abb. 2 Plan des Lichthofs von TT 414 im Vergleich zu anderen Spätzeitgräbern. Pflanzenbeete und Kultstellen sind gekennzeichnet (aus: Eigner 1984, Abb. 93).
Abb. 3 Die Osirisnische im Lichthof von TT 414 (Foto Österreichische Akademie der Wissenschaften).
Abb. 4 Das *in situ* Ensemble von Opferplatten im Lichthof von TT 414 (Foto Österreichische Akademie der Wissenschaften).
Abb. 5 Auswahl an Keramikformen aus dem Lichthof von TT 414 (4./3. Jh. v.Chr.) (Zeichnungen © Julia Budka).

LITERATUR

Altenmüller-Kesting, B.
1968 Reinigungsriten im ägyptischen Kult (unpublizierte Dissertation) Hamburg

Assmann, J.
1973 Das Grab des Basa (Nr. 389) in der Thebanischen Nekropole (Archäologische Veröffentlichungen 6) Mainz am Rhein
1977 Das Grab der Mutirdis (Archäologische Veröffentlichungen 13) Mainz am Rhein
1991 Das Grab des Amenemope TT 41 (Theben 3) Mainz am Rhein
2001 Tod und Jenseits im alten Ägypten, München
2005a Die Lebenden und die Toten, in: J. Assmann/F. Maciejewski/A. Michaels (Hg.), Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich, Göttingen, 16–36
2005b Totenriten als Trauerriten im alten Ägypten, in: J. Assmann/F. Maciejewski/A. Michaels (Hg.), Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich, Göttingen, 307–325
2005c Altägyptische Totenliturgien, Band 2, Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reiches, unter Mitarbeit von Martin Bommas und Andrea Kucharek (Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse Band 17), Heidelberg
2008 Altägyptische Totenliturgien, Band 3, Osirisliturgien in Papyri der Spätzeit, unter Mitarbeit von Martin Bommas und Andrea Kucharek (Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse Band 20) Heidelberg

Assmann, J./Kucharek, A.
2008 Ägyptische Religion. Totenliteratur, Frankfurt am Main/Leipzig

Barbash, Y.
2011 The Mortuary Papyrus of Padikakem: Walters Art Museum 551 (Yale Egyptological Studies Volume 8) Yale

Barguet P./Goneim Z./Leclant J.
1951 Les tables d'offrandes de la grande cour de la tombe de Montouemhat, in: Annales du service des antiquités de l'Égypte 51, 491–508

Bataille, A.
1952 Les Memnonia. Recherches de Papyrologie et d'épigraphie grecques sur la Nécropole de la Thèbes d'Égypte aux époques hellénistiques et romaines (Recherches de Papyrologie et d'Épigraphie Greques sur la Nécropole de la Thèbes d'Égypte aux Époques Hellénistiques et Romaine 23) Kairo

Beinlich, H.
2000 Das Buch vom Ba (Studien zum Altägyptischen Totenbuch 4) Wiesbaden

Bietak, M.
2012 La Belle Fête de la Vallée: l'Asasif revisité, in: C. Zivie-Coche/I. Guermeur (Hg.), "Parcourir l'éternité", Hommages à Jean Yoyotte (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences religieuses), Paris, 135–163
2012 Bietak Manfred, Das schöne Fest vom Wüstentale: Kult zur Vereinigung mit den Toten in der thebanischen Nekropole, in: G. Danek/I. Hellerschmid (Hg.), Rituale, Identitätsstiftende Handlungskomplexe. 2. Tagung des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2.–3. November 2009 (Origines – Schriften des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften 2), Wien, 23–35

Bietak, M./Reiser-Haslauer, E.
1978 Das Grab des Anch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris I (Untersuchungen der Zweigstelle Kairo 4) Wien
1982 Das Grab des Anch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris II (Untersuchungen der Zweigstelle Kairo 5) Wien

Bommas, M.
2005 Situlae and the offering of water in the divine funerary cult: a new approach to the Ritual of Djeme, in: A. Amenta/M.M. Luiselli/M.N. Sordi (Hg.), L'Acqua nell'antico Egitto. Vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento. Proceedings of

the First International Conference for Young Egyptologists, Italy, Chianciano Terme, October 15–18, 2003, Rom, 257–272

Bothmer, B. von, mit H.W. Müller und H. de Meulenaere
1960 Egyptian Sculpture of the Late Period [Ausstellungskatalog], The Brooklyn Museum, Brooklyn/New York

du Bourguet, P.
2002 Le Temple de Deir el-Medina (Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire 121) Kairo

Budka, J.
2008 Neues zu den Nutzungsphasen des Monumentalgrabes von Anch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris (TT 414), in: Ägypten & Levante 18, 61–85
2009 Neues zum Grab des Anch-Hor (TT 414, Asasif): Der „Lichthof", in: Sokar 18, 80–87
2010a Ankh-Hor Revisited: Study, Documentation and Publication of Forgotten Finds from the Asasif/Thebes, in: J. Popielska/J. Iwaszczuk (Hg.), Fifth Central European Conference of Egyptologists. Egypt 2009: Perspectives of Research, Pułtusk 2009 (Acta Archaeologica Pułtuskiensia 2) Pułtusk, 23–31
2010b Varianz im Regelwerk. Bestattungsabläufe im Monumentalgrab von Anch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris (TT 414), in: Ägypten & Levante 20, 49–66
2010c Bestattungsbrauchtum und Friedhofsstruktur im Asasif. Eine Untersuchung der spätzeitlichen Befunde anhand der Ergebnisse der österreichischen Ausgrabungen in den Jahren 1969–1977 (Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österreichischen Archäologischen Instituts 34) Wien
2010d The use of pottery in funerary contexts during the Libyan and Late Period, in: L. Bareš/F. Coppens/K. Smoláriková (Hg.), Egypt in Transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millenium BCE, Proceedings of an International Conference, Prague, September 1–4, 2009, Prag, 22–72
2010e V. Die Keramik des Osiriskults: Erste Beobachtungen zu Formen, Datierung und Funktion, in: U. Effland/J.Budka/A. Effland, Studien zum Osiriskult in Umm el-Qaab/Abydos – Ein Vorbericht, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 66, 35–69
2011 Fundmaterial aus Gräbern: Möglichkeiten und Grenzen der archäologischen Interpretation und ihre didaktische Vermittlung, in: A. Verbovsek/B. Backes/C. Jones (Hg.), *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie. Herausforderungen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den Altertumswissenschaften* (Ägyptologie und Kulturwissenschaft) München, 185–204.

Cabrol, A.
2001 Les voies processionnelles de Thèbes (Orientalia Lovaniensia Analecta 97) Leuven

Castellano i Solé, N.
2007 L'Arquitectura funerària al període Saïta (Nova Studia Aegyptiaca IV) Barcelona

de Cenival, F.
1972 Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques (Bibliothéque d'étude 46) Kairo

Coppens, F.
2007 The Wabet. Tradition and Innovations in Temples of the Ptolemaic and Roman Period, Prag
2010a Linen, Unnguents and Pectorals. Instruments of Regeneration in Ptolemaic and Roman Temples, in: M. Dolińska/H. Beinlich (Hg.), 8. Ägyptologische Tempeltagung: Interconnections between Temples, Warschau, 22.–25. September 2008 (Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen 3,3) Wiesbaden, 39–55
2010b Funerary Practices in Ptolemaic and Roman Temples. A Case-Study of the Complex of Wabet and Court, in: Aegyptus et Pannonia IV. Acta Symposii anno 2006, Budapest, 13–37

Coulon, L.
2005 Trauerrituale im Grab des Osiris in Karnak, in: J. Assmann/F. Maciejewski/A. Michaels (Hg.), Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich, Göttingen, 326–341
2010 Les formes d'Isis à Karnak à travers la prosopographie sacerdotale de l'époque ptolémaïque, in: L. Bricault/M.J. Versluys (Hg.), Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, Novembre 27–29, 2008 (Religions in the Graeco-Roman World 171) Leiden, 121–148

Cruz-Uribe, E.
1999 Opening of the Mouth as Temple Ritual, in: E. Teeter/J.A. Larson (Hg.), Gold of Praise. Studies of Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente (Studies in Ancient Oriental Civilisation 58) Chicago, 69–73

Devauchelle, D.
1987 Notes sur l'administration funéraire égyptienne à l'époque gréco-romaine, in: Bulletin de l'Institut français d'archéologie Orientale 87, 141–160

Dils, P.
1993 Wine for Puring and Purification in Ancient Egypt, in: J. Quaegebeur (Hg.), Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East, Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991 (Orientalia Lovaniensia Analecta 55) Leuven, 107–123

Dodson, A./Ikram S.
2008 The Tomb in Ancient Egypt: Royal and Private Sepulchres from the Early Dynastic Period to the Romans, London

Donker van Heel, K.
2012 Djekhy & Son. Doing Business in Ancient Egypt, Kairo/New York .

Eigner, D.
1984 Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit in der Thebanischen Nekropole (Untersuchungen der Zweigstelle Kairo 6) Wien

Feucht, E.
1985 Das Grab des Nefersecheru (TT 296) (Theben 2) Mainz am Rhein

Finnestad, R.B.
1997 Temples of the Ptolemaic and Roman Period: Ancient Traditions in New Contexts, in: B.E. Shafer (Hg.), Temples of Ancient Egypt, New York, 185–237

Graefe, E.
1986 s.v. „Talfest“, in: Lexikon der Ägyptologie VI, Wiesbaden, Sp. 187–189
1990 Das Grab des Ibi, Obervermögenverwalter der Gottesgemahlin des Amun (Thebanisches Grab Nr. 36) (Publication du Comité des Fouilles Belges en Égypte) Brüssel

Guermeur, Y.
2004 Le groupe familial de Pachéryentaisouy. Caire JE 36576, in: Bulletin de l'Institut français d'archéologie Orientale 104, 256–257

Hays, H.M.
2003 A New Offering Table for Shepenwepet, in: Journal of the American Research Center in Egypt 40, 89–102

Hugonot, J.-C.
1989 Le jardin dans l'Égypte ancienne (Europäische Hochschulschriften Reihe 38, Archäologie Band 27) Frankfurt

Kamal, A.B.
1909 Tables d'offrandes (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Nos 23001-23256) Kairo

Klotz, D.
2009 The Theban Cult of Chonsu the Child in the Ptolemaic Period, in: C. Thiers (Hg.), Documents de théologies thébaines tardives 1 (http://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/?biblio=Cahiers Égypte Nilotique et Méditérranéenne 3) Montpellier, 95–134

Leitz, C.
2011 Der Sarg des Panehemisis in Wien (Studien zur spätägyptischen Religion 3) Wiesbaden

von Lieven, A.
2010 Das Verhältnis zwischen Tempel und Grab im griechisch-römischen Ägypten, in: Revue d'Égyptologie 61, 91–106
2012 Book of the Dead, Book of the Living: BD spells as temple texts, in: Journal of Egyptian Archaeology 98, 249–267

De Meulenaere, H.
1994 Recherches sur un *P3-wrm* thébain, in: C. Eyre/A. Leahy/L. Montagno Leahy (Hg.), The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A.F. Shore (Egypt Exploration Society, Occasional Publications 11) London, 216–220

Müller, V.
2003 3. Deponierungen östlich und südöstlich des Grabes, in: G. Dreyer et al., Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof, 13./14./15. Vorbericht, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 59, 94–102
2006 Archäologische Relikte kultischer Aktivitäten in Umm el-Q^{c}aab/Abydos, in: H. Roeder/J. Mylonopoulos (Hg.), Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands, Wien, 37–52

Otto, W.
1905 Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten, Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus, Band 1, Leipzig/Berlin

Pestman, P.W.
1993 The Archive of the Theban Choachytes (Second Century B.C.) (Studia Demotica II) Leuven

Pischikova, E.
2008 The Pharaonic Renaissance (25th and 26th Dynasties), in: Francesco Tiradritti (Hg.), Egyptian Renaissance: Archaism and the Sense of History in Ancient Egypt, Ausstellungskatalog, Museum of Fine Arts, Budapest, August 8 – November 9 2008, Budapest, 81–89

Price, C.
2011 Materiality, Archaism and Reciprocity: The Conceptualisation of the Non-Royal Statue at Karnak during the Late Period (c. 750–30BC) (unpublizierte Dissertation, University of Liverpool) Liverpool

Quack, J.F.
2006 Das Grab am Tempeldromos. Neue Deutungen zu einem spätzeitlichen Grabtyp, in: K. Zibelius-Chen/H.-W. Fischer-Elfert (Hg.), „Von reichlich ägyptischem Verstande“. Festschrift für Waltraud Guglielmi zum 65. Geburtstag (Philippika 11) Wiesbaden, 113–132
2009 Grab und Grabausstattung im späten Ägypten, in: A. Berlejung/B. Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (Forschungen zum Alten Testament 62) Tübingen, 597–629

Rummel, U.
2009 Grab oder Tempel? Die funeräre Anlage des Hohenpriesters des Amun Amenophis in Dra‘ Abu el-Naga (Theben-West), in: D. Kessler et al. (Hg.), Texte – Theben – Tonfragmente, Festschrift für Günter Burkard (Ägypten und Altes Testament 76) Wiesbaden, 348–360

Schreiber, G.
2011 Early and Middle Ptolemaic Funerary Art at Thebes (ca. 306–88 BC), in: Z. Hawass/T. Bacs/G.Schreiber (Hg.), Proceedings of the Colloquium on Theban Archaeology at the Supreme Council of Antiquities, Kairo, 105–139.

Schröder, S.
2010 Millionenjahrhaus. Zur Konzeption des Raumes der Ewigkeit im kostellativen Königtum in Sprache, Architektur und Theologie, Wiesbaden

Selim, H.
2003 The Naophorus Statue of *P3-ḥr-Ḫnsw* in Cairo Museum JE 37993 bis from Karnak Cachette, Excavation Number K. 585, in: Beihefte Studien Altägyptische Kultur 9, 399–407

Seyfried, K.-J.
2013 Bemerkungen und Quellen zum *ḥ3b nfr n jnt*, dem „Schönen Fest des Tales“ in Theben (Göttinger Miszellen Beihefte Nr. 13) Göttingen

Spieser, C.
1997 L’eau et la régénération des morts d’après les représentations des tombes thébaines du Nouvel Empire, in: Chronique d’Égypte 72, 221–228

Stadler, M.
2013 Von kommunizierenden Röhren – Totenkult und Tempelkult, in: A. Zdiarsky (Hg.), Wege zur Unsterblichkeit. Altägyptischer Totenkult und Jenseitsglaube (Nilus 20) Wien, 19–28

Stammers, M.
2009 The Elite Late Period Egyptian Tombs of Memphis (BAR International Series 1903) Oxford

Theis, C.
2011 Deine Seele zum Himmel, dein Leichnam zur Erde. Zur idealtypischen Rekonstruktion eines altägyptischen Bestattungsrituals (Studien zur Altägyptischen Kultur, Beihefte 12) Hamburg

Thissen, H.J.
1989 Die Demotischen Graffiti von Medinet Habu, Zeugnisse zu Tempel und Kult im Ptolemäischen Ägypten (Demotische Studien 10) Sommerhausen

Thomas, N.K.
1980 A Typological Study of Saite Tombs at Thebes, Ann Arbor

Tiradritti, F.
2005 Archaeological Activities of the Museum of Milan in the tomb of Harwa (TT 37) and Akhimenru (TT 404). October–December 2001, in: Annales du service des antiquités de l’Égypte 79, 169–178
2011 Recent Discoveries of the Italian Arcaeological Mission to Luxor in the Tomb of Harwa (TT 37), in: Z. Hawass/T. Bacs/G. Schreiber (Hg.), Proceedings of the Colloquium on Theban Archaeology at the Supreme Council of Antiquities, November 5, 2009, Kairo, 149–155

Traunecker, C.
2008 Le palais funéraire de Padiamenopé redécouvert (TT 33), in: Egypte, Afrique et Orient 51, 15–48

Traunecker, C/le Saout, F./Masson, O.
1981 La Chapelle d’Achôris à Karnak (Recherche dur les grandes civilisations, Synthèse no. 5, Centre Franco-Égyptien d’Étude des Temples de Karnak, vol. 2) Paris

Vleeming, S.P.
1995 The Office of a Choachyte in the Theban Area, in: Sven P. Vleeming (Hg.), Hundred-Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period (P. L. Bat. 27) Leiden/New York/Köln, 241–255

Walker, S./Higgis, P.
2001 Cleopatra of Egypt. From History to Myth, London

Willems, H.
2003 Gärten in thebanischen Grabanlagen, in: S. Meyer (Hg.), Egypt – temple of the whole world. Studies in honour of Jan Assmann, Studies in the history of religions 97, Leiden [u.a.], 421–439

PETRA AIGNER
(Kommission für Antike Literatur und Lateinische Tradition, ÖAW)

Eine persische Grabspende und Totenanrufung bei Aischylos*

Das Drama ‚Die Perser' wurde 472 v.Chr. in Athen aufgeführt, wenige Jahre nach der Schlacht von Salamis. Es hat Zeitgeschehen zum Inhalt, im Gegensatz zu Aischylos' erhaltenen mythologischen Dramen.

In der Hypothesis zu den ‚Persern' wird erwähnt, dass Aischylos sein Stück nach den ‚Phoinissen' des Phrynichos[1] gestaltet habe, aufgeführt um 476 v.Chr. unter dem Choregen Themistokles.[2] Darin wurden die Schlacht von Salamis sowie die Trauer der Ehefrauen der gefallenen persischen Krieger behandelt. Bei der ersten Aufführung seines Stücks die ‚Einnahme Milets' (Μιλήτου Ἅλωσις) 493/92 v.Chr.[3] wurde über den Dichter Phrynichos eine Strafe von 1000 Drachmen verhängt[4] samt einem Aufführungsverbot des Stückes,[5] da er das Publikum zu Tränen rührte, wie uns Herodot erzählt. Das Aufführungsdatum lag jedenfalls kurz nach den letzten Kriegsereignissen, die mit zahlreichen Verlusten endeten. Somit waren die Vorgaben für Aischylos hoch, erstens sich von der Vorlage abzusetzen[6] und zweitens eine Tragödie zu schaffen, die das athenische Publikum ansprach,[7] das den acht Jahre zurückliegenden Krieg noch in Erinnerung hatte, d.h. dass jeder Anwesende in irgendeiner Form, ebenso wie Aischylos selbst,[8] davon betroffen war. Nach Aischylos ist uns kein Drama erhalten, das sich an einem derart aktuellen politischen Thema auf diese Weise versuchte.[9] Es soll nun veranschaulicht werden, wie der Autor es erreichen konnte, dass sein athenisches Publikum – das, durch zahlreiche Verluste gebeutelt, nun doch durch die Siege der letzten Jahre über die verhassten Perser an Selbstbewusstsein gewonnen hatte – der persischen Seite Verständnis entgegenbrachte. Das gelang ihm kraft seiner Sprachkunst und Darstellungsweise.

---

* Mein Dank geht an Christine Harrauer, Georg Danek, Sibylle Wentker und Nikolaus Merkt für all die Anregungen und Hinweise.

1 TrGF 3 T 5. Plut. Them. 5,4. Beide dort erwähnten Stücke des Phrynichos sind nicht erhalten. Vgl. auch Bees 2009, 47 zur Frage, inwieweit Aischylos dem Vorgänger inhaltlich folgt. Taplin 2001, 63; zum tatsächlichen Namen des Stückes vgl. Scullion 2002, 97f.; Garvie 2009, Xf.

2 Pickard-Cambridge 1988, 236.

3 Der ionische Aufstand 500–494 v.Chr. unter der Führung des Aristagoras endete mit einer Niederlage gegen die Perser. Zur Diskussion über die Datierung des Stücks vgl. Roisman 1988, 19; Ryan 2005, 2, FN 4 setzt das Datum des Prozesses „nach 480/79, wohl in die 470s". Hall 1989, 64. Cartledge 1997, 24 setzt die Einnahme Milets „In the later 490s", … „Twice at least, however, Phrynichus abandoned the ancient for the modern, indeed the absolutely contemporary, in what turned out to be a dangerously continentous move".

4 Hdt. 6,21,2. Strab. 14,1,7. Vgl. Ryan 2005, 1f.

5 Ryan 2005, 4.

6 Nach Hdt. 6,21,2 durfte Phrynichos μηκέτι μηδένα χρᾶσθαι τούτῳ τῷ δράματι. Aischylos schrieb das Stück im Alter von ca. 50 Jahren, vgl. Bees 2009, 44, der darauf hinweist, dass Aischylos in seinem Stück einen Sieg verarbeitete und nicht wie Phrynichos eine Niederlage.

7 Aischylos führte die Perser in seiner Tetralogie siegreich auf, Bees 2009, 44. Zur Wiederaufführung des Stückes in Sizilien 471/70 v.Chr. auf Einladung des Hieron v. Syrakus und seine restliche Lebenszeit in Sizilien, vgl. Föllinger 2009, 21–24. Cartledge 1997, 5.

8 Aischylos, der selbst vor Marathon, Salamis (Paus. 1,14,5, Sch. Aeschyl. Pers. 429) und Plataiai (T 1 = Αἰσχύλου βίος 4) kämpfte, verlor seinen Bruder Kynegeiros, Hdt. 6,114 (wo er als Sohn des Euphorion, aber nicht als Bruder des Aischylos genannt wird). Noch in Photios' Λέξεων Συναγωγή (T 13 Radt = Phot. Galean. 246,22) heißt es: Μαραθώνιον ποίημα. Αἴσχυλος. εὐδοκίμησε γὰρ ἐν τῷ Μαραθῶνι σὺν τῷ ἀδελφῷ Κυναιγείρῳ. Vgl. Cartledge 1997, 17.

9 Cartledge 1997, 25. Sehr fragmentarisch freilich sind uns die ‚Perser' des Epicharmos (6./5. Jh), die ‚Perser oder Assyrer' des Chionides (5. Jh.) und die ‚Lyder' des Magnes (5. Jh.), Kratinos' (5. Jh.) ‚Thrakerinnen', die ‚Perser' des Pherekrates (5. Jh.), Choerilos' von Samos (5. Jh.) ‚Persica', und die ‚Persai' des Timotheos von Milet (5./4. Jh.) erhalten.

DIE DARSTELLUNG DES PERSISCHEN VOLKES UND SEINES KÖNIGS

Aischylos veranschaulicht die Größe des Reiches und die Macht der Perser schon zu Beginn des Stückes an Hand des Kriegerkatalogs, den der Chorführer der persischen Ratsherren[10] aufzählt, und verleiht so der persischen Herrschaft in der Person der Atossa und durch den Chor der Ratsherren (Χορὸς πρεσβυτῶν, Hypothesis 7f.) Authentizität damals und heute. Gleich im ersten Vers fällt der Begriff ‚Perser' (Περσῶν, 1[11]) und bald darauf wird gesagt, dass die ganze geballte Kriegskraft Persiens (Asiens) aufbrach (πᾶσα ἰσχὺς Ἀσιατογενής, 11). Sodann umreißt Aischylos kurz die Ausdehnung des Perserreiches mit einer Schilderung der Abstammung der Krieger: Sie kamen aus Susa in Elam (heute Schusch) und Agbatana im Mederreich (heute Hamadan), aus Ägypten, das ab dem 6. Jh. persisch war, aus Sardes, der Hauptstadt des Lyderreichs (546 v.Chr. wurde es nach der Niederlage unter Kroisos persisch), aus Babylon (seit 539 v.Chr. persisch). Somit zieht er gleich zu Beginn das Publikum auf seine Seite, denn diesen übermächtigen Gegner haben die Athener besiegt[12] – sie, die „keines Menschen Sklaven und keinem Manne untertan"[13] sind, wie der Chor in einem einzigen Satz der Königin Atossa gegenüber die Griechen charakterisiert.

Darüber hinaus verleiht er sowohl dem Herrscher Dareios als auch dessen Ehefrau und deren gemeinsamem Sohn Xerxes aus der Sicht der Ratsherren ein gottähnliches Auftreten[14] – besonders deutlich ist dies bei der Charakterisierung der Atossa durch den Chor: vgl. 150ff. ἀλλ' ἤδη θεῶν ἴσον ὀφθαλμοῖς φάος ὁρμᾶται | μήτηρ βασιλέως („Doch schon naht sie, das Licht, gleich einem Strahl aus der Götter Augen, die Mutter des Königs");[15] 157 θεοῦ μὲν εὐνάτειρα Περσῶν, θεοῦ δὲ καὶ μήτηρ ἔφυς („sowohl Gemahlin des Persergottes, als auch Mutter eines Gottes bist du"). Aischylos spielt hier offensichtlich auf den höchsten Gott Ahura Mazda an, der in der griechischen Literatur namentlich erst bei Plato und später bei Diodor und Plutarch erwähnt wird[16]. Er erwählt den König in der Funktion eines ‚Bewahrers des Wahren' (*Arta*). In den ‚Persern' kann man die Anspielung in Form einer Lichtmetapher (φάος[17] und entsprechende Begriffe) dahingehend interpretieren, dass Ahura Mazda selbst nach persischem Glauben aus dem reinsten Licht entstand. Aus der Sicht der Perser wurde der König allerdings nicht als Gott verehrt.[18] In den Textquellen aus Behistun[19] (Col. 1,5–6) zur Zeit des Dareios I. (521–486 v.Chr.) ist ersichtlich, dass Ahura Mazda ihn ins Königtum einsetzte.[20] Vor Dareios I. huldigten die Perser einer Reihe verschiedener Götter; unter seiner Herrschaft begann jedoch ein zentraler Kult für Ahura Mazda.[21] Daneben wurden, wie wir aus Herodot wissen,[22] auch andere Götter ver-

---

[10] Chor der Ältesten, die zu Hause blieben, die sich selbst als „Getreue" (πιστά) und „Wächterc (φύλακες) des Landes bezeichnen (2f.). Zur Rolle des Chores in den Persern vgl. Föllinger 2003, 279–287.

[11] Vgl. v. 140 ἀλλ' ἄγε Πέρσαι.

[12] Tracy 2008, 3, sieht in der Erwähnung der zukünftigen Niederlage der Perser bei Plataiai (v. 816f.) noch eine zusätzliche Steigerung der ohnehin schon stolzen Athener.

[13] Pers. 242 οὔτινος δοῦλοι κέκληνται φωτὸς οὐδ΄ὑπήκοοι. Vgl. dazu Cartledge 2007, 309, der betont, dass Aischylos den Persern Respekt zollt, obwohl er sie zugleich durch die Kleidung als weibisch charakterisiert und den politischen Vergleich zwischen Demokratie und Despotie anklingen lässt.

[14] Der tatsächliche Auftritt des Xerxes als vom Krieg gezeichneten Königs, der in Lumpen seine Niederlage bedauert, kontrastiert freilich mit dieser Schilderung des Chores. Knight 1935, 33 sieht letztere Szene ins Humoristische gerückt, in der der Chor dessen Los bejammert.

[15] Für Dareios ὡς θεός, v. 711, ἰσόθεος v. 856. Manche Interpreten sehen in Anlehnung an die Scholien in den ὀφθαλμοί die Augen des Chors, vgl. Broadhead 2009, 68 ad v.150, Groeneboom 1960, 43 ad v. 150ff.

[16] Plat. Alc. 1,122a, vgl. auch Stausberg 2002, 40f.

[17] Pers. 79, 150.

[18] Podella 1996, 156f.

[19] Boyce 1982, 94, datiert sie in die Jahre 521–519 v.Chr.

[20] Vgl. Schwartz 1985, 684f. „For Dareius I (521–486 B.C.) we have an abundance of inscriptions which make it absolutely clear that his worship of Ahura Mazdā was of the greatest importance to him."

[21] Schwartz 1985, 689. Zur Datierungsfrage (um 1000 – 6. Jh. v.Chr.) und Wirkungsort des Zarathustra vgl. Stausberg 2002, 26–31.

[22] Hdt. 7,43: ἐπὶ τοῦτον δὴ τὸν ποταμὸν ὡς ἀπίκετο Ξέρξης, ἐς τὸ Πριάμου Πέργαμον ἀνέβη ἵμερον ἔχων θεήσασθαι [2] θεησάμενος δὲ καὶ πυθόμενος ἐκείνων ἕκαστα τῇ Ἀθηναίῃ τῇ Ἰλιάδι ἔθυσε βοῦς χιλίας, χοὰς δὲ οἱ Μάγοι τοῖσι ἥρωσι ἐχέαντο. ταῦτα δὲ ποιησαμένοισι νυκτὸς φόβος ἐς τὸ στρατόπεδον ἐνέπεσε. (Als Xerxes an diesen Fluß kam, stieg er hinauf nach Pergamon, der

ehrt: sie opferten z.B. 1000 Rinder der Athena (*Anāhita*),[23] und die Magoi gossen Libationen für Heroen aus – damit sind vermutlich die Totenseelen *fravaši* gemeint – oder opferten den Nereiden[24] (Opfer an das ‚Wasser').

Aischylos setzt hier wohl die nicht misszuverstehenden Begriffe „gottgleich" sowie Atossa als Frau und Mutter eines Gottes[25] bewusst, da er damit die Distanz des persischen zu griechischem Denken vor dem athenischen Publikum zur Zeit der Demokratie herausstreichen wollte.

Ein indirekter und direkter Hinweis auf die göttliche Abstammung wird hier im Aischylostext (χρυσογόνου γενεᾶς ἰσόθεος φώς, 79f., „des goldenen Geschlechts göttliche Sonne"[26]) mit dem griechischen Geburtsmythos des Perseus gegeben (Danae und Goldregen); aus der Verbindung des Perseus und der Andromeda wiederum entsprang Perses, der Stammvater der Perser (Apollod. 2 [49],4,5).[27] Diese gemeinsamen Wurzeln zwischen den Griechen und Persern klingen nochmals im Traum der Atossa an, in dem beide Frauen als „leibliche Schwestern desselben Stammes" (κασιγνήτα γένους ταὐτοῦ, 185) bezeichnet werden.

PERSISCHES TOTENOPFER – GRIECHISCHE TRADITION

DER TRAUM DER ATOSSA (176–214)

Im Traum der Atossa geht es, wie gesagt, um zwei schöne Frauen, die eine in persischen die andere in dorischen Kleidern;[28] die eine wählt sich πάτραν δ' ἕναιον ἡ μὲν Ἑλλάδα („Griechenland", 186f.) und die andere γαῖαν ... βάρβαρον („das fremde Land[29]"), beide spannt sich Xerxes vor den Wagen, wobei Hellas sich sträubt, Persien sich führen lässt, sodass der Wagen samt Xerxes stürzt und ihn mitschleift. Dieses Bild vom Scheitern des Xerxes an Griechenland unterstreicht erneut den Gegensatz zu Ruhm und Glanz seines übermächtigen Vaters Dareios. Auffällig ist, dass Aischylos Atossa ihr eigenes Land als βάρβαρος bezeichnen lässt, worauf später nochmals eingegangen wird.[30]

Nach diesem Geschehen sei sie erwacht, so erzählt Atossa weiter, habe sich die Hände gereinigt, um den unheilabwehrenden Göttern einen Opferkuchen[31] darzubringen, und habe dabei einen Adler – Symbol der Perser – gesehen, der sich zum Herd des Apollon vor einem Falken – Symbol der Griechen – flüchtete; dieser habe den Adler getötet.

Stadt des Priamos, die er gern sehen wollte. Nachdem er die Burg besichtigt und sich alles darüber im einzelnen hatte erzählen lassen, opferte er der Athena von Ilion 1000 Rinder, die Magier spendeten den Heroen Trankopfer. Danach überfiel das Heer Furcht in der Nacht.), Übersetzung Feix 1988.

[23] De Jong 2005, 86f. sieht „Herodotus' story as an intriguing piece of literary fiction."

[24] Hdt. 7,191. ἡμέρας γὰρ δὴ ἐχείμαζε τρεῖς. τέλος δὲ ἔντομα τε ποιεῦντες καὶ καταείδοντες βοῇσι [Feix 1988 γόησι] <u>οἱ Μάγοι τῷ ἀνέμῳ, πρός τε τούτοισι καὶ τῇ Θέτι καὶ τῇσι Νηρηίσι θύοντες</u>, ἔπαυσαν τετάρτῃ ἡμέρῃ, ἢ ἄλλως κως αὐτὸς ἐθέλων ἐκόπασε. τῇ δὲ Θέτι ἔθυον πυθόμενοι παρὰ τῶν Ἰώνων τὸν λόγον. ὡς ἐκ τοῦ χώρου τούτου ἁρπασθείη ὑπὸ Πηλέος, εἴη τε ἅπασα ἡ ἀκτὴ ἡ Σηπιὰς ἐκείνης τε καὶ τῶν ἀλλέων Νηρηίδων. („Denn der Sturm hielt drei Tage an. Endlich beschwichtigten ihn die Magier durch Tierspenden und Zaubersprüchen an den Wind, dazu durch Opfer an Thetis und die Nereiden."; Übersetzung Feix 1988).

[25] Zu 157 s. oben; vgl. 642 Περσᾶν Σουσιγενῆ θεόν. Der Chor wirft sich in den Staub beim Nahen der Königin cf. Pers. 151f. ohne den Begriff der Proskynese vgl. Hdt. 7,136; dazu Hall 1989, 96f. Groeneboom 1960, 43 macht darauf aufmerksam, dass hier die Gestalt der Atossa als „mächtige, stolze Fürstin des Orients, aber vor allem eine Mutter in der Sorge um Xerxes" eher vom Publikum aufgenommen wird, als eine Königin, die auf Dareios großen Einfluss hatte, „ihn beherrschte und ihn in seinen Plänen gegen Hellas unterstützte".

[26] Übersetzung Droysen 1977.

[27] Πρὶν μὲν ἐλθεῖν εἰς τὴν Ἑλλάδα Πέρσης, ὃν παρὰ Κηφεῖ κατέλιπειν (ἀπὸ τούτου δὲ τοὺς Περσῶν βασιλέας λέγεται γενέσθαι); vgl. Hdt. 7,61,3. Hdt. 7,150,2 lässt den Herold in Argos über die Perser sagen, dass sie von Perses abstammen, einem Sohn von Perseus und Andromeda, des Kepheus Tochter.

[28] Broadhead 2009, 77 vermutet mit Recht die Wahl des dorischen Chitons zur besseren Unterscheidung.

[29] Die beiden Frauen symbolisieren also Griechenland und Persien (Bees 2009, Broadhead 2009 ebenso die Scholiasten); eher unwahrscheinlich ist die Interpretation, dass es sich dabei um Symbole für die europäischen und kleinasiatischen Griechen handle (Paley, Prickard), vgl. die Diskussion bei Broadhead 2009, 78.

[30] Groeneboom 1960, 52, hält den Ausdruck für „einigermaßen naiv im Munde der Atossa".

[31] Atossa hat nämlich gesehen, dass plötzlich neben dem gestürzten Xerxes der trauernde Dareios sich zeigte (197f.). Zu den Opferkuchen im persischen Ritus (*drōn*, av. *draona*) vgl. Stausberg 2004, 467, Russell 2001, 54f., anders Tsantsanoglou 2008, 35.

Nachdem Atossa ihre Traumschilderung und bösen Vorahnungen dem Chor berichtet hat, fordert dieser zu Gebet und Opfer auf; Atossa leistet dem Folge. Der Chor rät ihr nun: Sie solle zu den Göttern beten, damit die Gebete das Unheil abwenden und ein gutes Ende für sie und ihre Lieben erwirken mögen. Und sie solle weiters Spenden für die Erde und die Toten ausgießen (δεύτερον δὲ χρὴ χοὰς | Γῆι τε καὶ φθιτοῖς χέασθαι, 219f.) und bitten, dass Dareios ihr und dem Kind Gutes (ἐσθλά, 222) aus der Erde ans Licht schicke (γῆς ἔνερθεν εἰς φάος, 222).

DIE GRABSPENDE (607–622)

Atossa bringt Trankopfer dar in Form von Milch, Honig, Wasser, Wein, Öl und Blumen (Girlanden, Kränze), begleitet von einem Totengebet, um den Geist des Dareios heraufzurufen für die toten Seelen, für Dareios und die Götter der Unterwelt.[32]

Bereits im Sanskrit wird mit der Bezeichnung *hav / hu* das Ausgießen eines Trankopfers (heiße Milch, Wasser) benannt (im Rigveda[33]). Im hethitischen Bereich wird die Libation als Einleitung zu einem blutigen Opfer erwähnt, und dort, wie in Anatolien oft, auch außerhalb des Totenkults.[34] Allgemein wird eine Trankspende mit einer Kanne, oder einer Schnabelkanne (Bronzezeit) dargebracht, wie auch im minoischen und mykenischen Bereich, mit einem Trinkbecher[35] oder im 1. Jtd. v.Chr. mit einer henkellosen Spendeschale, so auch im griechischen und lateinischen Kult, also mit einer φιάλη[36] oder *patera.* Stets verbunden ist damit ein Gebet.[37]

Einzelinterpretation

Aesch. Perser 607–610:
τοιγὰρ κέλευθον τήνδ’ ἄνευ τ’ ὀχημάτων
χλιδῆς τε τῆς πάροιθεν ἐκ δόμων πάλιν
ἔστειλα, παιδὸς πατρὶ πρευμενεῖς χοάς[38]
φέρουσ’, ἅπερ νεκροῖσι μειλικτήρια
(„Drum bin ich wieder diesen Weg – nicht wie zuvor
Im Glanz der Hoheit, nicht im goldenen Wagensitz –
Zurückgekommen, fromm dem Vater meines Sohns
Aufs Grab zu gießen je der liebsten Spende Guß:“)[39]

Atossa erscheint in einfacher Kleidung, ohne Prunk, was Groeneboom als Trauerkleidung deutet.[40]

Weder Libationen noch Güsse sind nach Herodot bei den Persern üblich gewesen, 1,132,1: οὔτε βωμοὺς ποιεῦνται οὔτε πῦρ ἀνακαίουσι … οὐ σπονδῇ χρέωνται, οὐκὶ αὐλῷ, οὐ στέμμασι, οὐκὶ οὐλῇσι. („Sie errichten keine Altäre noch entzünden sie Feuer … sie bringen keine Trankopfer dar, verwenden keinen Aulos, keine

---

[32] Vgl. Hom. Il. 15, 225; Eur. Or. 620.

[33] Ved. *hav*/*hu* „gießen“ von idg. *sec* / *sic*; im heth. *lāḫu-ḫḫi* „gießen“, die alle sich auf Flüssiges (auch Metalle), aber nur im Griechischen und Lateinischen abgl. von **ǵʰeu̯* sich auch auf Festes beziehen. Interessant ist „die metaphorische Kollokation [Lieder / Wörter gießen], wobei die Wörter als Fließendes gelten, die im Vedischen, im Griechischen und im Lateinischen belegt sind“, vgl. insgesamt zur Thematik García Ramón 2008, 151–169, hier 159; West 2007, 90, 120f. Oft diskutiert wurde der Zusammenhang von **ǵʰeu̯* „gießen“ und **ghau* „rufen“ in der Herleitung des Begriffes ‚Gott‘, vgl. Walde 1973, 529f., 563f., 565f.

[34] Simon 2002, ThesCRA 1, 2b Libatio, 239. Hethitische Libation mit Wein außerhalb des Totenkults; vgl. Haas 1994, 779, 780, 831 (junger Wein); vgl. Popko 2009, 40–42, 51–54.

[35] Vgl. Hom. Il. 16, 220–232; 24, 299–307.

[36] Zu den Phialenfunden aus dem 5. Jh. v.Chr., vor allem zu einer davon in Boston aufbewahrten, die aus Ton die persischen Prunkphialen aus Gold und Silber imitieren sollen, s. Hoffmann, 113–115.

[37] Simon 2002, ThesCRA I 2b 237–239.

[38] Aeschyl. Choeph. 149 τοιαῖσδε ἐπ’εὐχαῖς τάσδ’ἐπισπένδω χοάς. („zu diesen Gebeten spende ich diese Güsse“).

[39] Übersetzung Droysen 1977.

[40] Groeneboom 1960, 2, 132. Bei Homer badet und kleidet sich Penelope in reine Gewänder, um ein Opfer darzubringen, als Telemachos heimlich seine Heimat verlassen hat und sie um sein Leben bangt (Od. 4, 750–761).

Kränze und Opfergerste“). Archäologische Funde bezeugen jedoch, dass es Altäre gab, wenn auch unter freiem Himmel an exponierten Plätzen,[41] die Handhabe von Feuer beim Opfer, aber auch Libationen,[42] wie Herodot selbst an anderer Stelle erzählt (7,54): Xerxes habe aus einer goldenen Phiale libiert und diese dann ins Meer geworfen samt einem goldenen Becher und Schwert.[43]

Auf einer Vase im Louvre aus Vulci 500–490 v.Chr. ist eine Darstellung des Kroisos am Scheiterhaufen abgebildet, wie er soeben aus einer Phiale ein Trankopfer gießt.[44] Ein elamitischer Text aus Persepolis[45] aus dem 6./5. Jh. v.Chr. mit einer eindeutigen Erwähnung eines „Libationsopfers für die Götter“ („libation service for the god(s)[46]“) als *dauçiya*[47] <*tam-ši-ya-um*> und *bagadauçiya* (Av. <*ba-qa-da-u-ši-ya*>). liefert uns einen Beleg dafür; *dauçiya* kann man in der Bedeutung zu Av. *zaoθrəm*[48] (*zaoθrā* „libation“) stellen. Wie Skjærvø nachwies,[49] war die zoroastrische Religion zumindest ab Dareios I. stark präsent. Gesichert und bekannt ist durch den Derveni-Papyrus für das letzte Viertel des 5. Jh. v.Chr. zumindest die Trankspende der Magoi mit Milch und Wasser auch für die Totenlibation,[50] und im Col. 6, Z.1 heißt es: […] χοὴ καὶ θυσ[ί]αι μ[ειλ]ίσσουσι τὰ[ς ψυχάς] („Totenguss und Opfer beschwichtigen die Seelen“), worauf die weitere Opferszene durch die Mysten folgt.[51]

Das Totenopfer[52] in Aischylos’ Persern bestand also aus Milch, Honig, reinem Wasser, Wein und Öl. Es fehlt aber ein Blutopfer, wie wir es neben einer Mischung aus Milch, Honig, Wein und Wasser bei der Libation des Odysseus in Homers Odyssee finden:[53] Zuerst gräbt Odysseus eine Grube am Rande der Unterwelt,

---

[41] Boyce 1982, 145, Darstellungen in Pasargadae eines Feuer-Altars „three-stepped top and base, joined by a rectangular shaft“, sowie einige Siegelabbildungen.

[42] Schwartz 1985, 693. Tempel und Statuen waren nicht Teil des Kults. Zur weiteren Zuordnung von Göttern durch Herodot vgl. Schwartz 1985, 694. Boyce 1996, 166 führt es auf das Nomadenleben zurück. Ein mobiler ‚Altar‘ oder ein abgegrenztes Areal mit Vertiefung wurde zum Opferplatz bestimmt. Ab dem 8. Jh. v.Chr. sind befestigte Gebäude mit Terrassen belegt, ab der Regierungszeit des Kyros auch Heiligtümer in Elam, vgl. Boyce 1982, 22.

[43] Hdt. 7,54 ὡς δ᾽ ἐπανέτελλε ὁ ἥλιος, σπένδων ἐκ χρυσέης φιάλης Ξέρξης ἐς τὴν θάλασσαν εὔχετο πρὸς τὸν ἥλιον μηδεμίαν οἱ συντυχίην τοιαύτην γενέσθαι, ἥ μιν παύσει καταστρέψασθαι τὴν Εὐρώπην πρότερον ἢ ἐπὶ τέρμασι τοῖσι ἐκείνης γένηται. εὐξάμενος δὲ ἐσέβαλε τὴν φιάλην ἐς τὸν Ἑλλήσποντον καὶ χρύσεον κρητῆρα καὶ Περσικὸν ξίφος, τὸν ἀκινάκην καλέουσι. [3] ταῦτα οὐκ ἔχω ἀτρεκέως διακρῖναι οὔτε εἰ τῷ ἡλίῳ ἀνατιθεὶς κατῆκε ἐς τὸ πέλαγος, οὔτε εἰ μετεμέλησέ οἱ τὸν Ἑλλήσποντον μαστιγώσαντι καὶ ἀντὶ τούτων τὴν θάλασσαν ἐδωρέετο. („Als die Sonne emporstieg, spendete Xerxes aus einer goldenen Schale ins Meer und betete zur Sonne: Es möge ihm kein Unglück zustoßen, dass es ihn an der Eroberung Europas hindere, ehe er an die Grenzen jenes Erdteils gelangt sei. Nach diesem Gebet warf er die Schale in den Hellespont, dazu einen goldenen Mischkrug und ein persisches Schwert, das sie *Akinakes* nennen. Ich kann nicht recht entscheiden, ob er dieses Schwert als Weihgeschenk für die Sonne ins Meer versenkte, oder ob er es bereute, den Hellespont gegeißelt zu haben, und als Sühne dafür das Meer beschenkte.“ Übersetzung Feix 1988). Vgl. Lib. 7,43.

[44] Vgl. die Szene mit den Schilderungen bei Hdt. 1,86–91; Pind. Pyth.1, Bacchyl. 3, 23–62. Nach der Gefangennahme durch Kyros und der Einnahme von Sardes bestieg Kroisos den Scheiterhaufen, der bei Herodot von Apollon, bei Bacchylides von Zeus gelöscht wird.

[45] Skjærvø 2005, 53f. Text zitiert nach Hallock 1969, PF 757, 758, 760 etc. (Wein), PF 354, 766–767, 2068 etc. (Getreide), PF 763–764 (Mehl), PF 770–771 (Bier).

[46] Skjærvø 2005, 53, Boyce 1982, 134, *dauçiya, elam. da-u-ša-um*.

[47] Skjærvø 2005, 53, nennt noch *dauçam* <*da-u-šá-am, tam$_5$-ši-ya-um*>.

[48] Boyce 1982, 149 erklärt, dass im Avesta dieser Begriff teilweise synonym für *myazda* verwendet wurde. *Zaothra* gehört zu dem Verb im Sanskrit *hav* / *ho* (libieren), skt. *hotra* = Libation.

[49] Skjærvø 2005, 54.

[50] Zum Text vgl. Betegh 2004, 14 τὴν θυσ[ία]ν τούτου ἕνεκε[ν] π[οιοῦσ]ι[ν] οἱ μά[γο]ι, ὡσπερεί ποινὴν ἀποδιδόντες. Τοῖ<ς> δὲ ἱεροῖ[ς] ἐπισπένδουσιν ὕ[δω]ρ καὶ γάλα, ἐξ ὧνπερ καὶ τὰς χοὰς ποιοῦσι. („Das Opfer machen die Mager wie um eine Schuld zu sühnen. Beim Gottesdienst gießen sie Trankopfer von Wasser und Milch aus, wovon sie auch die Totengüsse spenden“). Danach folgen noch unzählige Opferkuchen für die Seelen, vgl. Tsantsanoglou 2008, 31ff.; zum Begriff ‚Magoi‘ und zu deren Bedeutung in der Achaemenidenzeit vgl. de Jong 2005, 87–95. Zur Interpretation des Rituals im Derveni-Papyprus vgl. Russell 2001, 55f.

[51] Inwieweit diese Beschreibung tatsächlich dem damaligen Wissen von persischen Riten entsprach, ist natürlich nicht ganz gesichert, vgl. dazu Tsantsanoglou 2008, 36f., „That the author refers to Iranian magi, presenting them as venerable models of wisdom and piety, is, at least in my view, the most likely explanation of column VI …“

[52] Für einen Abgleich des griechischen Totenopfers mit archäologischen Funden vgl. Schwarzmaier 2003, 121–126. Zum Verbot Solons, einen Stier beim Voropfer (Prothesis) am Grab zu opfern vgl. Engels 1998, 91.

[53] Hom. Od. 10,518ff.; 11,26ff.; Eurip. Or. 115ff., Iphig. Taur. 162ff.; Verg. Aen. 5,77; Lukian, Menipp. C. 9, Char. c. 22; Elektra am Grab des Orest, Soph. El. 895ff. spendet Milch, Blumen und eine Locke.

libiert für die Toten ringsherum mit den vorher erwähnten Zutaten, wobei allerdings noch gemahlene Gerste hinzukommt. Es folgt ein Gebet für die toten Seelen, ein Schwur, dass er nach seiner Ankunft in Ithaka ein Kalb und seinen besten schwarzen Widder für Teiresias opfern werde, hernach folgen Gebete, erneut werden ein schwarzes Mutterschaf und ein Widder geopfert, wobei Odysseus sich umwenden soll, während das Blut in die Erde fließt. Abseits werden dann die Schafe gehäutet und verbrannt, begleitet von Gebeten an Hades und Persephone. Wer von dem Blut trinkt, kann mit den Lebenden Kontakt aufnehmen (z.B. Odysseus' Mutter Antikleia), das Blut gibt den Totenseelen Kraft. Dagegen bedürfen Agamemnon im aischyleischen Drama und Dareios nicht des Blutopfers.[54] Die Abfolge des Opfers bei Homer ist also[55]: Libation und Gebete – Blutopfer und Gebete – Brandopfer und Gebete.[56] Im Aischylosfragment Psychagogoi 273a (Sommerstein) besingt der Chor eine blutrünstige Szene – die freilich an die homerische erinnern soll unter Anrufung der Ge, des Hermes und des Zeus Chthonios.[57]

Nun wieder zurück zu unserem Aischylostext und dem Opfer der Atossa:

611 βοός τ' ἀφ' ἁγνῆς λευκὸν εὔποτον γάλα,
(„Von junger, unberührter Kuh weißlautre Milch")[58]

Noch bei den Römern war Milch ebenso Bestandteil der Totenlibation (die Opfer an den *feriae novemdiales / Novemdialia* bestanden aus Wasser, warmer Milch, Honig, Öl und dem Blut der Opfertiere). Aber schon bei den Indern bestand das tägliche Totenopfer *Srâddha*[59] aus Milch, gekochtem Reis, Wasser und Wurzeln.[60]

---

[54] Vgl. das Totenopfer für die Gefallenen von Plataiai, wo der Archon nach Libationen (Milch, Wein, Öl) die Grabstelen salbte (Plut. Arist. 21) und Früchte und Kleidung (Thuk. 3,58) sowie einen schwarzen Stier opferte, begleitet von einem Gebet an Hermes Chthonios, vgl. Graf 1980, 219; Welwei 2000, 139–142 vermutet ein ähnliches Blutopfer wie in der Odyssee direkt in die Opfergrube.

[55] Zu den Bestattungsriten bei Homer vgl. Mylonas 1948, 59–60, 62, 64–65.

[56] Man vergleiche die Abfolge in den hethitischen Opfern: Libation und Gebet – Blutopfer und Gebet – Schlachten abseits in abgeleiteter Quelle – Brandopfer und Gebet. Heinrich Otten hat in seiner Arbeit über die hethitischen Totenrituale anhand von Texten aus Boğazköy eine entsprechende Zusammenstellung von Texten ediert: auch hier wird in unterschiedlichen Ritualen, vor allem bei königlichen Bestattungen, die Libation in einer wiederholten Abfolge von Blutopfern, Gebeten, Klagen, Libationen, mit Krug, Kanne, Becher, aufgehängtem Gefäß oder direkt in die Erde praktiziert (vgl. Otten 1958, XXXIX 12, 15–19 „die Erde graben sie auf und 1 hutnikki-Gefäß […] | […] ins hutnikki-Gefäß gießen sie hinein. Hon[ig | […]um die Finger zu entsühnen[?]hatten sie […] | […] um zu entsühnen hatten sie, dann […] | […] wenn man die Knochen auf das rei[ne Bett legt."), auf den Herd, oder aus dem Becher/Gefäß (silbern, tönern) in eine Kanne/Becher mit Flüssigkeiten unbekannter Herkunft (h.-Getränk), Öl, feines Öl, Blut (vgl. Otten 1958, 120, HT 1,I, 37f., 41f.; 126 mit KBo V 1, III 27ff.; KUB X 11, VI 9ff. „Wenn der Oberste der Köche aufhört, das Blut der Schafe zu opfern."; 127 mit KUB XX 87 1 11f. „Der Priester opfert einen Stier, dann schlägt er ihn mit einer eisernen Keule nieder"), Wein und Bier (vgl. Kühne 1993 231 Anm. 22, erwähnt neben den genannten noch Wasser und Mehl als Reinigungssubstanz bei einem Voropfer z.B. Gewitterritual). Eines ist diesen Libationen gemeinsam: sie werden für die Götter (Sonnengöttin der Erde, dem ‚Günstiger Tag', der Sonnengöttin von Arinna, der Sonnengottheit, dem Wettergott, Wettergott von Zippalanda, dem Schutzgott etc.) und für die Seele des Toten (*akkantaš*) in offensichtlich penibler Reihenfolge ausgegossen, teils mit einer musikalischen Begleitung (h-Instrument (vgl. Otten 1958, 73 KUB XXX 23; XXX 13), Innana-Instrument (vgl. Otten 1958, 40–41, XXXIV 66, XXXIX 7), „die Statuenanbeter rufen ebenso aha, die Stimme ebenso dämpfen sie"). Dazu werden Brotlaibe gebrochen (saures, süßes, Soldatenbrot, getränktes). Es heißt hier: „opfern sie und geben dem Toten zu trinken", „seine Seele tränkt er", „tränkt man abermals die Seele des Toten", „hinterher aber tränkt man dreimal die Seele des Toten" etc. Der Unterschied zwischen den Verben bleibt unklar (*aku-*, *eku-* trinken, tränken) vgl. Otten 1958, 132. Häufig werden dann die Gefäße zerbrochen und zum Toten gelegt: (vgl. Otten 1958, 47, XXX 19, XXX 20, XXXIX 7, 26–29 „Wenn aber der Mundschenk den Tonbecher seiner Seele (um)wendet, dann zerbricht man ihn am Boden; [auch das] l.-Gefäß zerbr[icht man] hinter dem *taršanzipa* auf dem Boden. Man singt[?]und die *taptara* Frauen beginnen zu klagen"). D.h. wir finden in diesem Totenopfer die Elemente Gebet und Libation mit Honig, Wein, Öl. Genaueres zum 14 tägigen Ritual vgl. Haas 1994, 219–229; Tropper 1989 zum Totenopfer und zur Nekromantie an der Grube (‚api') 110, 115f.

[57] Τοῦδε σφαγίου ποτὸν ἀψύχοις αἷμα μεθίει („von diesem Blutopfer lass das Blut als Trank für die Toten fließen"). Vgl. auch Pind. O 1, 90 νῦν δ'ἐν αἱμακυρίαις ἀγλααῖσι μέμικται („nun aber wird er durch herrliche Totenopfer geehrt"; Übersetzung Dönt; wörtlich: αἱμακυρίαις ἀγλααῖσι „mit den herrlichen, blutigen Opferspenden").

[58] Übersetzung Droysen 1977.

[59] Vgl. Bühler 1967, XXXIII.

[60] Die *Gesetze des Manu* (verfasst 200 v.–200 n.Chr.), vgl. Bühler 1967, 3,82; 2,107; 3,226. 3,82 „Let him daily perform a funeral sacrifice with food, or with water, or also with milk, roots, and fruits, and thus please the manes."

Bei den Persern war die Milch ebenso Bestandteil des *haoma*-Opfers.[61] Dabei wurde die vermutlich halluzinogene Haoma-Pflanze in einem Mörser zerstoßen und u.a. mit Milch, Granatapfel[62] oder Rindfleisch vermischt.

Die „reine Kuh" kann einerseits das Kalb meinen (vgl. die oben zitierte Homerstelle Od. 10,522: στεῖραν βοῦν „noch nicht fruchtbares Rind"), oder wie bei Vergil, Georg. 4,551 (*ducit et intacta totidem cervice iuvencas*) im Sinne von ‚noch zu keiner Arbeit herangezogen.'[63]

> τῆς τ' ἀνθεμουργοῦ στάγμα, παμφαὲς μέλι,
> („der Blumenschaffnerin Biene tröpfelnd hellen Seim")[64]

Honig ist ein häufiger Bestandteil bei diversen griechischen Opfergaben (vermischt mit Milch, Wein, Wasser oder als Beigabe im Kuchen). Mit παμφαές wird hier wieder die Reinheit hervorgehoben.[65] Milch und Honig galten als Götterspeise (Zeus mit Honig Kallim. Hymn. 48; der Knabe Iamos bei Pindar O. 6,45), aber auch als Seelenspeise für die Toten in der Unterwelt.[66]

> 613 λιβάσιν ὑδρηλαῖς παρθένου πηγῆς μέτα,
> („dazu der jungfräulichen Quelle kühlen Trunk")[67]

Wasser ist ebenso ein wesentlicher Bestandteil des Opfers, ob zum Reinigen oder Besprengen, Sühnen ähnlich wie Wein.[68]

> 614f. ἀκήρατόν τε μητρὸς ἀγρίας ἄπο
> ποτόν, παλαιᾶς ἀμπέλου γάνος τόδε·
> („und unvermischt, wie einst der wilden Mutter er
> entsprang, der alten Rebe glühenden Purpursaft;")[69]

Eine mögliche Erklärung für μητρὸς ἀγρίας ἄπο wäre, dass man aus wilden Rebstöcken ebenso Wein keltern konnte, oder dass dieser die Funktion der Veredelung hatte[70] – eine Art von Urrebe und daher so wertvoll wie alter Wein. Vielleicht hat Fitton Brown recht, wenn er in ihr die *vitis silvestris* erkennen will.[71] Wein wurde offenbar im antiken Totenkult ungemischt geopfert.[72]

---

[61] Schwartz 1985, 695, Flattery/Schwartz 1989, 89–91, zur Verwendung von Milch statt Rindfleisch beim Haoma-Opfer.

[62] Vgl. Flattery/Schwartz 1989, 76–84 zur Verwendung von Granatapfel im zoroastrischen Kult.

[63] So Broadhead 2009, 161.

[64] Übersetzung Droysen 1977.

[65] Fitton Brown 1962, 200, der in allen Gaben (Milch, Honig, Wasser und Wein) die Reinheit durch Adjektiva wie „klar, hell, leuchtend" beschrieben sieht.

[66] Usener 1902, 182f., der auch die Verwendung von Honig im Mithraskult bei höheren Weihen bespricht. Bis heute ist es bei den Kopten und Äthiopiern üblich, nach Verlassen des Taufbeckens ein Milch-Honiggemisch darzureichen (Usener 183), bei den Christen wurde nach dem 3. Konzil von Karthago (397 n.Chr.) eine Beschränkung auf Brot und Wein veranlasst (Usener 186). Vgl. auch die ältere Variante nebst Brot mit drei Gefäßen (Wasser, Milch und Honig, Wein und Wasser), aus denen der Täufling kosten musste. Der Ritus hielt sich bis zum Ende des 6. Jh. in Rom (Usener 183f., 189). Zur Bestattung mit Honig vgl. Mylonas 1948, 59f.

[67] Übersetzung Droysen 1977.

[68] Die Entwicklung der Libation im Kult bei Porphyrius *de abstinentia* 2,156 (zuerst sei Wasser, hernach Honig und schließlich Wein geopfert worden) ist geprägt von dessen grundsätzlicher Ablehnung alles Fleischlichen.

[69] Übersetzung Droysen 1977.

[70] Fitton Brown 1962, 200, „the ancient vine". Zu entsprechenden Vergleichsstellen s. Groeneboom 1960, 133 ad. 611–615.

[71] Er weist darauf hin (200), dass *vitis silvestris* eine Rebe ist, die nicht ausreifen und fermentieren könne „and naturally in such a context it is unmixed". Sein daraus gezogener Schluss ist nicht richtig: „… and what Atossa brings, is not wine but a non-alcoholic liquid only drunk for medicinal purposes." Nur die Mutterrebe des Wilden Weins trägt Trauben, der auch fermentierte, vgl. Bassermann-Jordan 1991, 363f.

[72] Bei Homer ist ein Nebeneinander von gemischtem und ungemischtem bzw. nicht näher definiertem Wein beim Opfer zu finden. Vgl. Graf 1980, 217f.: Im Totenopfer wurde nach Lukian (de luctu 19) ungemischter Wein libiert, ebenso beim Eidopfer, Zu den weinlosen Opfern vgl. Pind. O. 7,48; Aeschyl. Ag. 70 und die Erklärung des Scholiasten zu ἀπύρων ἱερῶν· τῶν θυσίων τῶν

616f. τῆς τ’ αἰὲν ἐν φύλλοισι θαλλούσης βίον
ξανθῆς ἐλαίας καρπὸς εὐώδης πάρα
(„dann auch des stillen, ewig blättergrünenden
laubdunklen Ölbaums[73] milde, duftigsüße Frucht“)[74]

Mit Salböl wurde oft auch das Grabmal bestrichen,[75] es wurde ins Feuer oder auf die Erde gegossen. Falls damit die Fruchtzweige des Ölbaums gemeint sein sollten, so sind auch sie wesentlicher Bestandteil im Totenkult.[76]

618 ἄνθη τε πλεκτά, παμφόρου Γαίας τέκνα.
(„und bunte Blumen, die Kinder der allesbringenden Erde“)

Typische Grabspende sind Kränze und Zweige aller Art (Myrten-, Oliven-, Lorbeer- Schwarzpappelzweige, Weinreben, Eppich-, Oregano-, Efeuranken), je nach Jahreszeit.[77]

Atossa ermuntert nun den Chor den Gesang zur Grabspende zu erheben:

619–22 ἀλλ’ ὦ φίλοι χοῆσι ταῖσδε νερτέρων
ὕμνους ἐπευφημεῖτε τόν τε δαίμονα
Δαρεῖον ἀνακαλεῖσθε· γαπότους[78] δ’ ἐγώ
τιμὰς προπέμψω τάσδε νερτέροις θεοῖς.
(„Nun, Freunde, singt denn euer feiernd Totenlied
Zu meiner Totenspende, rufet mir empor
Den hehren Geist des Dareios, während ich mit Fleiß
Den Göttern jenseits gieße meiner Spende Gruß.“)[79]

Dieses ‚persische‘ Totenopfer ist in seiner Zusammensetzung der Libation griechisch. In der Folge soll nun die persische und avestische Libation für die Totenseelen damit verglichen werden.

EIGENHEITEN DES PERSISCHEN KULTS

Wir können an Hand avestischer und elamitischer Texte einiges vom persischen Opferablauf rekonstruieren: es gab Libationen (*zaoθrā*[80]) u.a. mit reinem Wasser,[81] Wein, Gebeten, Lobgesängen und Opfer mit einem vermutlich halluzinogenen Mischgetränk (*haoma*).[82] Im Avesta[83] wird die Libation (*zaoθrā*) auch mit Milch vermischt.

Μοιρῶν καὶ τῶν Ἐρινύων, ἅ καὶ νηφάλια καλεῖται. Cf. Aischyl. Eum. 107. Weinlose Opfer (νηφάλια μειλίγματα) gab es für die Moiren in Sikyon, ein trächtiges Tier wurde geschlachtet, jedoch ohne Verwendung von Kränzen. Den Eumeniden in Athen werden Wasser, Honig und Milch geopfert.

73 Hom. Il. 3, 426 für den Wein *καρπὸν ἀρούρης*.

74 Übersetzung Droysen 1977.

75 Properz 3,14,23; Ausonius Epitaph. 36.

76 Blech 1982, 93. Zur Diskussion Broadhead 2009, 161f.; Groeneboom 1960, 134 ad. vv. 616–618, meint, das Epitheton der Frucht „glänzend“ sei dem Baum zuzuweisen.

77 Blech 1982, 93–96. Zur seltenen Verwendung von Eichenlaub vgl. Blech 1982, 96.

78 Zur Wendung „Güsse, die die Erde trinkt“ vgl. Aeschyl. Choeph. 97,164.

79 Übersetzung Droysen 1977.

80 Boyce 1996, 1498f. betont, dass für Libationen auch der allgemeinere Begriff *myazda* verwendet wurde, womit im Avestischen feste und flüssige Opfer bezeichnet wurden („Flesh and wine“).

81 Anders Bremmer 2002, 8f., in der zoroastrischen Religion sei es nicht nachzuweisen. Schwartz 1985, 688 „while the Avestan zaothras consisted chiefly of milk, haoma, pomegranate and water, the type of offering termed *myazda*, when referring to a liquid was qualified as consisting of wine (medumant).“ Vgl. dazu auch Stausberg 2004, 323f.

82 Boyce 1996, 159f.: *Haoma* wird sowohl mit Granatapfel als auch mit Milch gemischt und entweder als Opfergabe getrunken, oder als Libation in ein reines Wasser oder fließendes Gewässer gegossen. Oft wurde dieses mit dem Feueropfer und Blutopfer kombiniert. Zu Haoma als Pflanze und Gottheit vgl. Boyce 1996, 162–65. Zu Haoma als „postnatale Nahrung“ beim Säugling und als „prämortale Wegzehrung“ vgl. Stausberg 2004, 450.

Man breitete Zweige oder Gräser für das Opfer auf oder hielt diese während des Opfers auch in der Hand (av. *barəsman*)[84]. Bedeutend war auch der genaue Wortlaut des Gebetes bei der Abfolge des Opfers. Ferner wurden, wie Boyce aus noch heute üblichen Opfern schließt, Weizenkuchen, Granatäpfel, diverse Früchte, Butter und Eier, Tiere[85] (in der Frühzeit Stiere und Pferde, später aus Kostengründen oft Schafe (*gūsfand*) und Geflügel) geopfert.[86] Das tägliche Opfer zum Gott ‚Feuer' bestand aus Tierfett, das für den Gott ‚Wasser' aus Milch und pflanzlichen Opfergaben.[87] Das Herdfeuer wurde als Repräsentant der Lebenskraft angesehen und in jedem Haushalt am Brennen gehalten.[88] Nach Herodot (1,132) konnten Opfer nur im Beisein eines Magos ausgeführt werden. Allerdings dürften die Magoi[89] erst in der Achaemenidenzeit stärker in den zoroastrischen Kult integriert worden sein, waren sie doch ursprünglich bei den Medern als Priestergruppe in einem polytheistischen Kult tätig.[90] Bei Aischylos hat das Agieren oder der Begriff des Priesters oder Magos wohl aus dramaturgischen Gründen keinen Raum.[91]

Was uns beim persischen Libationsopfer fehlt, sind die Blumen, Blumenkränze,[92] wie wir sie aus den Grabopferszenen in Aischylos und in Sophokles' und Euripides' Elektra kennen.[93] Wir wissen aus Herodot (1, 132, s.u.), dass der Magos beim Opfer seine Tiara mit Myrten[94] umkränzte. Strabo[95] berichtet uns von einem Opfer an das ‚Wasser', wo der Magos eine Grube in der Nähe eines Gewässers gräbt, darüber die Opfertiere schlachtet, und sich vorsehen muss, dass das Wasser nicht verunreinigt wird; ebenso gießt er unter Gesängen mit Milch und Honig vermischtes Öl auf den Boden, es darf jedoch nicht ins Wasser oder Feuer gelangen. Im Avesta kommt Honig nur in abgewandelter Form vor. Es gibt eine süßliche Pflanze *hadhânaêpata*,[96] die in einem Mörser zermalmt und dem Zaothra-Opfer beigegeben wird.[97] Dass diese mit Honig

---

[83] Avesta Vend. Fargard 7, 11, 77; Fargard 18, 5, 72 (Libation mit Haoma und Milch); Fargard 14,4.

[84] Boyce 1996, 167 zur Bedeutung im Avesta und im heutigen Kult (als *barsom*). Kühne 1993 243f. führt ein hethitisches Voropferritual mit „Zügen der hurritischen Kultpraxis" an, bei dem nach Libationen (von Wasser, Wein und Öl) die in das Öl gelegten Zedernholzspäne oder Zweige vom „Opferherrn" während des folgenden Tieropfers in der Hand gehalten wurden. Zum Aufbreiten des Fleisches auf Lorbeer- und Myrtenzweigen im persischen Ritus vgl. Strab. 15,3,14.

[85] Boyce 1996, 148f.

[86] Schwartz 1985, 695.

[87] Schwartz 1985, 695, Boyce 1996, 153, 156.

[88] Schwartz 1985, 695. Strab. 15,3,14 beschreibt ausführlich die Opfer an das ‚Wasser' und ‚Feuer'.

[89] In den elamitischen Texten aus der Achaemenidenzeit als *Makuš* bezeichnet (PF 757 Hallock 1969). Zur Auseinandersetzung des Dareios mit dem Magos Gautama, ebenso zur Frage, inwiefern Dareios die Lehre Zarathustras als Eigenpropaganda nutzte, vgl. de Jong 2005, 88f. Zum Begriff ‚Magoi' s. de Jong 2005, 87f. Skjærvø 2005, 61 zur Ermordung des Magos Gautama durch Dareios.

[90] Schwartz 1985, 696.

[91] Johnston 1999, 118, weist daraufhin, dass Aischylos hier auf eine bewährte alte Technik zurückgreift „we can only assume that it was motivated by Aeschylus's desire to emphasize the power of 'gooi', the magical ability of traditional lament", vgl. Johnston 1999, 115f.

[92] Blech 1982, 82, bei der Trauerfeier war der Tote bekränzt, die Hinterbliebenen nicht, erst beim Totenmahl durften sie wieder den Kranz anlegen. Zur Verwendung von Blumen und *drōn*-Fladen im heutigen Totenopfer, das abseits der Bestattungsanlage abgehalten wird, vgl. Stausberg 2004, 467 mit Anm. 293.

[93] Soph. El. 895f. (Blumen); Eur. El. 324f., 511. (Myrten). Zur frühesten Erwähnung von Kränzen als Haarschmuck bei Hes. Fr. 26 MW, 21 MW, Cyprien EGF 5, Alcman PMG 60. Der Kranz aus Blumen fehlt auch beim homerischen Opfer, vgl. Blech 1982, 394.

[94] Man denke an die jährliche Totengedenkfeier zu Ehren der bei Plataiai gefallenen Griechen, wo Wagen mit Myrten und Binden mitgeführt wurden. Plut. Arist. 21,3. Vgl. Strab. 15,3,14 zu den Magoi, die Myrtenkränze tragen τὰς δ΄ἐπῳδὰς ποιοῦνται πολὺν χρόνον ῥάβδων μυρικίνων λεπτῶν δέσμην κατέχοντες. („Und lange Zeit führen sie die Gesänge fort, wobei sie ein Bündel leichter Myrtenzweige in Händen halten."). De Jong erklärt dazu 114 „The use of a wreath of flowers or green leaves on the tiara possibly is."

[95] Strabo 15,3,14, Das Fleisch der Opfertiere wird auf Myrten- und Lorbeerzweige gelegt, mit Zündruten unter Gesängen berührt und dabei wird das Öl-Milch-Honiggemisch auf den Boden gegossen. Vgl. Soph. Oed.C. 466 Opferguss und Ausbreitung von Zweigen.

[96] Eine offensichtlich heilige Pflanze *vendidād* (av. *vidēvdāt*) Fargard 14,3–4; vgl. Vend. Farg. 8, worin mehrmals bei der Aufbahrung des Toten auf die Verwendung dieser süßriechenden Pflanze verwiesen wird. Zum Vendidāt-Ritual vgl. Stausberg 2004, 337–339.

[97] Avesta, Vend., Farg. 18, 5, 72; Visp. 11, 4; Yasna 22, 1.

identifiziert wurde, ist eher unwahrscheinlich. Eine mögliche Erklärung ist der Einfluss eines babylonischen Opfers (*Akītu*),[98] wo Milch, Öl und Honig[99] als Libation gespendet wurden. Aus Reinheitsgründen durfte der Honig von zoroastrischen Priestern oder Magoi nicht genossen werden, denn die Biene galt und gilt im zoroastrischen Glauben als ein unreines (ahremanisches) Tier: ebenso tabu war dessen Produkt, der Honig,[100] da er die Reinheit des Priesters befleckt. De Jong geht ferner davon aus, dass sich Strabo möglicherweise auf ältere persische Riten bezieht, also nicht avestische, oder die ihm bekannten griechischen Komponenten einbrachte.[101] Da die Eingliederung des babylonischen Reiches bereits 539 v.Chr. erfolgt war, ist eine Vermengung mit den zoroastrischen Riten durchaus möglich.

DIE TOTENANRUFUNG BEI AISCHYLOS

Der Chor versucht nun, durch Gesänge und Libationsopfer den Geist des Dareios, den gottgleichen (ἰσοδαίμων βασιλεύς, 634; Περσᾶν Σουσιγενῆ θεόν, 642), heraufzubeschwören, damit er, wie es wörtlich heißt, als einziger (μόνος) von den Sterblichen[102] sagen möge, was geschehen wird (μόνος ἂν θνητῶν πέρας εἴποι, 632), da er ja ein Heilmittel für die Misere kennt (κακῶν ἄκος οἶδε, 631).[103]

Zunächst ruft der Chor mit Gesängen die chthonischen Götter an (χθόνιοι δαίμονες ἁγνοί, 627), während Atossa angehalten wird, Güsse in die „Gemächer unter die Erde" zu spenden (σύ τε πέμπε χοὰς θαλάμους ὕπο γῆς, 624). Es folgen Anrufungen an Ge und Hermes sowie an Hades, der Dareios ans Licht geleiten soll.[104]

Aischylos lässt in seinen ‚Choephoren' (mit Anrufung von Hermes Chthonios[105], Zeus, Gaia / Ge und Persephone samt Libationen und Gebet, Choeph. 124) Agamemnon während dieser Totenklage seiner Kinder nicht physisch in Erscheinung treten. Lesky weist auf die grundsätzlich irrationale Haltung hin, dass der Tote unter der Erde einerseits versorgt wird, andererseits aus dem Reich des Hades erst herbeigerufen werden muss.[106]

> Pers. 658–662:
> Βαλλήν, ἀρχαῖος βαλλήν, ἴθι, ἵκοῦ
> ἔλθ' ἐπ' ἄκρον κόρυμβον ὄχθου,
> κροκόβαπτον ποδὸς εὔμαριν ἀείρων,
> βασιλείου τιήρας φάλαρον πιφαύσκων.
> Βάσκε πάτερ ἄνακε Δαριάν· οἴ·
> („O Bal, alter Hort,
> O Bal, nahe dich nah!
> Steige zu deines Grabes Steinmal!
> In der Goldsohle, dem Goldband der Sandale,
> Mit der Königstiara
> Um die Stirn erscheine!
> Nahe dich, Vater Dareios, du Schuldreiner! Oh!")[107]

---

[98] De Jong 1997, 140. Bidmead 2002, 84, führt bei diesem Fest an, dass laut Text (8.–6. Jh. v.Chr.) nach G. Çargirgan (v. 457) eine Libation aus „honey, ghee, fine oil", sowie, 76, einem Opfer an Bel und Marduk mit Brot, Fleisch, Salz und Honig mit einer Libation aus Wein geopfert wird. Auch bei babylonischen Bauritualen war diese Form der Libation üblich („libation of honey, ghee, milk, beer, wine and [good] oil"), vgl. Linssen 2002, 295.

[99] Honig ist ein Bestandteil des hethitischen Totenopfers, vgl. Tropper 1989, 116, 119.

[100] Stausberg 2004, 46; 323; Boyce 1996, 299, Anm.28.

[101] De Jong 1997, 141.

[102] Auch Elektra sagt das von ihrem toten Vater, Soph. El. 462 (φιλτάτῳ βροτῶν πάντων).

[103] Groeneboom 1960, 2, 136f.

[104] Vgl. die erwähnte Anrufung der Götter Gaia / Ge, Hades, Zeus Chthonios in Aeschyl. Psychagogoi fr. 273a.

[105] Zur Bedeutung von Hermes Chthonios vgl. Sourvinou-Inwood 1995, 309, 304ff. „there is no Charon, and Hermes does not guide the shades to Hades, except in the later Continuation of Odyssee 24, … until the archaic period".

[106] Lesky 1943, 31.

[107] Übersetzung Droysen 1977.

Die antiken Scholien zu den Persern vermerkten zu βαλλήν (βαλήν), es sei ein aus Thurioi stammendes Wort,[108] das „König" bedeute.[109] Eine weitere Erklärung finden wir bei Sextus Empiricus, der eine Sophoklesstelle ἰὼ βαλλήν aus einem verloren Stück „Die Hirten" zitiert, das antike Grammatiker als ein phrygisches Wort für ‚König' erklärten.[110] Der Göttername Baal (*Ba'al*) ist aus dem Epitheton *b'l* „Herr"[111] für den Wettergott aus Ugarit entstanden.[112] Dieser Wettergott war auch Schutzgott des Königs, des Königtums und des Königreiches.[113] Niehr beschreibt unter anderen ikonographischen Belegen ein Relief, auf dem der König vor der thronenden Gottheit libiert. Auf Grund des Blitzzeichens als Attribut schreibt der Autor diese Abbildung Baal zu. Herodot[114] setzt Baal in zwei Textpassagen mit Zeus Belos gleich.[115]

Aischylos setzt hier bewusst βαλλήν ein, einerseits um seinem Drama orientalisches Flair zu verleihen, andererseits konnte er voraussetzen, dass sein Publikum aus der Zeit der kriegerischen Begegnungen mit den Persern den Begriff ‚Baal' in der Bedeutung „Herr" kannte.[116]

Zeus selbst kommt in der Anrufung nicht vor, allerdings wird er später genannt als der, der dem König das Amt zuwies (ἐξ οὗτε τιμὴν Ζεὺς ἄναξ τήνδ' ὤπασεν, 762, „seit Zeus der Herrscher dieses Amt verordnete"), und als Vollstrecker der Göttersprüche (εἰς δὲ παῖδ' ἐμόν | Ζεὺς ἀπέσκηψεν τελευτὴν θεσφάτων, 739f., „meinem Sohn schleuderte Zeus der Gottverheißung Ende zu") sowie als Rächer des Hochmuts (Ζεύς τοι κολαστὴς τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν | φρονημάτων ἔπεστιν, εὔθυνος βαρύς, 827f., „Zeus selbst ist Rächer allzu

---

[108] Die Achaier hatten Sybaris 720 v.Chr. an der Ostküste Kalabriens gegründet und führten dort ein sprichwörtliches Luxusleben. Sie verließen die Stadt und gründeten das benachbarte Thurioi. Schon Metagenes (5./4. Jh.) machte sich in seinen ‚Thuriopersai' über das Schlaraffenleben der Bewohner von Thurioi lustig, vgl. Athen. Deipnosoph. 269d–270a.

[109] Schol. Pers. v. 657f. βαλλῆνα τὸν βασιλέα. Εὐφορίων δὲ Θουρίων φησι τὴν διάλεκτον· βαλλήν· βασιλεὺς κατὰ Θουρίους. Zur phrygischen Erklärung vgl. Ps. Plut. fluv. 12,3, wo ein besonderer Stein βαλλήν genannt wird, was der Autor mit „König" übersetzt.

[110] Bei Sextus Empiricus adv. math. 313 οὐδὲ γὰρ ἐκ τέχνης τινὸς μεμαθήκασιν (οἱ γραμματικοὶ) ὅτι οἱ παρὰ τῷ Σοφοκλεῖ [FGrT 515 Radt] ποιμένες "ἰὼ βαλλήν" λέγοντες ἰὼ βασιλεῦ λέγουσι φρυγιστὶ, ἀλλὰ παρ'ἄλλων ἀκούσαντες.

[111] El, Bel, Baal in der Bedeutung „Herr" als Epitheton für einen Gott. Zu Baal-Adonis-Thematik s. Colpe 2003, 199–200; White 1954, 116f. Teuffel 1866, 52 Komm. zu v. 657–664.

[112] Niehr 2003, 20. „Die Amarna-Briefe [akkadische Tontäfelchen aus dem 14. Jh. v.Chr.] bezeugen sodann die Existenz eines Gottes Ba'al für die Mitte des 14. Jh. v.Chr." Der Vorsitz über die Götter in Ugarit wird El und Ba'al zugeschrieben. Niehr 2003, 23, „Ba'al speichert in den Vorratsräumen seines Palastes Donner, Blitz und Schnee und er gebietet über diese Himmelserscheinungen". Lokalisiert wird der Gott auf dem oft wolkenumhüllten Berg Sapon (sein Göttersitz) in der Nähe der Stadt Ugarit, Niehr 2003, 23. *Teššob*, *Ba'al*, *Addu* werden jeweils als Wettergott und Göttervorsitzender gesehen, *Teššob* in Aleppo, Alalach, *Ba'al* in Ugarit, *Addu* bzw. *Ba'al* in Ṣumur, Byblos und Tyros, Niehr 2003, 27. Inschriftlich ist *Ba'al* als Wettergott des Himmels erstmals um 950 v.Chr. belegt (KAI 4), Niehr 2003, 30f.; Robinson 1917, 202 zur Verwendung des Begriffes Baal / Bel. – West 1988, 170, vermutet hier eine Parallele zum Wolkensammler Zeus (νεφεληγερέτα Ζεύς) zu einem Titel des Baal im ugaritischen Epos (rkb'rpt „cloud gatherer", „cloud rider") Colpe 2003, 199–200. Day 2002, 91f. Zum Text des Baal-Zyklus KTU 1.1/–1.6 vgl. Dietrich/Loretz/Sanmartín, Keilalphabetische Texte aus Ugarit, Münster 1976; Diess., Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Münster 1995.

[113] Aus Quellen wissen wir, dass Kyros sich nach der Eroberung von Babylon als von Bel, Nabu und dem höchsten Marduk eingesetzt sah, vgl. Boyce 1982, 62–65. Der Tonzylinder mit 45 akkadischen Zeilen gibt ein Edikt des Kyros wieder. Dieser sah offensichtlich keine Unvereinbarkeit seiner Toleranz für Fremdgötter mit der Verehrung seines Gottes Ahura Mazda, der über alle Perser herrscht und möglicherweise ohnehin für Nicht-Iraner („‚Anarya' similar in its overtones to Greek ‚barbaros'") nicht ganz zugänglich war. Ebenso opferte Kambyses, Sohn des Kyros, vor Bel und dessen Sohn, nachdem er das Szepter von Nabu bekam, vgl. Boyce 1982, 73 FN 15a. Weiters gibt es eine schriftliche Quelle (Arebsun-Inschriften), eine zoroastrische Weih- oder Altartafel aus dem 5./4. oder 2. Jh. v.Chr. mit einer metaphorischen Gleichsetzung von der *Daēnā* (der „Religion") als Schwester, Königin, Frau des Bel, des Königs; Boyce 1982, 274–275.

[114] Hdt.1, 181 beschreibt die Stadt Babylon Ἐν δὲ τῷ ἑτέρῳ Διὸς Βήλου ἱρὸν χαλκόπυλον. („In der anderen [Stadthälfte] steht ein Heiligtum des Zeus Belos mit ehernen Türen."). Nach Hdt. 3, 158 drang Dareios in Babylon ein, da Zopyros das Kissische und Belische Tor öffnen ließ, wobei die Bevölkerung in das Heiligtum des Zeus Belos floh. (οὗτοι μὲν ἔφευγον ἐς τοῦ Διὸς τοῦ Βήλου τὸ ἱρόν).

[115] Bel als Hauptgott der Oase Palmyra, neben Ba'alšamin verehrt, in griechischen Inschriften oft mit Zeus geglichen, Niehr 2003, 114ff., 106, 116f.

[116] Teuffel 1866, 52, sein Vorschlag, „βαλὴν hebr. ‚unser Herr' vgl. Ἄδωνις ‚mein Herr'. Im Munde der Semiten trat das Wort den Hellenen meist in der Suffixform entgegen und diese wurde daher von ihnen für die eigentliche Namensform gehalten." Er weist auch auf ein phrygisches Fest βαληναῖος ἑορτή hin, vgl. Ps. Plut. fluv. 12,3.

kühn aufstrebenden Hochmuts, fordert streng der Taten Rechenschaft“[117]), da Xerxes den Bosporus mit Brücken überschlug und die Heiligtümer der Griechen schändete und zerstörte.

Aischylos stellt Dareios als gottgleichen König dar, der hier eben von Zeus[118] (persisch: von Ahura Mazda) die Königsmacht verliehen bekam, und spricht ihn dann mit dem Wort ‚Baal‘ an, offenbar in der Bedeutung „Herr, König“. Ein Hinweis könnte die Anrufung Baals in der ugaritischen Totenlibation und -evokation sein. Baal, als erster der Totengeister (‚Rapiuma‘), wird angerufen, da ihm als Einzigen die Reise in und aus der Unterwelt gelang.[119] Er stellt die Verbindung für die Lebenden zur Unterwelt her. Diese Kombination von Zeus (dem, der die Herrschaft verlieh) und Baal in den zuvor erwähnten zahlreichen Funktionen war mit Sicherheit von Aischylos beabsichtigt.

Die Tiara, die von den Griechen so benannt wurde, war ein für die Perser typisches Kleidungsstück. Als gewöhnliche Haube (Hdt. 7,61) zum Schutz vor Staub konnte sie unter Nase oder Mund zugebunden werden. Von den Priestern wurde sie beim Opfer verwendet, um vor Verunreinigungen zu schützen.[120] Die nach oben gebundene Tiara mit oder ohne Diadem allerdings war ein königliches Privileg.[121] Der König trug sie im Krieg, auf der Jagd und auf Reisen.[122] Daneben findet man Darstellungen des persischen Königs mit einer gezinkten Krone (‚crenellated crown‘), die manchmal wohl auch von Priestern beim Opfervorgang verwendet wurde. Dareios taucht nun aus der Unterwelt auf in persischer Tracht (Schuhbekleidung[123], Tiara[124]). Dies setzt natürlich den Glauben an ein Leben in der Unterwelt voraus.

BEGRÄBNISRITEN UND JENSEITSVORSTELLUNGEN

Herodot schildert uns über die Begräbnisriten leider nur wenig, 1,140,1–2: τάδε μέντοι ὡς κρυπτόμενα λέγεται καὶ οὐ σαφηνέως περὶ τοῦ ἀποθανόντος, ὡς οὐ πρότερον θάπτεται ἀνδρὸς Πέρσεω ὁ νέκυς πρὶν ἂν ὑπ᾽ ὄρνιθος ἢ κυνὸς ἑλκυσθῇ („Die Begräbnisriten halten sie geheim. Erst nachdem Hund oder Vogel den Leichnam umher zerrten, wird er mit Wachs überzogen und in die Erde gelegt“.)[125]

Man muss bedenken, dass wir uns mit dem Aischylos-Drama bereits in einer Zeit nach dem Umbruch der persischen Bestattungsriten befinden. Unter Dareios, der die aus dem Osten kommende zoroastrische Lehre stark favorisierte, nahm deren Einfluss auf die persische Kultur rasch zu, es gab jedoch in der Folgezeit immer noch ein Nebeneinander der alten und neuen Riten.[126]

Die persischen Begräbnisriten hat Mary Boyce untersucht, und es dürfte in der Frühzeit sehr wohl, wie es sich auch in der Andronovo-Kultur der Spätbronzezeit in Zentralasien archäologisch belegen lässt,[127] Brandbestattungen und Erdbestattungen[128] vor allem bei den Medern[129] gegeben haben. Dazu erzählt Herodot (7,114), dass Amestris, die Ehefrau des Xerxes, zweimal sieben auserwählte, persische Kinder lebendig begraben ließ, um den Gott der Unterwelt zu besänftigen.[130] Boyce erklärt auch den Begriff für das Exponieren

---

[117] V. 762; 739f.; 827f. Übersetzung Droysen 1977.

[118] Ein ähnlicher Gedanke bei Gorgias (82 B 5a DK), der Xerxes als den „persischen Zeus“ bezeichnete, vgl. Hall 1989, 91.

[119] Zum Text vgl. Tropper 1989, 124f., 138.

[120] Boyce 1982, 20f. Das Avesta schreibt die „Paitidana“ beim Opfer vor, sie sollte als Mundschutz vor Verunreinigungen beim Opfer schützen, vgl. Avesta, Vend. Fargard 14,8; 18,1.

[121] Boyce 1982, 276.

[122] Zwei Zylindersiegeldarstellungen des Dareios mit Krone in Boyce 1982, 101f.

[123] Secunda 2005, 9, vermutlich trug der König blaue Schuhe, möglicherweise trug man gelbe bei Hof, auf die Aischylos sich bezieht. Vgl. Teuffel 1866, 53 mit Eur. Or. 370.

[124] Zur Wortwahl, die den Reichtum der Perser symbolisiert, vgl. Hall 1989, 99.

[125] Zu den schriftlichen Quellen dazu im Avesta, Vend. Fargard 8, II, 8–11, vgl. Boyce 1996, 325–328.

[126] Boyce 1996, 326, verweist dazu auf die unterschiedlichen Bedeutungen von *dakhma* in den schriftlichen Quellen. Zu den Ossarien (*Uzdāna)* s. 327.

[127] Boyce 1996, 109, 112f.

[128] Boyce 1996, 325.

[129] Boyce 1982, 26.

[130] Hdt. 7,114,2 Περσικὸν δὲ τὸ ζώοντας κατορύσσειν, ἐπεὶ καὶ Ἄμηστριν τὴν Ξέρξεω γυναῖκα πυνθάνομαι γηράσασαν δὶς ἑπτὰ Περσέων παῖδας ἐόντων ἐπιφανέων ἀνδρῶν ὑπὲρ ἑωυτῆς τῷ ὑπὸ γῆν λεγομένῳ εἶναι θεῷ ἀντιχαρίζεσθαι κατορύσσουσαν. („Es ist persische Sitte, Menschen als Opfer lebendig zu begraben. Denn ich habe auch erfahren, dass Amestris, die Gattin des Xerxes, in

der Leiche an der lebensspendenen Sonne, *dakhma*, herzuleiten aus der indoeuropäischen Wurzel **dhmbh* „begraben“[131]: Der Totenkult geht von dem Gedanken aus, dass die Seele (*urvan*[132]*, fravaši* oder altiranisch **fravarti*)[133] drei Tage lang in der Nähe bleibt. Während dieser Zeit sollte man fasten, danach folgen Tieropfer, Opfer an das Feuer mit Tierfett, alle 30 Tage Blut- oder Tieropfer, Kleidung und Essen; 30 Jahre nach dem Ableben des Toten wird dieser beim Allerseelenfest jährlich ausgiebig gefeiert.[134] Das bedeutet, dass auch im persischen Totenkult die Seele getränkt, mit Essen und auch mit Kleidung versorgt, zugleich auch der Gott unter der Erde besänftigt wird. Die Seele des Toten bedarf der Freigebigkeit der Nachkommen und bietet dafür den Schutz und das Wohlergehen für diese.[135] Wir können von einem Festhalten am Glauben an die Unterwelt mit all den geschilderten Totenspenden und Ritualen ausgehen, wie sie dem athenischen Publikum durchaus vertraut waren. Nekromantie, die Weissagung des Toten, war den Persern fremd,[136] dem Publikum des Aischylos aus Homers Odyssee mit der Nekromantie[137] des Teiresias oder aus dem epischen Kyklos mit dem Erscheinen des Geistes des Achill[138] bekannt.

Zoroastrische Jenseitsvorstellungen von Guten, die in den paradiesischen Himmel kommen, und Schlechten in der kargen, dunklen Unterwelt kommen bei Aischylos nicht zum Tragen. De Jong meint, dass es aus der Sicht der Griechen für die Magoi typisch sei, Geister heraufzubeschwören, und erklärt dies als griechische Erfindung.[139] Wahrscheinlicher ist jedoch, dass Aischylos hier etwas dem Publikum Bekanntes, Griechisches, nach dem Vorbild Homers einbaute und bewusst das Tier- und Blutopfer auf der Bühne vermied[140] – man denke nur an die schon erwähnten Psychagogoi des Aischylos[141] –, denn die Chaldäer, bekannt nicht nur für ihr astronomisches Wissen, sondern auch für Totenanrufungen und Orakel,[142] waren erst 539 v.Chr. in das persische Reich integriert worden. Erst etwa 50 Jahre nach der Aufführung der ‚Perser‘ hat Herodot in seinen Historien die Magoi, die eigentlich medische Priester waren und erst allmählich im zoroastrischen

---

ihrem Alter zweimal sieben Kinder angesehener Perser für sich lebendig begraben ließ, um dem Gott, der unter der Erde wohnen soll, zu danken“; Übersetzung Feix 1988. Siehe auch die Herodotstelle zum Einwachsen der Toten Hdt. 1,140,2. κατακηρώσαντες δὲ ὧν τὸν νέκυν Πέρσαι γῇ κρύπτουσι. („Wenn sie dann den Leichnam mit Wachs überzogen haben, legen die Perser ihn auf jeden Fall in die Erde.“; Übersetzung Feix 1988). Zum Nebeneinander von Totenkulten, Jenseitsvorstellungen in griechischem und altorientalischem Raum vgl. Reinhardt 2011, 3–23.

131 Boyce 1996, 109.

132 Zur Unterscheidung des *urvan*- und *fravaši*-Kults vgl. Boyce 1996, 119f.

133 Boyce 1996, 117f., 120. Zur Unterscheidung und Verwendung der beiden Begriffe vgl. Boyce 1996, 119–123. Zur Schutzfunktion der Seele Boyce 1996, 126f. Zur Anrufung der *fravaši* als gesegneter Toter (*ašavan*) in der paganen Religion, vgl. Boyce 1996, 120. Tsantsanoglou 2008, 33.

134 Boyce 1996, 120f.

135 Boyce 1996, 127–129. Zum hethitischen Bereich vgl. Haas 1994, 241, „Ihrem Namen ‚die Heilenden‘ [rp'jm] entsprechend wachen sie, wie die römischen Genii, über das Wohlergehen der Familie“.

136 Boyce/Grenet (u.a.) 1991, 513, 518.

137 Zur Nekromantie vgl. Burkert 2005, 14. Zum Begriff Nekyomantie und Nekromantie vgl. Ogden 2004, XXXIf. Vgl. Ogden auch zu den Nekyomanteia Herakleia Pontika, Tainaron (29–42), Acheron in Thesprotia (43–60), Avernus bei Cumae in Kampanien (61–749). Zur genauen Abfolge der Riten Ogden 2004, 163–190.

138 Nostoi 108,24–26 Allen = Bernabè 94, 9–11; Hdt. 5,92 Epiphanie der Melissa in Thesprotien; das Fragment *Psychagogoi* FGrT 2 Adesp. 370 K (=273–275 Sommerstein 2008) wies auch Moreno 2004, Aischylos zu. Psychagogoi bei Plat. Nom. 909c, Eur. Alc. 1128. Samuel, 1, 28, 3–25 Saul bei der Totenbeschwörerin En-Dor ohne Vorbereitung und Opfer. Vgl. Euripides Hecuba (Polydoros' Geist), Sophocles TrFg IV 573 zu Polyxena (Achills Geist), dazu vgl. Sourvinou-Inwood 1995, 307. Weitere Beispiele vgl. Ogden 2004, 17–28.

139 De Jong 1997, 325; de Jong 2005, 87 bezieht sich auf Herodot 7,191 und die Erscheinung des Dareios bei Aischylos. Die ‚persische‘ Libation erklärt er als ein griechisches Ritual, vgl. de Jong 1997, 357.

140 Ähnlich Hall 1989, 90, „Necromancy could hardly have been seen as an identifiable Persian affair, that Darius actually appears, unlike Agamemnon in Choephoroe, can be explained in dramaturgical terms.“ Vgl. auch Ogden 2004, XXVIf.

141 Aristophanes spielt auf die Nekyomantie in der Odyssee an (Av. 1553–1564). Das Stück Psychagogoi hat, soweit aus den Fragmenten ersichtlich, die homerische Nekyia mit einer Prophetie des Teiresias zum Inhalt.

142 Ogden 2004, XXVII. Zur mesopotamischen Totenverehrung (‚kispum‘) vgl. Novák 2003, 7; Lundström 2003, 41–43; zum mesopotamischen Totenopfer mit Wasser, Bier, gebrochenem Brot, Mehl, Salz, vgl. Meijer 2003, 52 und im Detail Akio Tsukimoto, Untersuchungen zur Totenpflege („kispum“) im alten Mesopotamien (Alter Orient Altes Testament 216) Kevelaer 1985; zur mesopotamischen Nekromantie vgl. Tropper 1989, 47–109, bes. 88–97.

Kult Fuß fassten, als fixen Bestandteil des persischen Opfers beschrieben. Traumdeutung und Prophetie aus Opfern gehörten jedoch seit langem zum persischen Kult.

EXKURS: DIE VERWENDUNG VON *BAPBAPOΣ* ALS STILMITTEL

Im Stück des Aischylos wird der Begriff βάρβαρος[143] von Persern als Bezeichnung für ihr eigenes Volk verwendet: vom heraneilenden Boten, von Atossa, wie erwähnt, und vom Chor.

Der Bote stürmt heran und berichtet vom Untergang der Perser (249ff.). Er apostrophiert den Chor mit Πέρσαι und berichtet, „das ganze Heer der Barbaren ist zugrunde gegangen" (στρατὸς γὰρ πᾶς ὄλωλε βαρβάρων, 255). Es mutet seltsam an, dass ein persischer Bote sein eigenes Heer ‚barbarisch' nennt – die Kommentare geben hier keine ausreichende Erklärung.[144] Ähnliches findet sich auch später, wenn der Bote die List der Hellenen schildert und von der Furcht der eigenen Leute spricht: „alle Barbaren gerieten in Furcht". (φόβος δὲ πᾶσι βαρβάροις παρῆν, 391), Vergleichbares in v. 422f. φυγῆι δ' ἀκόσμως πᾶσα ναῦς ἠρέσσετο, | ὅσαιπερ ἦσαν βαρβάρου στρατεύματος („auf der Flucht ruderte jedes Schiff ungeordnet davon, so viele noch übrig waren vom Barbarenheer"); oder in Vers 337 βαρβάρων ναῦς, in dem der Bote die Überzahl der Schiffe der Perser beschreibt. Dass dabei auch differenziert wird, zeigt die Schilderung der Atossa, in der das Unheil „über die Perser und das gesamte Geschlecht der Barbaren" hereinbricht (Πέρσαις τε καὶ πρόπαντι βαρβάρων γένει, 434), also offensichtlich über die neu eroberten Völker des persischen Reiches. Man vergleiche auch 475 οὓς πρόσθε Μαραθὼν βαρβάρων ἀπώλεσεν („welche von den Barbaren früher Marathon hinwegraffte"). Und in 798 spricht der Chor zu Dareios: πῶς εἶπας; οὐ γὰρ πᾶν στράτευμα βαρβάρων | περᾶι τὸν Ἕλλης πορθμὸν Εὐρώπης ἄπο; („Wie meinst du? Zieht denn nicht das gesamte Heer der Barbaren über die Furt der Helle aus Europa weg?"). Man könnte annehmen, dass Aischylos die (griechischen) Schauspieler aus der Sichtweise des (gleichfalls griechischen) Publikums so sprechen lässt, um es den Rezipienten leichter zu machen, sich in das Geschehen einzufühlen. Erneut stellt der Chor in 843f. fest: ἦ πολλὰ καὶ παρόντα καὶ μέλλοντ' ἔτι | ἤλγης' ἀκούσας βαρβάροισι πήματα. („Wahrlich viel Leid vernahm ich, was den Barbaren geschieht und widerfahren wird"). Dies kulminiert in der Anrufung des Chores, dass Dareios erscheinen möge: ἦ ῥ' ἀΐει μοι μακαρίτας ἰσοδαίμων βασιλεὺς | βάρβαρα σαφηνῆ ἱέντος τὰ παναίολ' αἰανῆ δύσθροα βάγματα; (634f. „wahrlich hörst du mich seliger, gottgleicher König, der ich barbarische, klar verständliche, mannigfaltige, schmerzliche, klagende Worte hinabsende?"). Wenn also die Worte σαφηνῆ, d.h. „klar und deutlich" sind, inwiefern wären sie denn dann für Dareios unverständlich – wie man in den Kommentaren zu erklären versucht –? Selbst eine Textänderung in ἀσαφηνῆ[145] würde keinen Sinn ergeben, da ja nur ein klar und laut gesprochenes Gebet wirksam ist.[146] Der Chor schreit jetzt förmlich schon nach dem Toten: παντάλαν' ἄχη | διαβοάσω | νέρθεν ἆρα κλύει μου; („Schmerzliches Leid schreie ich hinaus. Hörst du mich wohl da unten?"). Man musste ja sicher sein, dass der Tote das Gebet hört. Das hat Aischylos in ähnlicher Weise in den Choephoren gestaltet.

ZUSAMMENFASSUNG

Aischylos vermittelt also schon zu Beginn des Stückes durch die Veranschaulichung der Größe und Vielzahl an Völkern dem Zuschauer die persische Übermacht, die von den zahlenmäßig unterlegenen Griechen besiegt wurden. Die Gottähnlichkeit dieses mächtigen Herrschers Dareios, der seinem Sohn Xerxes an Herr-

---

[143] Zum Begriff βάρβαρος vgl. Hall 1989, 4f., 9–11; Cartledge 2007, 307f. Seit dem 7. Jh. bezeichnen sich die Griechen selbst als Ἕλληνες; der Begriff selbst ist schon bei Homer belegt, und man kann, wie Hall eindrucksvoll zeigt, sehen, dass seit dem 5. Jh. die Ausweitung der Bezeichnung βάρβαρος auf alle Nichtgriechen Gestalt annimmt, Hall 1989, 10–11; s. Hom. Il. 2, 867; Alcman fr.10a, 42; Anakreon fr. 313b,1; Thales fr. 1,112; Pind. I 6, 24 etc.

[144] Einzig Garvie 2009, 118 führt einen Sammel-Kommentar zu Vers 186 samt analogen Stellen an „But for A. and his audience the term was simply synonymous with ‚non-Greek'"; in ähnlicher Weise kommentiert Hogan 1984, 277.

[145] Zur Diskussion Hall 1989, 90; Broadhead 2009, 166 ad. vv. 633–639. Garvie 2009, 264 „in barbarian clear fashion".

[146] Choeph. 508f.; 456–460; 471–475, durch lautes Rufen und Weinen machen die Kinder am Grab auf sich aufmerksam; Aeschyl. Hik. 117, wo für die eigene Sprache der Begriff ‚barbarisch' verwendet wird.

scherqualität und Gottgefälligkeit weit überlegen ist, unterstreicht nur nochmals, wie gefährlich dieses Volk eigentlich für die Griechen zur Zeit der Perserkriege war und auch noch zur Abfassungszeit des Dramas gewesen ist. Der Kontrast zwischen der anfänglichen, respektvollen Darstellung des mächtigen Volkes und der fast ins Lächerliche gehenden Szene mit einem strauchelnden, zerlumpten durch den Sieg der Griechen in Selbstmitleid zerfließenden Xerxes am Ende des Stückes muss Labsal für das athenische Publikum nach den Jahren der übermächtigen Bedrohung gewesen sein.

Das ‚persische Opfer' gleicht weitgehend dem griechischen hinsichtlich der Bestandteile der Libation und dem begleitenden Gebet und schafft für die Rezipienten eine gewisse Vertrautheit mit dem ‚fremden' Ritual. Die Totenanrufung und Epiphanie des Herrschers Dareios in typisch persischer Tracht (Tiara und krokusfarbenen Sandalen) unter Anrufung als Baal vermittelt dem Zuseher ein wenig persische Atmosphäre. Allerdings liegt der Szene wohl eher eine griechische Nekyomantie zugrunde mit möglichen alten Elementen aus der ugaritischen Totenevokation (Baal und seine Verbindung zur Unterwelt). Dem griechischen Publikum waren die Nekromantien des bereits ins persische Reich eingegliederten Mesopotamien etc. sicherlich bekannt. In persischen und avestischen Riten war weder der Honig noch die Nekromantie Bestandteil des Totenopfers. Scheinbar inkonsequent lässt Aischylos dem Herrscher durch Zeus die Macht verleihen. Auffällig ist jedenfalls die eigenwillige Verwendung des Begriffes βάρβαρος: diese kann man sich nur dadurch erklären, dass Aischylos das Publikum gezielt in seinen Bann ziehen wollte, indem er in das Bühnengeschehen, veranstaltet in Athen, die Gefahr der fremden Übermacht der Perser immer wieder einfließen ließ. Bei allen Diskussionen, ob ‚Die Perser' politisch instrumentalisiert wurden (Verherrlichung des Sieges, oder gar eine versteckte Sympathie für Themistokles, den Sieger und Strategen von Salamis, der ja unmittelbar vor oder nach der Aufführung exiliert wurde[147]), zeigt dieses Drama einen großartigen Kunstgriff des Aischylos, den unmittelbaren Erzfeind so zu charakterisieren, dass das Publikum sich in ihn mitfühlend hineindenken konnte. Dieses Mitleiden wird noch verstärkt durch die Szene des Totenkults, der ein wesentlicher Bestandteil des griechischen Alltags war.

LITERATUR

Bassermann-Jordan, F. v.
1991 Geschichte des Weinbaus, Bd. 1, Frankfurt am Main 1923 (Nachdruck Landau).

Bees, R.
2009 Aischylos. Interpretationen zum Verständnis seiner Theologie (Zetemata 133) München

Betegh, G.
2004 The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation, Cambridge

Bidmead, J.
2002 The "Akītu" Festival, Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia (Gorgias Dissertations: Near Eastern Studies 2) Piscataway, NJ

Blech, M.
1982 Studien zum Kranz bei den Griechen (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten) New York

Boyce, M.
1982 A History of Zoroastrianism, Vol. 2. Under the Achaemenians (Handbuch der Orientalistik Abt. 1, Bd. 8, 2) Leiden
1996 A History of Zoroastrianism, Vol. 1. The Early Period (Handbuch der Orientalistik Abt. 1, Bd. 8, 2) Leiden (u.a.)

Boyce, M./Grenet, F. (u.a.)
1991 A History of Zoroastrianism, Vol. 3. Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule, Leiden

Bremmer, J.N.
2002 The Birth of the Term Magic, in: J.N. Bremmer/J.R. Veenstra (Hg.), The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period, Leuven, 1–11

Broadhead, H.D.
2009 The Persae of Aeschylus, Cambridge (repr. von 1960)

[147] Garvie 2009, XXII–XXXIII; Cartledge 1997, 25.

Bühler, G.
1967 The Laws of Manu (The sacred Books of the East Series 25) Delhi (repr.)

Burkert, W.
2005 Divinatio, in: Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA) 3, Los Angeles

Cartledge, P.
1997 "Deep Plays": Theatre as process in Greek civic life, in: P.E. Easterling (Hg.), The Cambridge Companion to Greek Tragedy, Cambridge, 3–35
2007 Greeks and Barbarians, in: A History of Ancient Greek. From the Beginnings to Late Antiquity, Cambridge, 307–313

Colpe, C.
2003 Iranier, Aramäer, Hebräer, Hellenen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 154) Tübingen

Curtis, V.S./Stewart, S.
2005 Birth of the Persian Empire (The Idea of Iran 1), London/New York

Day, J.
2002 Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, London/New York

de Jong, A.
1997 Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature (Religions in the Graeco-Roman World 133) Leiden/New York/Köln
2005 The Contribution of the Magi, in: Curtis/Stewart 2005, 85–95

Droysen, J.G.
1977 Aischylos. Sämtliche Tragödien, München

Engels, J.
1998 Funerum sepulcrorumque magnificientia, Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt; mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit (Hermes Einzelschriften 78) Stuttgart

Feix, J.
1988 Herodot Historien, 2 Bde., München/Zürich

Fitton Brown, A.D.
1962 Aeschylus, Persae 611 ff., in: The Classical Review 12, 3, 200

Flattery, D.S./Schwartz, M.
1989 Haoma and Harmaline (Near Eastern Studies 21) London

Föllinger, S.
2003 Genosdependenzen. Studien zur Arbeit am Mythos bei Aischylos (Hypomnemata 148) Göttingen
2009 Aischylos. Meister der griechischen Tragödie, München

García Ramón, J.L.
2008 Ererbtes und Ersatzkontinuanten bei der Rekonstruktion von Indogermanischen Konstruktionsmustern: Idg. *ǵ^{h}eu̯ und heth. lāḫu-ḫḫi „gießen", in: A. Lubotsky u.a. (Hg.), Evidence and Counter-Evidence, Festschrift Frederik Kortlandt. Vol. 1 Balto-Slavic and Indo-European linguistics (Studies in Slavic and General Linguistics 32) Amsterdam/New York, 151–169

Garvie, A.F.
2009 Aeschylus. Persae, Oxford/New York

Graf, F.
1980 Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual, in: Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich, Rom, 209–221

Groeneboom, P.
1960 Aeschylus' Perser (Studientexte griechischer und lateinischer Schriftsteller 3) Göttingen

Haas, V.
1994 Geschichte der hethitischen Religion (Handbuch für Orientalistik Abt. 1 Der Nahe und Mittlere Osten 15) Leiden/New York/Köln

Hall, E.
1989 Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy, Oxford
1997 Aeschylus Persians, ed. with an introduction, translation and commentary, Warminster

Hallock, R.
1969 Persepolis Fortification Tablets (Oriental Institute Publications 92) Chicago

Hogan, J.C.
1984 A Commentary on the Complete Greek Tragedies, Chicago

Hude, K.
1990 Herodoti Historiae, 2 Vol. (regn. brevique adnotatione critica instruxit Carolus Hude) Oxford

Johnston, S.I.
1999 Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece, Berkeley/Los Angeles/London

Knight, W.F.J.
1935 The Tragic Vision of Aeschylus, in: Greece & Rome 5, 13, 29–40

Kühne, C.
1993 Zum Voropfer im alten Anatolien, in: B. Janowski/K. Koch/G. Wilhelm (Hg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien und Nordsyrien und im Alten Testament. Internationales Symposion Hamburg 17.–21. März 1990 (Orbis Biblicus et Orientalis 129) Freiburg/Göttingen, 225–283

Lesky, A.
1943 Der Kommos der Choephoren, in: SBph 221, 3, 1–130

Linssen, M.J.H.
2002 The Cults of Uruk and Babylon: The Temple ritual texts as evidence for Hellenistic Cult Practice (Cuneiform Monographs 25) Leiden

Loretz, O.
1993 Nekromantie und Totenevokation in Mesopotamien, Ugarit und Israel, in: B. Janowski/K. Koch/G. Wilhelm (Hg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien und Nordsyrien und im Alten Testament. Internationales Symposion Hamburg 17.–21. März 1990 (Orbis Biblicus et Orientalis 129) Freiburg/Göttingen, 285–318

Lundström, S.
2003 Zur Aussagekraft schriftlicher Quellen hinsichtlich der Vorstellungen vom Leben nach dem Tod in Mesopotamien, in: Altorientalische Forschungen 30, 1, 30–50

Meijer, D.J.W.
2003 Some Thoughts on Burial Interpretation, in: Altorientalische Forschungen 30, 1, 51–62

Moreno, M.L.
2004 TrGF 2Adesp. 370K.-Sn. Aeschylus' Psychagogoi?, in: Exemplaria Classica 8, 7–29

Mylonas G.E.
1948 Homeric and Mycenaean Burial Customs, in: American Journal of Archaeology 52, 1, 56–81

Niehr, H.
2003 Ba'alšamem. Studien und Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes (Orientalia Lovaniensia Analecta 123) Leuven/Paris/Dudley

Novák, M.
2003 Divergierende Bestattungskonzepte und ihre sozialen, kulturellen und ethnischen Hintergründe, in: Altorientalische Forschungen 30, 1, 63–84

Ogden, D.
2004 Greek and Roman Necromancy, Princeton

Otten, H.
1958 Hethitische Totenrituale (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung. Veröffentlichungen 37) Berlin

Pickard-Cambridge, A.W.
1988 The Dramatic Festivals of Athens, Oxford

Podella, T.
1996 Das Lichtbild JHWHs (Forschungen zum Alten Testament 15), Tübingen

Popko, M.
2009 Arinna. Eine heilige Stadt der Hethiter (Studien zu den Boğazköy-Texten 50) Wiesbaden

Reinhardt, U.
2011 Der antike Mythos. Ein systematisches Handbuch (Paradeigmata 14) Rombach

Robinson, T.H.
1917 Baal in Hellas, in: The Classical Quarterly 11, 4, 201–211

Roisman, J.
1988 On Phrynichos' Sack of Miletos and Phoinissai, in: Eranos 86, 15–23

Rosén, H.B.
1997 Herodoti Historiae Vol. II Libros V–IX continens, Stuttgart/Leipzig

Russell, J.R.
2001 The Magi in the Derveni Papyrus, in: Nāme-ye Irān-e Bāstān, 1, 1, 49–59

Ryan, F.X.
2005 Phrynichos kommt vor Gericht, in: Studia Humaniora Tartuensia 6, A, 1, 1–5

Schwarzmaier, A.
2003 Totenopfer oder Mahlzeiten am Grab? Zum Grabritual im antiken Griechenland und in den griechischen Kolonien in Unteritalien und Sizilien, in: C. Nebelsick (Hg.), Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft. Interdisziplinäre Tagung vom 1.–2. Februar 2002 (Internationale Archäologie 4) Rahden, 119–128

Secunda, N.
2005 The Persian Army 560 – 330 v.Chr., Oxford

Simon, E. u.a.,
2002 Libation, in: ThesCRA 1, Los Angeles

Skjærvø, P.O.
2005 The Achaemenids and the Avesta, in: Curtis/Stewart 2005, 52–84

Schwartz, M.
1985 The Religion of Achaemenian Iran, in: I. Gershevitch (Hg.), The Cambridge History of Iran. Vol. 2 The Median and Achaemenian Periods, London (u.a.), 664–697

Scullion, S.
2002 Tragic Dates, in: The Classical Quaterly NS 52, 1, 81–101

Sidgwick, A.
1971 Aeschylus Persae, Oxford (repr. von 1903)

Sommerstein, A.H.
2008 Aeschylus Fragments (LCL 505) Cambridge, MA/London

Sourvinou-Inwood, C.
1995 "Reading" Greek Death. To the End of the Classical Period, Oxford

Stausberg, M.
2002 Die Religion Zarathushtras: Geschichte, Gegenwart, Rituale, Bd. 1, Stuttgart
2004 Die Religion Zarathushtras: Geschichte, Gegenwart, Rituale, Bd. 3, Stuttgart

Taplin, G.
2001 The Stagecraft of Aeschylus. The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedies, Oxford

Teuffel, W.S.
1866 Aeschylos Perser, Leipzig

Tracy, S.
2008 Europe and Asia: Aeschylus' Persians and Homer's Iliad, in: S.M.R. Darbandi/A. Zournatzi (Hg.), Ancient Greece and Ancient Iran. Cross-Cultural Encounters, Athens, 11–13 November 2006, Athens, 1–8

Tropper, J.
1989 Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament (Alter Orient Altes Testament 223) Kevelaer

Tsantsanoglou, K.
2008 Magi in Athens in the Fifth Century BC?, in: S.M.R. Darbandi/A. Zournatzi (Hg.), Ancient Greece and Ancient Iran. Cross-Cultural Encounters, Athens, 11–13 November 2006, Athens, 31–39

Usener, H.
1902 Milch und Wein, in: Rheinisches Museum 57, 177–195

Walde, A.
1973 Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, Bd. 1, Berlin (reprogr. Nachdr.)

Welwei, K.-W.
2000 Polis und Arché. Kleine Schriften zu Gesellschafts- und Herrschaftsstrukturen in der griechischen Welt (Historische Einzelschriften 146) Stuttgart

West, M.L.
1988 The Rise of the Greek Epic, in: The Journal of Hellenistic Studies 108, 151–172
1991 Aeschylus. Persae, Stuttgart
2007 Indo-European Poetry and Myth, Oxford

White, K.D.
1954 The Sacred Grove: A Comparative Study of Some Parallel Aspects of Religious Ritual in Ancient Crete and the Near East, in: Greece & Rome, Second Series 1, 3, 112–127

ELISABETH TRINKL
(Institut für Kulturgeschichte der Antike, ÖAW)

Grabkult in klassischer Zeit – weißgrundige Lekythen in ihrem Kontext*

Als Basis für die Untersuchung zum Grabritual klassischer Zeit sollen uns im Folgenden die bereits im Titel angesprochenen weißgrundigen Lekythen dienen, im Besonderen die auf diesen Gefäßen dargestellten Abbildungen.[1] Diese Materialgruppe ist dafür mehr als geeignet, gelten doch die weißgrundigen Lekythen als die Grabgefäße der klassischen Zeit schlechthin. Und das zu Recht, wie ich im Kommenden ausführen möchte.

Geographisch und auch zeitlich werden wir uns auf das Verbreitungsgebiet der weißgrundigen Lekythen beschränken. Sie wurden in Athen/Attika produziert und überwiegend in Attika und Euböa gefunden.[2] Mehrheitlich stammen die im Folgenden als Beispiele herangezogenen Gefäße aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts.

1 ZU GEFÄSSFORM UND TECHNIK – ZWEI VORAUSBEMERKUNGEN

Wie in der Antike ist der Terminus Lekythos auch in der Moderne ein weit gespannter Begriff, jedoch mit anderem Schwerpunkt. Das griechische Wort λήκυθος bezeichnet ein Gefäß, das überwiegend duftende Essenzen[3] enthält, im „archäologischen" Sprachgebrauch wird die Bezeichnung Lekythos aber für eine charakteristische Form verwendet, ein einhenkeliges geschlossenes Gefäß, dessen Proportionen jedoch stark unterschiedlich sein können.[4] Wenn wir im Folgenden von weißgrundigen Lekythen sprechen, dann sind jene zylindrischen Gefäße – sog. Schulterlekythen –, gemeint, deren Bauch und Schulter weiß grundiert sind.

Auf den frühesten weißgrundigen Lekythen ab 515 v.Chr. ist die polychrome Bemalung noch nicht entwickelt. Die weißgrundigen Bilder – die auch keinesfalls auf Lekythen beschränkt sind – sind in schwarzfiguriger, in Semi-Outline- oder Umrisstechnik gefertigt.[5] Die dargestellten Themen sind vielfältig. Polychrome Bilder kommen erst ab etwa 470/460 auf. Gleichzeitig wird die Themenvielfalt stark reduziert; bis zur Mitte des Jahrhunderts werden besonders häufig Szenen mit zwei Frauen dargestellt. Das Thema des Grabbesuchs wird hingegen nur sehr selten gewählt, aber bei manchen Frauenbildern durch die dargestellten Objekte vorweggenommen. Erst ab ca. 450 werden dann polychrome Lekythen mit Grabbildern im weiteren Sinne[6] in großer Anzahl gefertigt – und diese Darstellungen werden bis zum Ende des Jahrhunderts weiterge-

---

* Das Manuskript wurde im September 2011 abgeschlossen.

1 Auf Fundkontexte kann in diesem Rahmen nur vereinzelt eingegangen werden; vgl. dazu die jeweiligen Grabungspublikationen. s. außerdem die Liste von Fundkomplexen weißgrundiger Lekythen bei Schmidt 2005, 293–299. – Aus finanziellen Gründen sowie aus Platzmangel kann die Bebilderung nur stark verkürzt wiedergegeben werden; deswegen beschränke ich mich beim Bildmaterial auf im Wiener Kunsthistorischen Museum aufbewahrte Gefäße; weitere Vergleichsbeispiele werden in den Fußnoten angeführt.

2 Einzelfunde wurden auch in anderen Orten rund um das Mittelmeer gemacht, eine etwas größere Anzahl mit einem Schwerpunkt auf frühen weißgrundigen Lekythen stammt beispielsweise aus Gela; Oakley 2003, 207–214. In den letzten Jahren trat eine größere Zahl an weißgrundigen Lekythen beispielsweise auch im thrakischen Ainos zutage: S. Başaran, Die Ausgrabungen in Ainos (ein Überblick), in: Η Θράκη στον Ελληνο-Ρωμαϊκό κόσμο/Thrace in the Greco-Roman World, Athen 2007, 72–79.

3 I. Algrain/T. Brisart/C. Jubier-Galinier, Les vases à parfum à Athènes aux époques archaïque et classique, in: Parfums de l'antiquité, Mariemont 2008, 145–164.

4 Kurtz, AWL, 77–87.

5 Auf Grund der empfindlichen Oberfläche ist die weißgrundige Technik für Gefäße des Alltags nicht geeignet. Deshalb wird sie anfangs bevorzugt für Weihegaben verwendet; die sepulkrale Verwendung bildet sich erst gegen Ende der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts aus. Wehgartner 1983, 3–29; I. Hodgson/A. Kieburg, in: M. Bentz/W. Geominy/J.M. Müller (Hg.), Tonart, Petersberg 2010, 45–47; Schmidt 2005, 32–34.

6 E. Kunze-Götte, Beobachtungen zur Darstellungsweise sepulkraler Thematik auf weißgrundigen Lekythen, in: Schmidt/Oakley 2009, 53–64. – Im sog. Sotades-Grab in Athen, das etwa 460 geschlossen wird, befindet sich noch keine einzige weißgrundige

führt. Die Entwicklung der weißgrundigen Malerei geht, wie John H. Oakley zeigte, mit einer Änderung der Grab- und Gedächtnisrituale einher.[7]

Im Folgenden werden wir den Weg eines Toten[8] anhand der Bilder auf den weißgrundigen Lekythen nachzeichnen und eine Analyse der daraus abzuleitenden Hinweise auf Rituale und Jenseitsvorstellungen versuchen. Die Bilder und der Ablauf des Totenrituals können in fünf Abschnitte unterteilt werden: Tod, Prothesis/Aufbahrung, Ekphora/Leichenzug, Begräbnis, Grabpflege. Die einzelnen Bereiche sind jedoch unterschiedlich gut auf den weißgrundigen Lekythen repräsentiert, während vor allem die Darstellungen der Grabpflege auf den weißgrundigen Lekythen sehr zahlreich sind, sind Darstellungen von Tod und Aufbahrung – im Gegensatz zu vorangehenden Epochen – selten. Die Ekphora selbst ist bisher auf weißgrundigen Lekythen kein einziges Mal belegt.

Dazu kommt eine sechste – auf den weißgrundigen Lekythen gut belegte – Gruppe von Bildern, die in gewisser Weise die Folge der zuvor genannten Abschnitte ist: sie haben die Interaktion der Lebenden mit der Unterwelt zum Inhalt.

2 TOD

Im antiken Griechenland gilt ein Mensch als verstorben, wenn die ψυχή, die als Konzentrat der Individualität gilt, den Körper verlässt,[9] die Toten im Jenseits werden folglich als *psychai* bezeichnet. In der griechischen Vorstellung ist der Tod kein punktuelles Ereignis, sondern er wird als Prozess verstanden. Erst eine adäquate Ausrichtung des Begräbnisses garantiert dem Toten eine gute Reise in das Jenseits – zuvor verharrt er in einem Zustand des Übergangs.[10]

Der Tod selbst bzw. die Situation rund um das Eintreten des Todes ist auf den weißgrundigen Lekythen ein selten dargestelltes Thema. Lediglich ein Bildmotiv aus diesem Umfeld ist mehrfach in dieser Gefäßgruppe belegt: die beiden Todesdämonen Hypnos und Thanatos. Es ist interessant zu verfolgen, wie das Bildmotiv der Bergung eines mythologischen Toten aus der rotfigurigen in die späte schwarzfigurige Vasenmalerei und eben in das Bildrepertoire der weißgrundigen Lekythen übernommen wird. Die Ikonographie von Hypnos und Thanatos wird dabei nicht beibehalten, es ändern sich ihr Alter sowie ihre Kleidung und Attribute. Auf den weißgrundigen Lekythen wird das Motiv zusätzlich mit den für diese Vasengattung charakteristischen Motiven, im Besonderen mit der Darstellung von Grabstelen (siehe unten), verknüpft;[11] der Tote ist nun kein Heros mehr.[12] Auch der Gesamtinhalt dieser Szenen hat sich im Laufe dieser Transformati-

---

Lekythos, jedoch bereits weißgrundige Schalen mit sepulkralem Kontext; zusammenfassend bei D. Williams, The Sotades Tomb, in: B. Cohen (Hg.), Colors of Clay, Los Angeles 2006, 292–316.

[7] J.H. Oakley, Die Ursprünge der attisch-weißgrundigen Lekythos, in: D. Papenfuß/V.M. Strocka (Hg.), Gab es das Griechische Wunder? Griechenland zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 5. Jahrhunderts v.Chr., Mainz 2001, 101–112. Wegen der Prestigeträchtigkeit der Veranstaltung am *Demosion Sema* vermutet Oakley, dass die polychrome Lekythos für den Gebrauch beim Demosion Sema entwickelt wurde; ebenda 108. – Auch für Herbert Hoffmann ist das Aufkommen der weißgrundigen Lekythen ein Ausdruck des veränderten Grabkultes am Übergang von der archaischen zur klassischen Zeit, am Beginn der Epoche der Demokratie: von Grabbeigaben aus dem lebensnahen Umfeld in der archaischen Zeit geht man zu symbolischen Beigaben über, wozu auch die Lekythen zählen. Die Bilder auf ihnen reflektieren eine vergleichbare symbolische Aussagekraft: „a curious and quite unprecedended redundance of mortuary symbolism." H. Hoffmann, From Charos to Charon: some Notes on the Human Encounter with Death in Attic Red-Figured Vase-Painting, in: VisRel 4/5, 1985/86, 173–204, bes. 176.

[8] Die hier ausgeführten Beobachtungen sind überwiegend unabhängig vom Geschlecht des Verstorbenen zu sehen; deswegen wurde im Allgemeinen auf eine geschlechtsneutrale Bezeichnung bzw. die Erwähnung beider Geschlechter verzichtet.

[9] Die Seele kann den Körper in Trance, in tiefem Schlaf und eben beim Eintritt des Todes verlassen: J. Bremmer, The Early Greek Concept of the Soul, Princeton 1983. – Der Moment des Todes wird in manchen Fällen durch die Darstellung eines Eidolons materialisiert, s. unten.

[10] Kurtz/Boardman 1985; Garland 1985, 13–20. – Dieses Konzept verhilft Sisyphos zu einem längeren Leben; er untersagte seiner Frau Merope die Abhaltung eines entsprechenden Begräbnisses und erzwang sich so von Hades eine (zumindest zeitweilige) Rückkehr zu den Lebenden. LIMC VII 1 (1994) 781–787 s.v. Sisyphos I (J.H. Oakley).

[11] Zum Bildmotiv Hypnos und Thanatos s. bes. Willinghöfer 1996, 65–94. Eine Liste mit den Darstellungen der Todesdämonen, die nun deutlich voneinander unterschieden werden, auf weißgrundigen Lekythen mit einer ausführlichen Diskussion des Motivs gibt Oakley 2004, 125–137.

[12] E. Peifer, Eidola und andere mit dem Sterben verbundene Flügelwesen in der attischen Vasenmalerei in spätarchaischer und klassischer Zeit, Frankfurt 1989, 235–247.

on verändert; es handelt sich nicht mehr um die Aufnahme eines Toten bzw. der Bergung aus der Schlacht, sondern um die ideelle Deponierung des Toten am/im Grab, wie das szenische Umfeld deutlich macht.[13] Erst ab 420 kommt es auch zu Darstellungen der Niederlegung weiblicher Tote durch die Todesdämonen.[14]

3 PROTHESIS

Als Vorbereitung auf das Begräbnis wird der Leichnam am ersten Tag nach dem Tod im Haus des Verstorbenen aufgebahrt.[15] Der Tote wird von den Frauen gewaschen und gesalbt. Der Leichnam wird in ein Leichentuch, *enduma*, eingeschlagen, auf einer Kline niedergelegt und mit einer Decke, *faros bzw. epiblema*, bedeckt. Die literarische Überlieferung berichtet mehrfach von einem weißen Leichentuch, auf den weißgrundigen Lekythen sind jedoch nur die färbigen Überdecken zu sehen, wobei die Farben variieren. Ähnlich ist es auch bei den Gewändern der Trauergäste, für die graue oder schwarze Kleidung belegt ist[16] – auch das ist in den weißgrundigen Prothesisszenen nur selten nachvollziehbar.

Die bisher älteste erhaltene weißgrundige polychrome Lekythos mit der Darstellung einer Prothesis entstand kurz vor der Mitte des 5. Jahrhunderts von der Hand des Sabouroff-Malers:[17] Ein junger blonder Mann liegt ausgestreckt am Rücken auf einer Kline, der Kopf ruht auf zwei Kissen. Der ganze Körper ist vom Hals abwärts in ein dunkelrotes[18] Tuch gehüllt, die Aufwölbung über der Brust stammt wohl von den auf der Brust liegenden Händen. Die Hände können aber auch oberhalb des Leichentuchs verschränkt sein (Abb. 1). Der Kopf liegt in der Regel auf einem oder mehreren Kissen.[19]

In einigen Darstellungen ist eine Binde (*othone*) zu erkennen, die unter dem Kinn durchläuft und so das unschöne Aufklappen des Mundes während der Aufbahrung verhindert.[20] Alter und Geschlecht spielen für die Gestaltung der Prothesis offenbar kaum eine Rolle; junge Frauen und Männer sowie Männer fortgeschrittenen Alters sind auf sehr ähnliche Weise im Bild aufgebahrt; offensichtlich alte Personen scheinen jedoch in den Prothesisbildern zu fehlen.[21]

---

[13] Der Endpunkt dieser Transformation ist mit dem Bild auf einer Lekythos in Berlin erreicht. In diesem bekrönt eine Skulpturengruppe von Hypnos und Thanatos bei der Deponierung eines Toten sogar die Grabstele selbst. Der Verstorbene ist in diesem Fall eindeutig eine Frau; die Verstorbene sitzt auch *in personam* auf den Stufen ihres eigenen Grabbaus; Berlin, Antikensammlung V.I. 3325, CVA Berlin 8, Taf. 24, Beazley Archive Nr. 46170.

[14] Willinghöfer 1996, 36f. 91.

[15] Ikonographisch ist die Prothesis bereits in spätgeometrischer Zeit gut dokumentiert; Ahlberg 1971. Vgl. auch Garland 1985, 30. – Etliche Darstellungen der Prothesis sind auch auf rotfigurigen Loutrophoren belegt; Bernard van den Driessche, Prothésis et cortège de porteurs de lébès sur des fragments de loutrophores attiques à figures rouges du Musée de Louvain-la-Neuve, in: Revue des Archéologues et Historiens d'Art de Louvain 18, 1985, 43–47. – Die Aufbahrung hat nach Plato, Nomoi 959a, auch den Zweck, den Tod endgültig festzustellen und eine zeitweilige Bewusstlosigkeit auszuschließen.

[16] Oakley 2004, 77. Sowohl die Leichendecke des Patroklos als auch das Gewand des trauernden Achilleus auf der weißgrundigen Bildzone auf der Bauchlekythos New York, Metropolitan Museum 31.11.13, Beazley Archive Nr. 216945, erscheinen heute weiß, waren ursprünglich aber mit hoher Wahrscheinlichkeit farbig.

[17] New York, Metropolitan Museum 07.286.40, Beazley Archive Nr. 212338. Zu einer Liste von Prothesisdarstellungen s. Oakley 2004, 78–80 (Liste 7). – Bei zwei nur wenig älteren Lekythen mit Glanztonzeichnung des Tymbos-Malers ist die Szene nicht völlig eindeutig: die Darstellung eines aufgebahrten Toten wird mit jener eines Grabmals verbunden: Tübingen, Universität S./10 1715, Beazley Archive Nr. 16860; London, British Museum D35, Beazley Archive Nr. 209344.

[18] In den Darstellungen ist die Leichendecke oft auffällig kräftig farbig, manchmal auch gemustert, z.B. Paris, Louvre S1667, Beazley Archive Nr. 216487.

[19] In dem um 400 niedergeschriebenen Grabgesetz aus Delphi wird die Anzahl der Polster explizit auf einen beschränkt; R. Garland, The Well-ordered Corpse: An Investigation into the Motives behind Greek Funerary Legislation, in: BICS 36, 1989, 1–15, bes. 9.

[20] Z.B. att. schwarzfiguriger Pinax Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 4398; P. Wolters, Ein griechischer Bestattungsbrauch, in: AM 21, 1896, 367–371. – Ungewöhnlich ist hingegen, dass die Tote die Kinnbinde auch noch bei der Ankunft in der Unterwelt trägt: att. rotfiguriger Kelchkrater New York, Metropolitan Museum of Arts 08.258.21, ARV^2 1086.1, Beazley Archive Nr. 214585.

[21] Bärtiger: New York, Metropolitan Museum 23.160.37, Beazley Archive Nr. 216742. Aufbahrung eines Kindes (?): Toronto, Royal Ontario Museum: 919.5.53, Beazley Archive Nr. 216447.

3.1 Ausstattung und Riten der Aufbahrung

Die Totenklage[22] ist der bildlich am besten dokumentierte Ritus im Rahmen der Prothesis, dessen charakteristische Darstellungsweise bereits auf geometrischen Vasenbildern gut zu identifizieren ist: Frauen heben im Klagegestus beide Arme und fassen oder schlagen sich an den Kopf oder an die Brust und raufen sich das Haar.[23] Männer hingegen heben nur einen Arm in der Art eines Grußgestus, der zweite Arm bleibt gesenkt und oft im Mantel verborgen (Abb. 2[24]). Bei vielfigurigen Szenen scheinen sich nach Geschlechtern getrennte Gruppen auszubilden. Auch Kinder fügen sich mit ihrer Gestik in dieses Schema ein. In der fortschreitenden zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts nimmt die Theatralik der Darstellungen dem Zeitgeschmack gemäß zu. Die Trauergestik kann durch das Halten des Kopfes des Aufgebahrten noch zusätzlich unterstrichen werden.[25] Im Allgemeinen wird daraus auf ein nahes (verwandtschaftliches) Verhältnis geschlossen.

In der Regel wird die Totenklage an der Bahre von den weiblichen Verwandten des Toten und Frauen über 60 Jahren gesungen,[26] unterstützt von Gestik und den oben beschriebenen Gebärden. Die Frauen schneiden ihr Haar kurz (Abb. 2).

Auf den Grabvasen geometrischer Zeit gibt es Hinweise auf Riten abseits der Totenklagen, die im Rahmen der Aufbahrung vollzogen wurden. In wenigen Darstellungen des 8. Jahrhunderts hocken oder knien Personen von geringer Körpergröße direkt auf dem aufgebahrten Leichnam. Sie scheinen eine Libation oder eine symbolische Speisung durchzuführen.[27] Vergleichbares ist auf den weißgrundigen Lekythen jedoch nicht erhalten.

Allgegenwärtig im Rahmen der Aufbahrung sind in den Bildern der weißgrundigen Lekythen breite Wollbinden, Tänien, – wie sie auch anschließend am Grab selbst verwendet werden (siehe unten). Zahlreich liegen sie zumeist über dem Körper des Toten und hängen seitlich herab, so dass die dünnen Bindfäden frei herabfallen. In den Vasenbildern scheint es keine bevorzugte Farbe für die Tänien zu geben. Aufgebahrte Frauen tragen häufig ein Diadem mit Blattspitzen[28] (Abb. 1).

Die Aufbahrung findet im Haus statt:[29] Es werden Kränze aufgehängt und Räucherwerk sorgt für die Vermeidung schlechter Gerüche und zur Bekämpfung möglichen Ungeziefers. Zur zusätzlichen Unterstützung kann auch – wie auf der Wiener Lekythos – ein Fächer verwendet werden (Abb. 2). Auch ein aufgehängter Spiegel deutet den Innenraum oder zumindest das häusliche Ambiente an,[30] ebenso ein unter der Kline hockender Vogel.[31]

---

[22] M. Alexiou, The Ritual Lament in Greek Tradition, Cambridge 1974, 10–23; M. Pedrina, I gesti del dolore nella ceramica attica (VI–V secolo), Venedig 2001; N. Sojc, Trauer auf attischen Grabreliefs, Berlin 2005; I. Huber, Die Ikonographie der Trauer in der griechischen Kunst, Peleus 10, Mannheim 2001.

[23] Das Zerkratzen der Wangen – wie es im homerischen Totenritual üblich ist – ist eigentlich seit Solon verboten; Cicero de leg. 2, 59. Bei Euripides zerkratzen sich jedoch die Frauen des Chors, gebildet von den Müttern der Gefallenen, die Gesichter; Eurip. Hik. 76f.

[24] Die Zeichnung ist detailliert, leider jedoch durch zahlreiche Brüche und fehlende Fragmente ein wenig verunklärt. Dennoch wird diese weißgrundige Lekythos des Frauen-Malers in Wien von John Oakley, dessen Publikation „Picturing Death in Classical Athens“ Vieles zu dem hier Zusammengestellten beitrug, als „finest white ground prothesis scene“ eingestuft; Oakley 2004, 82.

[25] Der Kopf des Toten wird bei der Aufbahrung gehalten (vgl. bei der Ekphora Hektors, Il. XXIV 712), weil er – wie auch die Seele – am besten die Person repräsentiert; Bremmer (o. Anm. 9), 16f. Vgl. u.a. att. rotfigurige Loutrophore Athen, Nationalmuseum 1170, Beazley Archive Nr. 205750; weißgrundige Lekythos Berlin, Antikensammlungen F2684, Beazley Archive Nr. 217904.

[26] J.H. Oakley, Women in Athenian Ritual and Funerary Art, in: N. Kaltsas (Hg.), Worshiping Women, New York 2008, 335–341, bes. 336: *goos*, die persönliche Totenklage, und *threnos*, die offizielle Totenklage.

[27] Ahlberg 1971, 133–135.

[28] Vgl. auch Tübingen, Universität S./10 1720, Beazley Archive Nr. 216488. R. Parker, Miasma, Oxford 1996, 35, sieht das Diadem als Zeichen der Reinheit des Toten an. Garland 1985, 26. – Vgl. auch München, Antikensammlungen 6248, Beazley Archive Nr. 214319: Hermes sitzt auf einem Felsen, vor ihm steht eine junge Frau, die sich ein Diadem zurecht schiebt; s. unten.

[29] Auf einem att. schwarzfigurigen Pinax des Sappho-Malers, der insbesondere wegen des den Figuren beigeschriebenen verwandtschaftlichen Grades bemerkenswert ist, zeigt die links am Bildrand stehende Säule deutlich den Innenraum an; Paris, Louvre MNB905, Beazley Archive Nr. 463. – Die Säule könnte jedoch auch repräsentativ für den Hof des Hauses stehen. Auf jeden Fall findet die Prothesis nicht in der Öffentlichkeit statt.

[30] Paris, Louvre S1667, Beazley Archive Nr. 216487. – Die im Hintergrund „aufgehängten“ Objekte dürfen jedoch nicht zu „wörtlich“ interpretiert werden, sie zeigen nur im Allgemeinen ihre Verwendung innerhalb der Aufbahrung an. Denn auf anderen Bildern weißgrundiger Lekythen, deren Szenen wegen der Darstellung eines Grabbaus im Freien anzusiedeln sind, hängt beispielsweise auch eine Lekythos im Bildhintergrund; Berlin, Antikensammlungen F2446, CVA Berlin 12 Taf. 15. – Vgl. aber Thuk.

Auffällig an allen Darstellungen der Prothesis ist, dass der Kopf des bzw. der Toten im Bild rechts liegt, die Beine also nach links zeigen.[32] Man könnte sich fragen, ob hier eine Anspielung auf die Platzierung beim Symposion vorliegt, bei dem die Gelagerten im Bild zumeist mit ihrem Kopf rechts liegen – in jenen Fällen wird dies jedoch eine Folge der Frontalität der Darstellung sein.

Wenn eine architektonische Angabe in den Prothesisdarstellungen vorhanden ist, steht diese zumeist auf der linken Seite des Bildes; z.B. eine Säule links im Bild auf dem Pinax des Sappho-Malers im Louvre. Sie fungiert dort wohl – wie auch in vielen anderen attischen Vasenbildern – als Markierung eines Überganges,[33] in unserem Fall als Markierung des Überganges von dem durch den Todesfall rituell verschmutzten Hausinneren und der Außenwelt.[34] An diesem Übergang, nämlich am Eingang des Hauses, wird deswegen Wasser bereitgestellt, um jene, die das Haus der Aufbahrung verlassen, zu reinigen.[35]

Die Bilder der weißgrundigen Lekythen belegen darüber hinaus, dass Lekythen bereits bei der Prothesis zum Einsatz kamen: in etlichen Szenen stehen sie unter oder in unmittelbarer Nähe der Kline.[36] Besonders instruktiv ist das Bild auf einer Lekythos in Lyon:[37] Hinter der Bahre stehen zwei Lekythen. Diese sind nun mit Tänien[38] geschmückt – ähnlich wie wir es zuvor beim Leichnam selbst gesehen haben. Vor allem im Vergleich mit anderen Bildern fällt die Größe der dargestellten Gefäße auf, die mit der chronologischen Entwicklung der Gefäßform konform geht. Dieses Bild wird dem Triglyphen-Maler zugeschrieben, von dem wir mehrfach vergleichbare „Bild im Bild"-Situationen erhalten haben. John Oakley spricht deswegen von der „self promotion"[39] des Vasenmalers. Die um die Körper der dargestellten Lekythen gewundenen Tänien könnten ein Hinweis darauf sein, dass sich die Verwendung der weißgrundigen Lekythen bereits verändert hat – vom Salbgefäß[40] hin zum Prestigeobjekt.[41]

Eine im Kunsthistorischen Museum verwahrte weißgrundige Lekythos verbindet – in eher seltener Weise – die Darstellung einer Prothesis offenbar mit den chronologisch anschließenden Riten (Abb. 1). Durch ihre Gebärden drückt die Frau hinter der in der Mitte des Bildes stehenden Kline auf dem Wiener Gefäß deutlich ihre Trauer aus. Am Kopfende der Kline steht eine zweite Frau mit einem flachen Korb, der im Prinzip für Szenen der Grabpflege charakteristisch ist, wie wir anschließend noch ausführlich sehen werden. Wir könnten deswegen annehmen, dass die Szene den Zeitpunkt unmittelbar vor dem Aufbruch zur Ekphora wiedergibt. Allerdings sind auch auf anderen Gefäßen des letzten Viertels des 5. Jhs. zunehmend Darstellungen zu beobachten, in denen einzelne, ursprünglich separiert voneinander dargestellte Elemente in ein gemeinsames Bild verwoben werden, um eine umfassendere Aussage zu erzielen.

2.34: Die im Krieg Gefallenen werden in einem Zelt, in Särgen aus Zypressenholz, aufgeteilt nach den Phylen, aufgebahrt; für die Vermissten wird eine leere Bahre in der Ekphora mitgetragen.

[31] Athen, Nationalmuseum 1756, Beazley Archive Nr. 217830; Lyon, Musée E288.3, Beazley Archive Nr. 217831.

[32] Oakley 2004, 11f.: Die Füße des Verstorbenen weisen in die Richtung der Türe.

[33] Z.B. Boston, Museum of Fine Arts 95.46.

[34] Auf dem att. schwarzfigurigen Phormiskos Athen, Kerameikos 691, Beazley Archive Nr. 306487, ist die von Frauen umstandene Prothesis von einer Gruppe von Männern durch eine Säule getrennt. Die Säule trägt die Aufschrift OIMIEK als Hinweis darauf, dass der gesamte Haushalt trauert.

[35] Kurtz/Boardman 1985, 182–187; Garland 1985, 41–47; Parker (o. Anm. 28), 33–48.

[36] Athen, Nationalmuseum 1756, Beazley Archive Nr. 217830; Berlin, Antikensammlung: F2684, Beazley Archive Nr. 217904. – In Aristophanes' Parodie wird die Lekythos im Zusammenhang mit einer Aufbahrung direkt erwähnt, ebenso ein Kranz; Aristoph. Ekkl. 538.

[37] Lyon, Musée E288.3, Beazley Archive Nr. 217831.

[38] Von den Tänien sind jedoch leider nur mehr die charakteristischen Bindfäden an den Ende erhalten.

[39] Oakley 2004, 85. Vgl. auch die große neben der Stele aufgestellte Lekythos von der Hand desselben Malers Athen, Nationalmuseum CC1770, Beazley Archive Nr. 217833.

[40] s. unten zu Spenden am Grab.

[41] Oakley 2004, 85, könnte sich auch Marmorlekythen vorstellen, die bereits auf das Grab vorausweisen. Auch für die zwei am Grab stehenden Lekthen auf Athen, Nationalmuseum A15037, The City beneath the City, Athen 2000, 255f. Nr. 237, wird von G. Kavvadias Stein vermutet. – Vgl. unten 5.2.4.

3.2 BERGUNG DER LEICHE

Wie Helga Willinghöfer und andere deutlich gemacht haben, verändert sich der Umgang mit dem Toten im fortschreitenden 6. Jh. – angeregt bzw. erzwungen durch verschiedene gesetzliche Maßnahmen.[42] Dazu zählt, dass die Ekphora – wie wir sie uns im Folgenden ansehen werden – im Morgengrauen des dritten Tages nach dem Tode stattfindet. Dem Leichenzug vorausgehen muss die Bergung der Leiche im Sarg. Dieser Abschnitt des Rituals ist schwer greifbar; konkret haben wir nur ein einziges Vasenbild erhalten, das uns die Platzierung der Leiche im Sarg zeigt:[43] Das Bild gibt nicht nur eine große Anzahl von Trauernden verschiedenen Alters und Geschlechts wieder, sondern macht auch den Ort des Geschehens, das Innere eines Hauses, durch die Angabe aufgehängter Gegenstände und den Zeitpunkt des Geschehens, vor Sonnenaufgang, durch die Darstellung angezündeter Lampen deutlich. Unter den Trauernden befindet sich auch eine Frau, die einen am Boden abgestellten Korb aufnimmt, in dem zumindest vier Lekythen verschiedener Form stehen.[44]

4 EKPHORA UND BESTATTUNG

Am Morgen des dritten Tages (*ta trita*)[45] findet die Ekphora, der Leichenzug zum – im 5. Jh. verpflichtend außerhalb des Stadtgebietes liegenden – Friedhof statt. Bereits ein solonisches Gesetz reglementierte – offenbar infolge ausufernder Gewohnheiten – den Aufwand des Leichenzugs.[46] In der Ekphora kann die Bahre getragen werden, oder sie wird auf einem von Tieren gezogenen Karren transportiert. Dieser Teil des Begräbnisses ist auf den weißgrundigen Lekythen nicht belegt, es sind davon auch nur wenige schwarzfigurige Bilder vorhanden.[47]

Dasselbe gilt auch für den nächsten Abschnitt, die Bestattung selbst. Auch dafür ist das Bildmaterial generell extrem spärlich,[48] auf einer weißgrundigen Lekythos ist die Bestattung selbst bisher überhaupt nicht belegt.

In früherer Zeit fand der Leichenschmaus im Anschluss an das Begräbnis direkt am Grab statt; später ging man dazu über, den Leichenschmaus (*perideipnon*) im Haus des Toten abzuhalten.[49] Dabei wurde gesungen, und es wurden Lobreden auf den Toten gehalten.[50] Auch dafür können keine Bilder mit Sicherheit in Anspruch genommen werden.

5 AM UND IM GRAB

Die Errichtung eines dauernden Grabbaues dokumentiert für die Um- und Nachwelt den Begräbnisplatz, unabhängig vom Bestattungsritus selbst. Die Gestaltung des Grabbaues hingegen ist von unterschiedlichen Faktoren abhängig. Abgesehen von Zeitstil und Geschmack, von Brauch, Gesetz und Ritus ist es vor allem die materielle Basis, die Größe und Form des Grabbaues bestimmt. Die Ausgrabungen in den viel benutzten

---

[42] Willinghöfer 1996. Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Prothesis und Ekphora vgl. auch H. Laxander, Individuum und Gemeinschaft im Fest, Münster 2000, 75–124.

[43] Att. schwarzfigurige Bügelhenkelamphora Brunswick, Bowdoin College 1984.23, Beazley Archive Nr. 361401. Oakley schreibt gerade dieser Vasenform, die jedoch kaum klassische Vergleiche hat, eine besondere sepulkrale Bedeutung zu; Oakley (o. Anm. 26), 337: „bail-amphora is a special funeral shape".

[44] Dies dürfte die älteste erhaltene Darstellung des Grabgabenkorbes sein, vgl. unten. Vgl. auch Abb. 1 mit der Verbindung des Grabgabenkorbes mit der Prothesis auf der Wiener Leykthos.

[45] Kurtz/Boardman 1985, 174.

[46] Plutarch, Solon 21, 4–5. Garland (o. Anm. 19), bes. 3–5.

[47] Z.B. att. schwarzfig. Kyathos, Paris, Cabinet des Medailles 353, Beazley Archive Nr. 301934; att. schwarzfig. Kyathos, ehem. Basel Kunsthandel, Beazley Archive Nr. 641; att. schwarzfig. Kyathos, Paris, Cabinet des Medailles 355, Beazley Archive Nr. 301935.

[48] Das einzige überzeugend als Begräbnis interpretierte Bild befindet sich auf der att. schwarzfigurigen Loutrophore Athen, Nationalmuseum 450, Beazley Archive Nr. 480.

[49] Als Hinweis auf die Ausrichtung eines Leichenschmauses werden die beiden Männer auf der Amphora in Brunswick (o. Anm. 43) interpretiert; der eine trägt eine große Hydria, der andere einen Kessel oder tiefen Korb auf der Schulter; Kurtz/Boardman 1985, 175f.

[50] In verkürzter Form finden wir das in den Grabepigrammen wieder; Sourvinou-Inwood 1995, 369–376.

Nekropolen der zweiten Hälfte des 5. Jhs., wie im Kerameikos oder im Umfeld des Acharnischen und des Diochares-Tores,[51] machen die unterschiedliche Gestaltung gleichzeitig errichteter Monumente deutlich.

Plutarchs Solon[52] entnehmen wir, dass die Athener ihre Toten in Einzelgräbern[53] bestatteten und sie nach Westen drehten. Die Belegrichtung auf den Athener Friedhöfen scheint sich jedoch in erster Linie an topographischen Gegebenheiten zu orientieren, sodass es an bevorzugten Stellen zu einer großen Dichte von Grablegungen kommt. Ungestörte Kontexte wie das Grab des Eupheros sind äußerst selten:[54] Von dem in einer Kindernekropole im Kerameikos bestatteten jungen Mann, kennen wir nicht nur sein Skelett, sondern auch das vollständige Grabinventar und den zugehörigen Grabstein mit Namensnennung. Das Grab wurde ca. 430 angelegt und ca. 390 aufgegeben. Der Tote lag in einem Holzsarg, in gestreckter Rückenlage mit seitlich angelegten Armen; die Grabbeigaben wurden rund um ihn platziert, darunter auch sechs kleine weißgrundige Lekythen, die jeweils paarweise beidseits des Kopfes, des Oberkörpers und der Unterschenkel zu liegen kamen.[55]

Im klassischen Athen wurden Körperbestattung und Kremation[56] gleichermaßen verwendet, beides ist jedoch wiederum auf den weißgrundigen Lekythen nicht dargestellt. Allerdings lassen manche Exemplare deutlich sekundäre Brandspuren[57] erkennen.

5.1 Grabbau

Die Darstellung von Grabbauten auf weißgrundigen Lekythen wird ab der Mitte des 5. Jhs. populär. Mit großer Wahrscheinlichkeit handelt es sich bei diesen Gräbern um Privat- bzw. Familiengräber.[58] Die abgebildeten Grabbauten zeigen eine ähnlich große Varianz wie die Gräber in den Ausgrabungen in den Nekropolen selbst. Es sind sowohl Tumulus als auch Altar belegt, aber vor allem Stelen mit verschiedenen Bekrönungen und unterschiedlich gestalteten Unterbauten sowie verschiedene Kombinationen der Einzelelemente. Die Grabbauten stehen selten direkt auf der Standlinie, sondern im Allgemeinen auf einem ein- bis dreistufigen Unterbau, manchmal auch auf einem höheren Podest.[59]

Mehrfach sind auf den weißgrundigen Lekythen Angaben zum Gelände in unmittelbarer Umgebung des Grabbaues zu sehen.[60] In etlichen Fällen wird zusätzlich auch ein Baum bzw. Strauch gezeigt,[61] der sogar den Grabbau selbst ersetzen kann.[62]

---

[51] Kurtz/Boardman 1985, Abb. 3c.

[52] Plut. Solon 10, 3.

[53] Gruppengräber stellen die Ausnahme dar; s. E. Baziotopoulou-Valavani, A mass burial from the Cemetery of Kerameikos, BAR IntSer 1031, Oxford 2002, 187–201.

[54] B. Schlörb-Vierneisel, Zwei klassische Kindergräber im Kerameikos, in: AM 79,1964, Beil. 48, 2; J. Stroszeck, Der Friedhof des Kerameikos von Athen: Gräber als Depot, in: Die griechische Klassik. Idee und Wirklichkeit, Berlin 2002, 468–472.

[55] Leider ist der Erhaltungszustand der Leykthen nicht besonders gut: drei zeigen Grabstelen, mit einem oder zwei Besuchern, eine einen Grabhügel mit einer davor sitzenden Frau und auf einer ist nichts mehr zu erkennen. Die sechste Lekythos zeigt ein singuläres Thema. Es wurde von Erika Simon überzeugend als der bestrafte Sisyphos mit seinem Felsblock identifiziert; s. oben.

[56] Kurtz/Boardman 1985, 117–123.

[57] S. unten 5.2.

[58] Manche der auf den Leykthen dargestellten Grabstelen tragen sogar eine Aufschrift oder es wurde eine solche vom Maler imitiert, wie es mehrfach vom danach benannten Inschriften-Maler gemacht wurde. Auf Athen, Nationalmuseum A15037, The City beneath the City, Athen 2000, 255f. Nr. 237, dürfte eine solche Inschrift sogar vor der Beisetzung erradiert worden sein. – Die im selben Jahr im Krieg Gefallenen werden jedoch in Phylenverbänden in einem Demosion Sema an der Straße zur Akademie im Rahmen des Patrios Nomos gemeinsam bestattet; Thuk. II 34 (o. Anm. 30). Zur Diskussion um die Einrichtung des Demosion Sema s. M. Jung, Marathon und Plataiai, Göttingen 2006, 61–67.

[59] Nakayama 1982.

[60] Berlin, Antikensammlung F2464, Beazley Archive Nr. 216762.

[61] E. Kunze-Götte möchte in diesen Bäumen und Sträuchern Myrtenbüsche erkennen; E. Kunze-Götte, in: CVA München 15, 92.

[62] Statt des in der Mitte stehenden Grabbaues wird ein Baum oder Strauch gezeigt, die sonstige Ikonographie bleibt unverändert: z.B. Athen, Nationalmuseum 19338, Beazley Archive Nr. 275511; Berlin, Antikensammlung V.I. 3138, Beazley Archive Nr. 216478. – Auf der Lekythos Athen, Nationalmuseum 12783, Beazley Archive Nr. 216479, beispielsweise wird die Grabstele hingegen durch ein riesiges Schilfbündel ersetzt, zweifelsohne ein Hinweis auf die Topographie des Ufers des Unterweltflusses; s. unten 7.1.

5.2 KULT AM GRAB

Am neunten Tag nach dem Tod feierte man *ta enata* am Grab, am 30. Tag *ta triakostia*, womit in Athen die Trauerzeit als beendet galt.[63] Am jährlich wiederkehrenden Todestag wurden die Genesia[64] abgehalten. Das wichtigste allgemeine Totenfest findet am dritten Tag der Anthesterien, Chytren, statt. Die aus der Unterwelt aufsteigenden Seelen[65] werden mit der sogenannten Panspermie bewirtet.[66]

Auf vielen Bildern der weißgrundigen Lekythen tragen die Frauen auffällig kurz geschnittenes Haar. Dies wird im Allgemeinen als ein Hinweis darauf verstanden, dass der Trauerfall erst kurze Zeit zurückliegt.[67]

Die korrekte Durchführung der entsprechenden Riten am Grab ist von derselben essentiellen Bedeutung wie die rituell korrekte Vorgehensweise im Rahmen von Opfern für eine Gottheit. Während in der archaischen Zeit häufig in gebauten sog. Opferrinnen Gaben am Grab deponiert werden konnten, ging man in der klassischen Zeit dazu über, den Platz für eine Deponierung flächig abzugrenzen, man spricht von Opferstellen.[68] Die Bilder der weißgrundigen Lekythen geben solche Opferstellen direkt nicht wider, sie belegen jedoch zahl- und variantenreich die Deponierung von Geschenken am Grab.

Abhängig vom Bestattungsritus, Brand- oder Körperbestattung, kommen auch die Grabbeigaben unversehrt oder verbrannt unter die Erde. Viele weißgrundige Lekythen zeigen eindeutig sekundäre Brandspuren: manche sind nur oberflächig etwas angerußt, andere hingegen stellenweise oder sogar nahezu gänzlich durchgeglüht;[69] bei einer dritten Gruppe wird durch die unterschiedliche Beschaffenheit anpassender Fragmente deutlich, dass diese Gefäße bereits vor dem sekundären Brand zerschlagen wurden.[70] Wir können bei Gefäßen mit diesen Merkmalen von einer vorsätzlichen Zerstörung der Gefäße ausgehen. Vor allem diese dritte Gruppe erlaubt gewisse Rückschlüsse auf ein entsprechendes, der Deponierung vorausgehendes Ritual.

Wie schon bei der Totenklage waren es in erster Linie Frauen, die mit Geschenken zum Grab kamen und entsprechende Riten am Grab vollzogen. Frauen, die sich auf die Grabpflege vorbereiten, sind „ermutigend und bedeutsam […] für die Toten und ihre Familien.“[71] Dies vermitteln nicht nur die Bilder der weißgrundigen Lekythen sondern auch die wesentlich weniger zahlreichen gleichzeitigen rotfigurigen Vasenbilder.[72]

Die Schlange taucht vielfach im sepulkralen Zusammenhang auf,[73] erstaunlicherweise aber nicht auf den weißgrundigen Lekythen.

---

[63] Kurtz/Boardman 1985, 175f.; Garland 1985, 39f.

[64] Kurtz/Boardman 1985, 177–180.

[65] Die singuläre Darstellung auf der attisch weißgrundigen Lekythos Jena, Universität 338, ARV^2 760.41, Beazley Archive Nr. 209420, wird als Visualisierung der aus der Unterwelt aufsteigenden, von Hermes dirigierten Seelen interpretiert.

[66] L. Deubner, Attische Feste, Hildesheim 1959, 111–114.

[67] Z.B. Christchurch, Universität 16/56, Beazley Archive Nr. 212388; Oakley (Anm. 2, bes. 211: Hier wird der Korb von einer der beiden Frauen ausnahmsweise auf dem Kopf getragen. s. auch Anm. 74.

[68] Vielleicht liegt in den von Nakayama 1982, 43–59, mit „blockförmiges Grabmonument-Grabbau“ bezeichneten Objekten eine Anspielung auf solche Opferstellen, auch wenn diese Elemente stark aufgestellten Tischen ähneln; vgl. auch Athen, Nationalmuseum A15037, The City beneath the City, Athen 2000, 255f. Nr. 237.

[69] Z.B. München, Antikensammlung 7662, Beazley Archive Nr. 209402.

[70] Z.B. München, Antikensammlungen 7677, Beazley Archive Nr. 9024391; Berlin, Antikensammlung V.I. 3964, Beazley Archive Nr. 216383; Berlin, Antikensammlung F2685, Beazley Archive Nr. 217905. Vgl. auch die im 2. Weltkrieg beschädigte weißgrundige Lekythos München, Antikensammlungen 7669, Beazley Archive Nr. 9024406, mit teilweise stark durch Brand beeinträchtigten Fragmenten. – Gleichzeitig finden wir gerade bei Loutrophoren sehr stark zerbrochene Gefäße, manche zeigen darüber hinaus Zeichen eines sekundären Brandes, höchst wahrscheinlich im Rahmen einer kultischen Veranstaltung am Grab; bei ihnen zeigt sich auch bei anpassenden Fragmenten eine unterschiedlich starke Durchglühung. Vgl. V. Sabetai, Marker vase or burnt offering? The clay loutrophoros in context, in: Tsingarida 2009, 291–306.

[71] Oakley (o. Anm. 7), bes. 109; Garland 1985, 104–120.

[72] Z.B. att. rotfiguriger Skyphos Kopenhagen, Museum 597, Beazley Archive Nr. 219000: Zwei Frauen, die eine wohl Elektra, schmücken eine Grabstele, die durch eine Aufschrift als jene von Agamemnon zu benennen ist. Orest und Pylades beobachten die Szene unbeteiligt von der anderen Seite des Gefäßes.

[73] Att. schwarzfigurige Loutrophore Athen, Nationalmuseum 450, Beazley Archive Nr. 480; weißgrundige Schale London, British Museum D5, Beazley Archive Nr. 209459.

5.2.1 Grabgabenkorb

Die im Folgenden als „Grabgabenkorb“ bezeichneten Objekte sind in erster Linie flache, ausladende, henkellose Körbe. Sie tragen in den Bildern der weißgrundigen Lekythen diverse geometrische Muster (Zinnenband, Metopen-Triglyphen artige Untergliederung etc.), die an Flechtmuster angelehnt sind, oder sind selbst mit einem Zweig verziert. Über die Abbildungen können wir hier in einen Bereich vordringen, der uns sonst wegen der Vergänglichkeit des Materials kaum Einblicke erlaubt. Körbe gleicher Form treten in anderen Kontexten nicht auf.[74] Das früheste bildliche Auftreten des Grabgabenkorbes dürfte die oben erwähnte Bügelhenkelamphora (s. oben 3.2) sein; in dieser Szene mit der Bergung der Leiche im Sarg nimmt eine Frau einen flachen Korb auf, in dem zumindest vier Lekythen stehen.

In den Körben findet nahezu alles Platz, was im Rahmen des Totenkults notwendig ist. Sie werden im Rahmen der Ekphora als Behälter für die notwendigen Utensilien mitgetragen, fungieren aber auch in Bildern, die den sog. Besuch am Grab (s. unten) abbilden, als charakteristischer Behälter für die zum Grab gebrachten Geschenke. Die Bilder zeigen uns aber auch Szenen, in denen ein Geschenk für das Grab mit der bloßen Hand transportiert wird.[75] Der Grabgabenkorb ist also nicht verpflichtend, erscheint mir jedoch bei einer größeren Anzahl von Geschenken praktisch.

Die Grabgabenkörbe werden zumeist von Frauen getragen, deren Stand jedoch – wenn überhaupt – nur aus dem Zusammenhang geschlossen werden kann. Meist balancieren sie den Korb auf einem Unterarm, sodass mit der anderen Hand Gegenstände hineingelegt oder herausgenommen werden können, oder sie tragen den Korb mit beiden Händen vor dem Körper.[76]

Ähnlich wie bei der Ekphora sind auch für einen alltäglichen Besuch am Grab entsprechende Vorbereitungen zu treffen. Dazu gehört in erster Linie die Zusammenstellung[77] jener Gaben, die als Geschenke im zuvor beschriebenen Grabgabenkorb zum Grab gebracht werden sollen (Abb. 3). Diesbezüglich besonders informativ ist beispielsweise eine weißgrundige Lekythos des Timokrates-Malers: noch im Haus wurde der Grabgabenkorb auf einem flachen Tischchen abgestellt, während ihn zwei Frauen mit den Geschenken für das Grab, Tänien, Kränzen, wulstigen Binden und Lekythen, befüllen.[78]

5.2.2 Tänien

Besonders zahlreich im Rahmen des Sepulkralkultes sind Tänien vertreten. Wir haben sie bereits bei der Prothesis selbst und ebenso bei den Vorbereitungen zum Gang zum Grab beobachtet. Aber wirklich oft sind sie in den Bildern am Grab selbst zu sehen. Zumeist werden nicht nur eine, sondern sogar mehrere Tänien um den Schaft der Grabstele gebunden, die Enden hängen lose herab, ebenso die Bindfäden.[79]

Diese beinahe standardisierte Darstellung der Schmückung der Grabbauten auf den weißgrundigen Lekythen wird durch den Befund auf den Grabstelen selbst ergänzt. Auf den Stelen werden nämlich auch zusammengerollte Tänien abgebildet. Auf der Grabstele des Eupheros beispielsweise sind die beiden, auf dem

---

[74] Der Grabgabenkorb hat niemals Henkel wie beispielsweise der Korb bei Opferfeiern, J. Schelp, Das Kanoun. Der griechische Opferkorb, Beiträge zur Archäologie 8, Würzburg 1985.

[75] Z.B. Athen, Nationalmuseum 1958, Beazley Archive Nr. 209239: Die eine Frau trägt einen Grabgabenkorb mit Geschenken, die andere einen Sakkos in der Hand.

[76] Das Tragen einer Last auf dem Kopf darf nicht als Ausdruck niederen Standes verstanden werden, sondern es ist für Frauen im Allgemeinen die übliche weibliche Vorgehensweise bei schweren Lasten, vgl. die eine Hydria balancierenden Frauen in den sog. Brunnenhausszenen. In manchen Szenen wird jedoch die Trägerin physiognomisch deutlich von anderen Personen im Bild unterschieden; Atlanta, Universität 1999.11.1, Beazley Archive Nr. 216385. Vgl. zum Tragen eines Diphros auf dem Kopf im Rahmen eines Besuches am Grab N. Zimmermann-Elseify, in: CVA Berlin 12, 40. – Eine Ausnahme stellt die Szene mit einem einen auffällig großen Grabgabenkorb auf dem Kopf tragenden Mädchen und einem Hopliten an einer Grabstele dar; Berlin, Antikensammlungen V.I. 3245, Beazley Archive Nr. 209243.

[77] J. Reilly, Many Brides: „Mistress and Maid“ on Athenian Lekythoi, in: Hesperia 58, 1989, 411–444; J.H. Oakley, Some „Other“ Members of the Athenian Household: Maids and Their Mistress in Fifth-century Athenian Art, in: B. Cohen (Hg.), Not the Classical Ideal, Leiden/Boston/Köln 2000, 227–247. Schmidt 2005, 45.

[78] Z.B. Athen, Nationalmuseum 1929, Beazley Archive Nr. 209186. – Eine Ausnahme scheint Malibu, Getty Museum 84.AE.745, Beazley Archive Nr. 16202, zu sein: eine Frau hält einen Grabgabenkorb, ein Mann mit einem runden Gegenstand (Granatapfel?) in der Hand assistiert ihr.

[79] Nakayama 1982.

Giebel liegenden Tänienrollen sogar farblich unterschieden. Darüber hinaus schließt eine an drei Punkten aufgehängt gedachte Tänie die Giebelbekrönung nach oben zu ab.[80] Die Bemalung bewahrt sozusagen die vergänglichen Geschenke für die Ewigkeit.

5.2.3 Weitere Geschenke am Grab

Zahlreich sind auch die Darstellungen von Blattkränzen, die zum Grab gebracht werden bzw. bereits am Grabbau selbst bzw. im Hintergrund aufgehängt oder daneben deponiert wurden.[81] Daneben sind auch einzelne Zweige belegt; sie werden von den Besuchern getragen oder liegen auf bzw. neben dem Grab.[82]

Außerdem sind vielfach sog. Wulstbinden auf den weißgrundigen Lekythen zu sehen. Sie bleiben entweder offen oder werden zu einem Kranz geschlossen; sie liegen am Stufenunterbau (Abb. 4) oder noch im Grabgabenkorb oder sie sind am Grab selbst oder im Bildgrund aufgehängt.[83]

Besonders beliebt waren offenbar Speisen und Getränke. Sie sind jedoch nicht nur sehr schwierig im archäologischen Befund festzustellen, sondern sind auch im Bild oft nicht eindeutig zu benennen[84]. Vereinzelt können wir jedoch z.B. einen Granatapfel[85] oder auch ein Ei[86] erkennen.

Im Prinzip kann jedes Objekt als Geschenk zum Grab gebracht werden, wobei sich uns Geschenke, die sich auf Geschlecht, Alter bzw. auf die Bildung des Verstorbenen beziehen, besser erschließen als Geschenke aus anderen Beweggründen. Geschenke aus dem gymnischen Umfeld, wie Haltere oder Palästrabesteck[87], Waffen[88] oder Geschenke aus dem Bereich des Symposions[89] sind wohl eher für ein Männergrab geeignet – wenngleich dies nicht zwingend ist, wie die Beigaben von Strigiles in Frauengräbern zeigen.[90] Andererseits erscheinen Gegenstände aus dem weiblichen Umfeld, wie Plemochoe[91], Kalathos[92] und Diphros[93] (Abb. 4) passender für ein Frauengrab. Deutlich wird es natürlich, wenn eine auf einem Diphros sitzende Frau auf dem Grabmal selbst abgebildet wird; die weibliche Konnotation wird in diesem Fall noch zusätzlich durch einen Spiegel unterstützt.[94]

---

[80] An der Oberseite, oberhalb des Mittelakroters der Stele, ist ein Eisenzapfen erhalten, an dem Tänien, die als Schmuck zum Grab gebracht wurden, aufgehängt werden konnten, wodurch sich ein ähnliches Bild wie das gemalte ergibt. R. Posamentir, Zur farblichen Gestaltung des Eupheros-Reliefs, in: Ausstellungskatalog Die griechische Klassik. Idee oder Wirklichkeit, Berlin/Bonn 2002, 473–475. – Die sich zwischen Mittel- und Seitenakroteren aufspannende Tänie scheint mir mit jenen im Bildhintergrund der weißgrundigen Lekythen hängenden Tänien vergleichbar zu sein.

[81] Z.B. Athen, Nationalmuseum 1935, Beazley Archive Nr. 216329; Boston, Museum of Fine Arts 00.359, Beazley Archive Nr. 216364. Ein Kranz hing auch bereits bei der Prothesis im Hintergrund von Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 3748 (Abb. 2). – Kränze werden auch in einem verschollenen Epigramm explizit erwähnt; zusammenfassend Oakley 2004, 230.

[82] Z.B. Ticino, Privatsammlung, Beazley Archive Nr. 21581.

[83] Besonders der Achilleus-Maler verwendet diese wulstigen Binden häufig; J.H. Oakley, The Achilles Painter, Mainz 1977, 69.

[84] Plut. Solon 21, 4: Bereits Solon beschränkte den Wert der Speisen und Getränke auf maximal eine Obole.

[85] Berlin, Antikensammlungen F 2680, Beazley Archive 217827; Malibu, Getty Museum 84.AE.745, Beazley Archive Nr. 16202. Vgl. auch Anm. 78.

[86] Madrid, Nationalmuseum L299, Beazley Archive Nr. 209238.

[87] New York, Metropolitan Museum 1935.11.5, Beazley Archive Nr. 209194: in diesem Fall sind die Geschenke offenbar auf dem Sockel aufgehängt.

[88] London, British Museum D58, Beazley Archive Nr. 216353: Der Helm auf der Stele selbst scheint auf ein Kriegergrab zu deuten, auch der Verstorbene ist in Rüstung wiedergegeben.

[89] Madrid, Nationalmuseum L299, Beazley Archive Nr. 209238: ein Kantharos bekrönt die Grabstele im Bild. Athen, Nationalmuseum 1959, Beazley Archive Nr. 209240: Gerüsteter Jüngling sitzt an eigenem Grab, im Hintergrund hängt Schale.

[90] B. Kratzmüller/R. Lindner/N. Sojc, Die Strigilis im antiken Athen, in: B. Heininger (Hg.), Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen, Münster 2003, 91–134. – Auf der weißgrundigen Leykthos London, British Museum D71, Beazley Archive Nr. 217816, hängen neben der Grabstele im Bildgrund eine Strigilis und ein Aryballos; auf den Stufen des Grabbaues sitzt jedoch eine Frau.

[91] Malibu, Getty Museum 83.AE.42, Beazley Archive Nr. 13350; München, Antikensammlungen 2779, Beazley Archive Nr. 9024399.

[92] Zum Zusammenhang von Grab und Kalathos s. S.D. Bundrick, The Fabric of the City, in: Hesperia 77, 2008, 283–334, bes. 305 mit Anm. 65.

[93] Vgl. Athen, Nationalmuseum 1982, Beazley Archive Nr. 209259: ein Grabgabenkorb, gefüllt mit Kranz und Lekythen, ist auf einem Diphros neben dem Grab abgestellt. Zu von einem Diphros bekrönten Grabmälern s. E. Trinkl, in: CVA Wien 5, 111.

[94] Berlin, Antikensammlung V.I. 3324, Beazley Archive Nr. 209286.

Die mehrfach dargestellten Musikinstrumente (Lyra, Barbiton) weisen wohl am ehesten auf die Bildung des Toten – unabhängig von Geschlecht und Alter.[95] Ebenso gibt die Darstellung eines Haustieres keinen Hinweis auf das Geschlecht des Verstorbenen, in der Mehrheit handelt es sich aber um einen noch jungen Menschen oder gar ein Kind.[96] Spielzeug hingegen weist eindeutig auf ein Kind,[97] während Phormiskoi mit Astragalen auch im Zusammenhang mit älteren Verstorbenen belegt sind (Abb. 11).[98]

5.2.4 Spenden am Grab

Nicht alle Geschenke werden niedergelegt bzw. deponiert. Insbesondere zum Grab gebrachte Flüssigkeiten werden wohl nicht im Behälter aufgestellt, sondern als Trankspende, *choai*, ausgegossen worden sein. Als Spenden am Grab sind uns Wasser, Öl, Wein, Honig, Milch und auch Blut überliefert[99]. Insofern sind die abgebildeten Gefäße wohl nur in wenigen Fällen das eigentliche Geschenk;[100] die Gabe an den Toten stellt die transportierte Flüssigkeit dar, die Gefäße sind lediglich die „Transportbehälter". Archäologisch sind diese Spenden schwierig nachzuweisen.[101] Allerdings erlauben uns – da gewisse Formen für bestimmte Flüssigkeiten charakteristisch sind – die auf den weißgrundigen Lekythen abgebildeten unterschiedlichen Gefäßformen Rückschlüsse auf die am Grab durchgeführte Spende. Eine zum Grab gebrachte Hydria lässt z.B. auf das Ausgießen von Wasser schließen.[102] Es sind auch Spenden aus einer Oinochoe am Grab bildlich belegt; dabei handelt es sich wohl um Libationen von Wein.[103] Häufig ist das Alabastron am oder beim Grab dargestellt, es (bzw. das in ihm transportierte Öl) stellt wohl ebenso ein traditionelles Geschenk oder eine beliebte Spende dar (Abb. 5); ähnliches kann auch für einen zum Grab gebrachten Aryballos vermutet werden[104]. Ebenso sind Darstellungen von Opferschalen ein eindeutiger Hinweis auf das Spenden von Flüssigkeiten[105]. Die in manchen Bildern auf der untersten Stufe am Sockel des Grabbaues angebrachten Kreise könnten als Öffnungen für diese Libationen gedient haben[106].

---

[95] Berlin, Antikensammlungen V.I. 3262, Beazley Archive Nr. 212316: Wegen der Vergesellschaftung von Barbiton und Kästchen würde ich in diesem Fall eher an ein Frauengrab denken. – Vgl. auch die Tontafel mit einer Lyra aus der Nekropole am Syntagma, S.I. Charitonides, Ανασκαφή κλασσικών τάφων παρά την πλατείαν Συντάγματος, in: AEphem 1958, 1–152, bes. 73 Abb. 125.

[96] Zu einer Liste von Besuchern mit Vögeln s. Oakley 2004, 210f. (Liste 21). In wenigen Fällen – unabhängig vom Geschlecht – sind auch Hasen dargestellt; Athen, Nationalmuseum 19355, Beazley Archive Nr. 214321: eine junge Frau (Verstorbene) mit einem Hasen; Paris, Louvre CA612, Beazley Archive Nr. 215485: eine Besucherin bringt einen Hasen zum Grab eines jungen Mannes; Athen, Nationalmuseum A15041, Beazley Archive Nr. 24598: Hase bekrönt Grabstele.

[97] Kinderdarstellungen auf weißgrundigen Lekythen: Oakley 2004, 172f. (Liste 18).

[98] München, Antikensammlungen 7671, Beazley Archive Nr. 9024404.

[99] Garland 1985, 113–115.

[100] Natürlich können wir aber auch die Deponierung eines gefüllten Gefäßes nicht ausschließen.

[101] Durchschlagene Gefäßböden werden im Allgemeinen als Indiz für Flüssigkeitsspenden verstanden; diese Tradition lässt sich bereits seit der geometrischen Zeit verfolgen; bei Loutrophoren vgl. Sabetai (o. Anm. 80), bes. 293.

[102] Paris, Petit Palais 337, Beazley Archive Nr. 217886; Berlin, Antikensammlungen V.I.3964, Beazley Archive Nr. 216383; Athen, Nationalmuseum 19335, Beazley Archive Nr. 275502: hier steht auch eine Loutrophore auf den Stufen des Grabbaues. Zusammenfassend zu Hydrien im Totenkult s. Zimmermann-Elseify (o. Anm. 76), 41f. – Auf Grund der großen Kapazität werden Hydrien jedoch auch für andere Inhalte verwendet; vgl. E. Trinkl, Sacrificial and Profane Use of Greek Hydriai, in: Tsingarida 2009, 153–171, bes. 159–161.

[103] München, Antikensammlungen SS81, Beazley Archive Nr. 216460: die gelbe Farbe auf Phiale und Oinochoe spricht für Gefäße aus Metall. München, Antikensammlungen 7677, Beazley Archive Nr. 9024391: Frau mit Phiale. – Auf der untersten Stufe des Grabbaues auf Berlin, Antikensammlungen F2446, CVA Berlin 12 Taf. 15, steht eine kleine Oinochoe (Choenkanne ?), die vielleicht dem Bereich der Grabgaben für Kinder und Jugendliche entnommen ist.

[104] Athen, Nationalmuseum A15041, Beazley Archive Nr. 24598.

[105] Z.B. Karlsruhe, Badisches Landesmuseum B1526, Beazley Archive Nr. 217616: Eine der Besucherinnen scheint aus einer Hydria (vgl. Anm. 102) zu spenden, die andere aus einer Phiale (vgl. Anm. 103).

[106] Malibu, Getty Museum 86.AE.253, Beazley Archive Nr. 275364; Ticino, Privatsammlung, Beazley Archive Nr. 21581. – Donna Kurtz hingegen versteht diese Kreise als von der Oberseite der Stufe an die Front projizierte Einlassungen für die Deponierung von Opfergaben oder für zusätzliche Monumente, eventuell Steingefäße; Kurtz, AWL, 203. Kurtz gibt auch eine Liste von weiteren vergleichbaren Darstellungen. Auch Erika Kunze-Götte hat Zweifel an dieser Interpretation, da ähnliche Kreise auch auf Leisten unter den Giebeln von Grabstelen zu sehen sind; E. Kunze-Götte, in: CVA München 15, 131 (zu München, Antikensammlungen 8329).

Auf vielfältige Weise kommt die Loutrophore, das traditionelle Gefäß für das Brautbad, im Rahmen des Grabkultes zum Einsatz. Sie ist einerseits Grabbeigabe, kann aber andererseits auch eine Spendegefäß sein oder sogar als Grabzeichen selbst fungieren.[107]

Vergleichbares gilt auch für die dargestellten Lekythen selbst. In den weißgrundigen Szenen am Grab sehen wir Lekythen auf dem Stufenunterbau oder auf dem Grabbau selbst aufgestellt.[108] Sie können auch im Hintergrund aufgehängt werden[109] oder stehen noch im Grabgabenkorb, in dem sie zum Grab gebracht wurden.[110] Wie die Loutrophore kann auch eine Leykthos als Grabzeichen fungieren – sie nimmt so im Bild die jüngeren Lekythen aus Marmor auf den Athenischen Gräbern vorweg.[111]

Eine Besonderheit der weißgrundigen Lekythen, im Speziellen der Gefäße, die rund um die Jahrhundertmitte entstanden, sind die Einsatzbehälter (Abb. 6). Diese kleinen, mit der Gefäßwand verbundenen Behälter reduzieren das Füllvolumen auf einen Bruchteil.[112] Es wurden schon viele unterschiedliche Erklärungen dafür angeboten, ohne dass sich letztlich eine Interpretation durchsetzen konnte.[113] Es ist aber auf jeden Fall auffällig, dass Leykthen mit Scheinbehältern nur für eine kurze Zeit produziert wurden – auch scheinen sich nur wenige Werkstätten herauszukristallisieren.[114]

Nachdem die entsprechenden Spenden ausgegossen wurden, bleiben die Behälter offensichtlich am Grab zurück. Dort können sie auch zu Bruch gehen. Auf manchen Stufenunterbauten der auf den weißgrundigen Lekythen dargestellten Gräber können wir umgestürzte oder zerbrochene Gefäße erkennen.[115] Aber auch andere Geschenke bleiben nicht intakt, wie uns die Bilder zeigen.[116]

5.2.5 Demonstration der Trauer am Grab

Bereits oben haben wir bei den Prothesisszenen die ritualisierte Darstellung der Trauergesten und -gebärden angesprochen: Frauen ringen die Hände oder schlagen sich den Kopf, Männer trauern zurückhaltender, sie führen zumeist nur einen Grußgestus aus. Diese Rituale werden stehend an der Bahre und auf gleiche Weise auch am Grab durchgeführt.

In den Bildern am Grab kommt vor allem im letzten Viertel des 5. Jhs. ein weiterer Aspekt bzw. ein weiteres Verhaltensmuster im Rahmen der Trauerkundgebung dazu: das In-die-Knie-Sinken. In diesem Fall sind es nahezu ausschließlich Frauen,[117] die dieses Verhalten zeigen (Abb. 7). Auch sie gestikulieren mit beiden Armen, ringen die Hände oder greifen sich an den Kopf.[118] Harvey A. Shapiro meint, dass die Bereicherung

---

[107] Z.B. Lekythos Malibu, Getty Museum 83.AE.42, Beazley Archive Nr. 13350; Ticino, Privatsammlung, Beazley Archive Nr. 21581. London, British Museum 06.5-12.1: Loutrophore und Lekythen sind am Grabbau aufgestellt.

[108] Leykthos London, British Museum D71, Beazley Archive Nr. 217816; Zürich, Universität 2518, Beazley Archive Nr. 217863. Vgl. oben zu bei der Prothesis aufgestellten Lekythen.

[109] Osaka, Sammlung Oka 17, Beazley Archive Nr. 217647.

[110] Z.B. München, Antikensammlungen 7675, Beazley Archive Nr. 217609; Berlin, Antikensammlung F2682, Beazley Archive Nr. 217843: eines der Gefäße in diesem Grabgabenkorb könnte u.U. auch eine Bauchlekythos sein; Bauchlekythen wurden zwar zahlreich in den Gräbern gefunden, in den Darstellungen sind sie jedoch nur selten und schwierig auszumachen; New York, Metropolitan Museum 23.160.38: Auf den Stufen des Grabbaues stehen eine Kylix, drei Zylinderlekythen – zwei weitere sind umgefallen – und eine Bauchlekythos.

[111] Ithaca, Cornell Universität 77.052, Beazley Archive Nr. 9024582. Als Mittler zwischen den polychromen weißgrundigen Zylinderlekythen und den marmornen Grabzeichen in der Form einer Lekythos steht die jüngste Gruppe der weißgrundigen Lekythen, die sog. *Huge Lekythoi*, von denen manche eine Höhe von über einem Meter erreichen.

[112] Allg. zur Fertigung der Einsatzbehälter s. T. Schreiber, Athenian Vase Construction: A Potter's Analysis, Malibu 1998, 9–11 Abb. 2, 1–3; 178–183 Abb. 20, 26–37. S. auch E. Buschor, Attische Lekythen der Parthenonzeit, Sonderdruck aus Münchner Jahrbuch 1925, bes. 3f.

[113] Zusammenfassend s. Zimmermann-Elseify (o. Anm. 76), 31.

[114] Zu den verschiedenen Formen der Einsatzbehälter s. zusammenfassend Zimmermann-Elseify (o. Anm. 76), 40.

[115] München, Antikensammlungen 2779, Beazley Archive Nr. 9024399: zerbrochene Hydria; Boston, Museum of Fine Arts 00.359, Beazley Archive Nr. 216364: umgefallene Lekythos.

[116] Paris, Louvre CA 3758, Beazley Archive Nr. 3032: zerbrochenes Alabastron, zerbrochene Lyra.

[117] Der am Grabbau kniende Mann auf Lekythos Boston, Museum of Fine Arts 01.8080, Beazley Archive Nr. 216394, ist hingegen ein äußerst seltenes Sujet.

[118] Z.B. Lekythos Athen, Nationalmuseum 1955, Beazley Archive Nr. 217602; Athen, Nationalmuseum 3832, Beazley Archive Nr. 1127. Pedrina (o. Anm. 22); Huber (o. Anm. 22).

der Bilder um die expressive Darstellung der Trauer am Grab von Theateraufführungen angeregt wurde[119]. Relativ selten sind jedoch offensichtlich weinende Personen anzutreffen.[120]

6 DER TOTE AN SEINEM EIGENEN GRAB

In den Bildern der weißgrundigen Lekythen ist ebenso jener Kunstgriff zu beobachten, der grundlegend für die Interpretation nahezu aller gleichzeitigen griechischen Vasenbilder ist. Es handelt sich bei den Bildern nicht um die Umsetzung einer realistischen Szene, sondern um die Zusammenfügung verschiedener Einzelelemente zu einem eine Gesamtaussage erzeugen wollenden Bild. Nur unter diesem Gesichtspunkt ist das Verständnis der weißgrundigen Bilder möglich, die weltliches Geschehen mit nicht mehr existierenden, transzendenten Elementen, insbesondere mit der Darstellung des Toten selbst und mythologischen Figuren und Personifikationen, verbinden.[121]

Unter den mehrfigurigen Bildern der weißgrundigen Lekythen gibt es eine große Zahl an Gefäßen, die mehrere Personen unterschiedlichen Geschlechts und verschieden gewandet an einem Grabbau zeigen. Im Allgemeinen werden jene Personen, die ein Geschenk bringen (s. oben), als Besucher des Grabes in der Ausübung des Gedächtniskultes interpretiert. Dazu sind auch jene Personen zu zählen, die – mit oder ohne Gabe – einen rituellen Klagegestus ausführen (s. oben 5.2.5) (Abb. 8).

Daneben gibt es aber auch Darstellungen von Frauen und Männern, zumeist erwachsen, aber jüngeren Alters,[122] die sich von der Gruppe der trauernden Hinterbliebenen am Grab durch Kleidung und/oder Haltung abheben. Sie tragen üblicherweise keine Geschenke[123] und zeigen auch keine der ritualisierten Trauergesten; im Allgemeinen sind sie entspannt und wirken beinahe unbeteiligt. Diese Personen werden zumeist als Verstorbene, die offenbar zu ihrem eigenen Grabbau gekommen sind, angesprochen.[124] Der Verstorbene kann rechts oder links des Grabbaues stehen; er kann aber auch auf dessen Stufenunterbau oder auf einer aufgestellten Sitzgelegenheit oder einer Geländeformation sitzen. Ebenso wie beim Standmotiv und der Sitzhaltung ist auch bei der Bekleidung keinerlei Einheitlichkeit zu erkennen: Frauen tragen Chiton mit und ohne Mantel, die Männer sind nackt, gerüstet oder im Himation. Gerade für die gerüsteten Männer – oft in Chlamys und Petasos und durch Speere als Epheben (Abb. 9) charakterisiert – wurde schon mehrfach Krieg als Todesursache in die Diskussion eingebracht.[125]

Anders als auf den marmornen Grablekythen und Grabstelen gibt es auf den weißgrundigen Lekythen jedoch keine Interaktion zwischen den Lebenden und dem Verstorbenen, z.B. durch eine Dexiosis.[126]

---

[119] H.A. Shapiro, The Iconography of Mourning in Athenian Art, in: AJA 95, 1991, 629–656, bes. 652.

[120] Z.B. Athen, Nationalmuseum 1958, Beazley Archive Nr. 209239; s. auch oben Anm. 75.

[121] Zur chronologischen Entwicklung des Bildmotivs „Toter am eigenen Grab“ s. Oakley 2004, 145–203. Das Motiv ist jedoch nicht ausschließlich auf weißgrundige Lekythen beschränkt; z.B. att. rotfigurige Choenkanne Berlin 3393, Beazley Archive Nr. 12571.

[122] Eine Ausnahme z.B. auf Berlin, Antikensammlung F2682, Beazley Archive Nr. 217843: ein Bärtiger sitzt auf den Stufen des Grabbaues.

[123] Erika Kunze-Götte argumentierte neulich, dass auch eine Verstorbene bzw. ein Verstorbener mit Gaben dargestellt sein kann; E. Kunze-Götte, Beobachtungen zur Darstellungsweise sepulkraler Thematik auf weißgrundigen Lekythen, in: Schmidt/Oakley 2009, 53–64, bes. 60. Vgl. Berlin, Antikensammlungen F2464; CVA Berlin 12 Taf. 32: sitzender junger Mann hält mit beiden Händen eine Tänie vor dem Körper hoch; Wien, Kunsthistorisches Museum IV 1970 (Abb. 5), Beazley Archive Nr. 217603: eine neben der Grabstele sitzende Frau, bei der es sich um die Verstorbene handeln könnte, hält Korb und Alabastron, üblicherweise Attribute von das Grab Besuchenden; Athen, Nationalmuseum CC1672 (1956), Beazley Archive Nr. 217601: an der Grabstele sitzende Frau hält ein Alabastron. – Kurtz/Boardman 1985, 130–132, halten eine Verbindung von Lebenden und Toten in einem Bild für unwahrscheinlich. – Diese Überlegungen gehen von Einzelinterpretationen jedes Gefäßes aus. Wie jedoch die Fundkontexte zeigen, treten die weißgrundigen Lekythen nur in den seltensten Fällen als Einzelstücke auf, es sind hingegen Paare und auch höhere Stückzahlen pro Bestattung die Regel; vgl. oben Anm. 1. Schmidt 2005, 63, meint sogar, dass anfänglich für die Darstellung des Verstorbenen gerade Lekythen mit Szenen ohne Grabmäler gewählt wurden.

[124] Von diesen Bildern ist eine große Anzahl in verschiedensten Varianten erhalten; deshalb verzichte ich in diesem Fall auf die Anführung von Beispielen.

[125] Vgl. z.B. auch die Deponierung des Leichnams eines Kriegers durch Hypnos und Thanatos auf London, British Museum D59, Beazley Archive Nr. 212420.

[126] Z.B. Marmorlekythos des Kephalion, Athen, Kerameikos, W.K. Kovacsovics, Die Eckterrasse an der Gräberstrasse des Kerameikos, Kerameikos 14, Berlin/New York 1990, Taf. 24, 3.

7 JENSEITSVORSTELLUNGEN

Es ist schwierig, konkrete Hinweise auf Jenseitsvorstellungen aus den Bildern herauszulesen;[127] in wenigen Punkten scheint uns dies jedoch möglich. Dies sind vor allem jene Bilder, die deutlich und unmissverständlich die Reise des Toten im Boot des Charon zum Inhalt haben, diese Bilder fungieren im Besonderen als Metapher für den Tod im Allgemeinen.

7.1 UNTERWELT

Darstellungen des Jenseits sind auf weißgrundigen Lekythen bis auf wenige Ausnahmen[128] nicht belegt, z.B. eine Lekythos in Berlin, auf denen das Götterpaar Hades und Persephone dargestellt ist[129] oder eine Lekythos aus dem Grab des Eupheros mit der Abbildung des Sisyphos.[130]

Öfters wird aber das Ufer des Unterweltflusses[131] abgebildet – eine Art Brücke zwischen dem Diesseits und dem Jenseits –, an dem der Tote das Boot des Charon (s. unten) besteigt. Es handelt sich zumeist um ein unbefestigtes Ufer, auf dem das Boot aufliegt. Es ist mit Gras oder Schilf bewachsen, manchmal als felsig gezeigt[132]. Manche Vasenmaler entwickelten sogar eine solche Vorliebe für die botanische Ausgestaltung des Ufers, dass diese den Notnamen für den Maler prägte: z.B. Schilf-Maler.[133]

Auch in diesen Bildern werden mehrere Ebenen miteinander verknüpft, die Gräser sind mit den gleichen Tänien[134] geschmückt, die auch die Grabgabenkörbe und Grabstelen schmücken, oder es werden sogar Grabstele und Boot des Charon in einem Bild vereint.[135]

7.2 CHARON, HERMES PSYCHOPOMPOS UND EIDOLA

Wie schon erwähnt, ist im Besonderen Charon in seinem Boot ein beliebtes Bildsujet auf den weißgrundigen Lekythen (Abb. 10). Herbert Hoffmann beschreibt den Fährmann als Konstrukt der Athenischen Sepulkralideologie des 5. Jhs. und nennt ihn einen „betwixt-and-between"-Charakter.[136] Unabhängig von seiner Entstehung[137] tritt uns Charon auf den weißgrundigen Lekythen – obgleich zwar physiognomisch und durch seine Kleidung deutlich als außerhalb der griechischen Norm stehend gekennzeichnet – nicht Furcht einflößend entgegen. Dies wird in vielen Bildern zusätzlich von seiner einladenden und auffordernden Gestik unterstrichen.[138] In den Bildern der weißgrundigen Lekythen steht Charon zumeist in seinem Boot, der Verstorbene[139] tritt an das Boot heran oder hat – wie einige Beispiele zeigen – sogar schon darin Platz genommen.[140]

---

[127] Die Hochzeit mit dem Tod ist kaum eine weit verbreitete antike Vorstellung, sondern eher eine kulturhistorische Interpretation des ausgehenden 19. und frühen 20. Jhs.; Kurtz/Boardman 1985, 186. Jenseitsbilder im Besonderen auf Grabsteinen wurden untersucht von A. Scholl, Hades und Elysion – Bilder des Jenseits in der Grabkunst des klassischen Athen, JdI 122, 2007, 51–79.

[128] In anderen Materialgruppen sind Unterweltsdarstellungen – zumeist in ein mythologisches Umfeld eingebettet – durchaus gut belegt; W. Felten, Attische Unterweltsdarstellungen des VI. und V. Jh. v.Chr., München 1975.

[129] Berlin, Antikensammlung V.I. 3276, CVA Berlin 12 Taf. 13, Beazley Archive Nr. 209258.

[130] Athen, Kerameikos 2770, Beazley Archive Nr. 44052; zum Kontext s. oben Anm. 54.

[131] Felten (o. Anm. 128), 86–90.

[132] Auch auf der attisch rotfigurigen Pelike Boston, Museum of Fine Arts 34.79, Beazley Archive Nr. 213553, mit der Erscheinung Elpenors ist das Ufer des Unterweltsflusses besonders ausführlich dargestellt; es ist reichlich mit Schilf bewachsen und felsig.

[133] Oakley 2003, bes. 212. Die Wiener, dem Schilf-Maler zugeschriebene Leykthos (hier Abb. 1) stellt motivisch ein Ausnahme im Oeuvre dieses Malers dar.

[134] Z.B. Providence, Rhode Island School of Design 25.082, Beazley Archive Nr. 217665.

[135] Paris, Louvre CA 537, Beazley Archive Nr. 217819: Statt des vor Charon hintretenden Verstorbenen ist hier eine Besucherin des Grabes, ein Alabastron und einen Grabgabenkorb tragend, wiedergegeben. Auf dem Stufenunterbau der Grabstele steht eine Lekythos, deren Binnenzeichnung stark dem Erscheinungsbild weißgrundiger Lekythen ähnelt.

[136] Hoffmann (o. Anm. 7), 173–204. S. auch LIMC III (1986) 210–225 s.v. Charon (Sourvinou-Inwood).

[137] Sourvinou-Inwood 1996, 308–310. Zur Veränderung der Ikonographie s. Sourvinou-Inwood 1996, 347–353.

[138] Z.B. Athen, Nationalmuseum 1814, Beazley Archive Nr. 10219.

[139] Zumeist sind es Frauen, seltener Kinder und Jugendliche; Sourvinou-Inwood 1996, 344–346.

[140] Z.B. Krakau, Czartoryski Museum 1251, Beazley Archive Nr. 215479: eine Frau im Trauergestus im Boot. Athen, Nationalmuseum 16463, Beazley Archive Nr. 9024578: ein Kind sitzt im Boot, während offenbar die Mutter am Ufer zurückbleibt.

Andere Bilder veranschaulichen den „Weg“, den die Geschenke am Grab in die Unterwelt nehmen, indem beispielsweise eine Frau mit Grabgeschenkkorb direkt am Boot des Charon dargestellt wird.[141]

Der Götterbote Hermes, der auch die Heroen durch die Unterwelt begleitet, führt zumindest ab dem 5. Jh. die Toten durch das Niemandsland an das Ufer des Unterweltsflusses, wo das Boot des Charon wartet; er fungiert als ψυχοπόμπος.[142] Die diesbezüglichen Bilder auf den weißgrundigen Lekythen sind unterschiedlich aufgebaut: Hermes geht meist dem Verstorbenen den Weg weisend voraus.[143] Selten wird der Verstorbene statt von Hermes von einer Dienerfigur begleitet, die auch verschiedene Gegenstände mittragen kann, z.B. Vogelkäfig (Abb. 10), Lyra (Abb. 11). In der schon mehrfach beobachteten Zusammenziehung unterschiedlicher Einzelelemente in ein Bild tritt uns Hermes in einigen Bildern auf weißgrundigen Lekythen auch direkt am Grabbau stehend entgegen.[144]

Neben der Überfahrt sind es vor allem die visualisierten Seelen, die in gewisser Weise Aufschluss über Vorstellungen vom Leben nach dem Tod geben. Die vermeintliche Bedrohung durch herum irrende Seelen oder sogar Hekate selbst war sicherlich – vor allem in der Frühzeit – Teil des allgemeinen Gedankengutes.[145] Allerdings verschob sich bereits im 5. Jh. das Bild dahingehend, dass ein Verstorbener bereits vor der Ausrichtung seines Begräbnisses in die andere Welt eintreten konnte;[146] dadurch wird die mögliche Gefahr, die vom Toten ausgeht, reduziert.[147]

Die Eidola der literarischen Überlieferung unterscheiden sich jedoch von jenen in den Bildern. Während das Wort *eidolon* ein Abbild des Verstorbenen wiedergibt, sind die Eidola der bildlichen Überlieferung – zumindest auf den Lekythen – zumeist nur einfache Strichmännchen. Manche Eidola tragen jedoch ein langes Gewand und sogar – ähnlich den Besuchern am Grab – ein Geschenk.[148] Ältere Darstellungen der Eidola zeigen hingegen miniaturisierte, aber voll ausgebildete Körper.[149] Eidola können in Bildern aller „Stationen“ des Toten vertreten sein: an der Bahre (Abb. 2), in den Szenen am Grab (Abb. 8) und bei der Überfuhr.

7.3 Transzendente Werte

Viele weißgrundige Bilder versuchen einen Toten im Bild zu charakterisieren, beispielsweise – wie wir es oben gesehen haben – durch entsprechende Geschenke, die Hinweise auf Geschlecht oder Stand[150] geben. Ein weiterer Gegenstand, der öfters auf den weißgrundigen Lekythen zu sehen ist, ist ein Saiteninstrument: manchmal hält der Tote es selbst,[151] manchmal wird es von einem Diener getragen (Abb. 11) oder es ist im Hintergrund aufgehängt.[152]

Da die Seele unsterblich ist und nach dem Tod mit allen ihren Vorzügen und Schwächen in eine andere Welt überwechselt, ist der Mensch gut beraten, sein Leben entsprechend zu gestalten.[153] Dazu gehört schließ-

---

[141] Berlin, Antikensammlungen F2680, Beazley Archive Nr. 217827.

[142] Die weißgrundige Lekythos in Umrisstechnik London, British Museum 1900.7-27.4, Beazley Archive Nr. 207472, zeigt Hermes noch alleine. – Hermes als Psychopompos ist auch manchmal in anderen Materialgruppen belegt, z.B. auf der marmornen Lekythos Athen, Nationalmuseum 4485. Allerdings scheint ihm diese Funktion erst relativ spät, wahrscheinlich in archaischer Zeit, verliehen worden zu sein – gleichzeitig fungiert er auch als Wächter der Seelen (Hermes Chthonios), damit diese die Unterwelt nicht verlassen; Sourvinou-Inwood 1996, 304; vgl. auch Oakley 2004, 140 (Liste 13).

[143] Z.B. München, Antikensammlungen 2777, Beazley Archive Nr. 216352: Hermes ergreift die Frau sogar am Oberarm.

[144] Z.B. Athen, Nationalmuseum 1940, Beazley Archive Nr. 214077.

[145] S.I. Johnston, Restless Death, London 1999. Zur Diskussion um ein allgemeines griechisches Totenfest s. Bremmer (o. Anm. 9), 108–123.

[146] Sourvinou-Inwood 1996, 310f.

[147] Gleichzeitig nimmt jedoch der Gedanke zu, dass vom Toten eine rituelle Verunreinigung ausgeht; s. oben Anm. 35.

[148] Z.B. Boston, Museum of Fine Arts 95.47, Beazley Archive Nr. 207863.

[149] Peifer (o. Anm. 12), 115–122; R. Bardel, Eidôla in epic, tragedy and vase-painting, in: Word and image in ancient Greece, Edinburgh 2000, 140–160; Bremmer (o. Anm. 9), 93f.

[150] Auf Berlin, Antikensammlung F2677, Beazley Archive Nr. 46169, reitet ein junger Mann an eine Grabstele heran – wir sind versucht, auch in ihm den Verstorbenen zu erkennen.

[151] Z.B. Athen, Nationalmuseum 1950, Beazley Archive Nr. 216751: Jüngling sitzt auf den Stufen des Grabbaues; Houston, Museum of Fine Arts 37.9, Beazley Archive Nr. 212354: Jüngling mit Lyra sitzt auf Klismos.

[152] Z.B. Paris, Petit Palais 338, Beazley Archive Nr. 10912.

[153] Plato, Nomoi 959b.

lich auch eine entsprechende Erziehung, *paideia*. Die erworbene Bildung des Menschen, die die Seele mit in die Unterwelt nimmt, scheint mir etwa durch die Darstellungen der Saiteninstrumente transportiert zu werden.[154] In vergleichbarer Weise können wir auch manche der oben beschriebenen, an das Grab gebrachten Geschenke interpretieren: z.B. der Kalathos, der in vieler Hinsicht die Pflichten und Aufgaben der Athenerin repräsentiert, oder auch das Palästrabesteck, das – wie auch die musikalische Ausbildung – als Symbol der Paideia des Atheners fungiert. Und auch in diesem Fall werden die einzelnen Elemente in einem Bild miteinander verbunden.[155]

8 ZUSAMMENFASSUNG

Grabstätten sind nicht nur ein Platz des Gedenkens, sie sind trotz mancher Reglementierungen fest in das Alltagsleben miteinbezogen. Dies zeigen bildlich beispielsweise die an einem mit einer schlanken Stele geschmückten Grab Knöchel spielenden Jungendlichen auf einer rotfigurigen Amphora; auf der anderen Seite desselben Gefäßes ist eine Charonszene dargestellt.[156] Die häufig reichen und farbenprächtigen Abbildungen auf den weißgrundigen Lekythen – auch wenn in ihrem Bildrepertoire nicht alle „Stationen" eines Toten belegt sind – transportieren dieses Konzept in besonderem Maße, insbesondere durch jene Bilder, die einen Verstorbenen selbst am Grab abbilden, während Besucher mit Geschenken an dessen Grab herantreten. Die Gedanken der Hinterbliebenen visualisieren sozusagen den Verstorbenen, oft in menschlicher Gestalt oder auch als schematisierte Seele (Eidolon).

Darstellungen der Unterwelt werden hingegen kaum im Bild festgehalten. Lediglich der Weg durch die Zwischenwelt an das Ufer des Unterweltflusses und die zwischen den Welten „vermittelnden" Hermes und Charon sind beliebte Motive auf den weißgrundigen Lekythen. Konkrete Jenseitsvorstellungen werden – bis auf wenige oben besprochene Ausnahmen – erst Thema der jüngeren sog. apulischen „Unterweltsvasen".[157] Dennoch geben uns die Bilder der weißgrundigen Lekythen einen Einblick in die sepulkrale Welt klassischer Zeit, der über den archäologischen Fundkontext weit hinausreicht.

ABBILDUNGSNACHWEIS

Abb. 1 Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 1969.
© Kunsthistorisches Museum Wien

Abb. 2 Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 3748.
© Kunsthistorisches Museum Wien

Abb. 3 Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 1873.
© Kunsthistorisches Museum Wien

Abb. 4 Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 3746.
© Kunsthistorisches Museum Wien

Abb. 5 Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 1970.
© Kunsthistorisches Museum Wien

Abb. 6 Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 3746; Röntgenaufnahme.
© Akademie der Bildenden Künste

Abb. 7 Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 146.
© Kunsthistorisches Museum Wien

---

[154] Plato, Phaidros 107d: außer seiner Bildung kann der Tote nichts ins Jenseits mitnehmen. Bei der *paideia* sind natürlich alle Aspekte der griechischen Bildung inkludiert, nicht nur die musischen Künste. Vgl. auch L. Beschi, *Mousikè Téchne e Thánatos:* l'immagine della musica sulle *lekythoi* funerarie attiche a fondo bianco, in: Imago Musicae 8, Lucca 1991, 39–59.

[155] Z.B. Lekythos Boston, Museum of Fine Arts 01.8080, Beazley Archive Nr. 216394: Auf dieser Lekythos werden musische (Kithara) und gymnische Aspekte (Strigiles, Diskus) miteinander verbunden. Wie Sian Lewis allerdings ausführt, sind gymnische Szenen auf weißgrundigen Lekythen stark unterrepräsentiert; S. Lewis, Athletics on Attic Pottery: Export and Imagery, AnalRom Suppl. 41, Rom 2009, 133–148, bes. 145f.

[156] Attisch rotfigurige Amphora panathenäischer Form Québec, Musée National des Beaux Arts 66.231, Beazley Archive Nr. 50050. Vgl. auch die Knöchelspielenden Glaukos und Polyeidos im Grab auf der weißgrundigen Schale London, British Museum D5, Beazley Archive Nr. 209459.

[157] K. Schauenburg, Unterweltsbilder aus Großgriechenland, in: RM 91, 1984, 359–387.

Abb. 8 Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 144.
aus: Otto Benndorf, Griechische und sicilische Vasenbilder (Berlin 1868–1883) Taf. 14.
Abb. 9 Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 3747.
© Kunsthistorisches Museum Wien
Abb. 10 Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 3744.
© Kunsthistorisches Museum Wien
Abb. 11 Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 3743; Zeichnung B. Vak und E. Trinkl
© Kunsthistorisches Museum Wien, ÖAW.

LITERATUR

Ahlberg, G.
1971 Prothesis und Ekphora in Greek Geometric Art, SIMA 32, Göteborg

Garland, R.
1985 The Greek way of death, London

Kurtz, D.C.
AWL Athenian White Lekythoi, Oxford 1975

Kurtz, D.C./Boardman, J.
1985 Thanatos. Tod und Jenseits bei den Griechen, Mainz

Nakayama, N.
1982 Untersuchungen der auf weißgrundigen Lekythen dargestellten Grabmäler, Freiburg

Oakley, J.H.
2003 White Lekythoi from Gela, in: R. Panvini/F. Giudice (Hg.), *Ta Attika*, Rom, 207–214
2004 Picturing Death in Classical Athens. The Evidence of the White Lekythoi, Cambridge

Schmidt, S.
2005 Rhetorische Bilder auf attischen Vasen. Visuelle Kommunikation im 5. Jahrhundert v.Chr., Berlin

Schmidt, S./Oakley, J.H. (Hg.)
2009 Hermeneutik der Bilder, CVA Beiheft 4, München

Sourvinou-Inwood, C.
1996 "Reading" Greek Death, Oxford

Tsingarida, A. (Hg.)
2009 Shapes and Uses of Greek Vases (7^{th}–4^{th} centuries B. C.). Proceedings of the Symposion held at the Université libre de Bruxelles 27–29 April 2006, Brüssel

Wehgartner, I.
1983 Attisch weißgrundige Keramik, Keramikforschungen 5, Mainz

Willinghöfer, H.
1996 Thanatos. Die Darstellung des Todes in der griechischen Kunst der archaischen und klassischen Zeit, Marburg

AGNES NORDMEYER
(Institut für Kulturgeschichte der Antike, ÖAW)

Das Motiv des Banketts als Ausdruck von Jenseitsvorstellung und sozialer Repräsentation in der Grabkultur des östlichen Mittelmeerraumes[1]

Im vierten Jahrhundert v.Chr. gehört das Motiv des Banketts in vielen Gebieten des Mittelmeerraumes zum Darstellungsrepertoire von Grabanlagen. Vorliegender Beitrag möchte sich dabei gezielt mit der Frage auseinandersetzen, inwieweit diese Gräber und die daran angebrachten Bankettszenen zum Ausdruck bestimmter prospektiver Vorstellungen oder Erwartungen an das Jenseits verwendet werden, oder – aber im Gegenteil – der repräsentativen, jedoch retrospektiven Selbstdarstellung der Grabherren dienen.[2] Wie wirken sich unterschiedliche gesellschaftliche Rahmenbedingungen in einzelnen Regionen in dieser Frage aus und welch unterschiedliche Konnotation vermögen sie einem in der Forschung meist als homogen betrachteten Motiv zu verleihen?

Dabei hat die Beschäftigung mit Bankettdarstellungen lange Tradition. Zu den Standardwerken der Bankettforschung gehört zweifellos J.-M. Dentzers umfassende Sammlung zum „banquet couché“,[3] wo vor allem raum- und zeitübergreifende motivgeschichtliche Entwicklungen im Mittelpunkt standen und wobei den sepulkralen Bankettdarstellungen verständlicherweise nur beschränkter Raum zugestanden werden konnte. Mit der Lösung aus ihrem jeweiligen Kontext behandelt Dentzer die verschiedenen Deutungsebenen von im Grabzusammenhang eingesetzten Bankettdarstellungen nur summarisch und unterzieht den speziellen Denkmalbestand keiner eingehenden Detailanalyse. J. Fabricius hingegen widmet sich in ihrer ebenso konstitutiven Arbeit zum „hellenistischen Totenmahl“[4] gezielt den Bankettdarstellungen auf Grabreliefs und ihrer gesellschaftspolitischen Aussagekraft. Als bloßen Vorläufern zum eigentlichen Kerngebiet von Fabricius' Untersuchung kommt jedoch den vorhellenistischen Monumenten nur überblicksmäßige Beachtung zu. A. Scholl behandelt zwar bei seinen Studien zu den attischen Bildfeldstelen des 4. Jhs. v.Chr.[5] die relevanten Beispiele dieser Gattung, beschränkt sich jedoch auf eine regionale Analyse, wodurch wiederum die kleinasiatischen Denkmäler nicht in die Diskussion mit einbezogen werden.

Diesem Forschungsstand entsprechend soll im Folgenden der Fokus gerade auf (spät)klassische sepulkrale Bankettdarstellungen unter Einbeziehung des kleinasiatischen Raumes gerichtet werden, um an ihnen die eingangs gesteckten Fragestellungen zu untersuchen.

BANKETTDARSTELLUNGEN AUS DEM GRIECHISCHEN MUTTERLAND

Aus dem 4. Jahrhundert v.Chr. stammt eine vor allem im griechischen Mutterland zahlenmäßig sehr umfangreiche Gruppe von Reliefs mit Bankettdarstellung, die aufgrund ihrer motivischen Einheitlichkeit gerne unter dem gemeinsamen Begriff 'Totenmahlreliefs' subsumiert wird. Die Bezeichnung ist in ihrer interpretativen Suggestion problematisch und soll hier allein zur Benennung des Darstellungstypus verwendet werden, ohne

[1] Das Thema dieses Vortrags entspringt einem laufenden, am Institut für Kulturgeschichte der Antike der ÖAW und dem Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik der Universität Wien angesiedelten Forschungsprojekt zu sepulkralen Bankettdarstellungen aus dem gesamten Mittelmeerraum. Das Projekt mit dem Titel „Bankett und Grab“ wird über den Fond zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF): P 20953-G02 finanziert, dem an dieser Stelle, genauso wie meinen werten Kollegen, ausdrücklich gedankt werden soll.

[2] Dabei wird der Begriff „Bankett“ in einem weiten Sinne verwendet und auf alle Szenen angewandt, in denen zumindest eine Person in Verbindung mit Trinkutensilien oder Speisen dargestellt ist.

[3] Dentzer 1982.

[4] Fabricius 1999.

[5] Scholl 1996; zu den Bankettdarstellungen s. v.a. 149–159.

Implikation möglicher inhaltlicher Aussagen.[6] Diese sind nämlich keineswegs für alle ‘Totenmahlreliefs’ gleich, was einige ausgewählte Beispiele aufzeigen können.

Das Kernmotiv dieser Reliefs zeigt einen auf einer Kline gelagerten Mann und eine an deren Fußende sitzende Frau, davor ein Tisch mit Speisen (Abb. 1). Es begegnet in dieser Form etwa seit der Mitte des 5. Jhs. v.Chr., bis auf etwa ein Dutzend Vertreter[7] entstanden die Reliefs jedoch alle im 4. Jh. v.Chr. Und das sind in etwa 250 Stück.[8] Anhand verschiedener Kriterien lassen sich innerhalb der Serie der ‘Totenmahlreliefs’ zwei Gruppen differenzieren, die auch in ihrer Verwendung unterschiedlich sind.[9] Die weitaus größere bilden Weihreliefs, die mit der einen oder anderen Form von Heroenverehrung in Verbindung zu setzen sind. Rh. Thönges-Stringaris hat daher versucht, für diese Gruppe die Bezeichnung ‘Heroenmahlreliefs’ einzuführen.[10] Demgegenüber steht eine verschwindend geringe Anzahl von tatsächlich sepulkralen ‘Totenmahlreliefs’, die als Grabmonumente Verwendung fanden. Für Attika sieht das Zahlenverhältnis folgendermaßen aus: auf etwa zweihundert ‘Heroenmahlreliefs’,[11] also sakrale Weihreliefs, kommen nur siebzehn sepulkrale Bankettdarstellungen.[12] Im benachbarten Böotien stehen dreizehn Weihreliefs[13] zwei Grabreliefs[14] gegenüber.

Die Vertreter der beiden Gruppen unterscheiden sich zuerst allein schon durch das Format der Reliefträger. Die Weihreliefs (Abb. 2) sind immer breitrechteckig und meist von einer architektonisch ausgeformten Rahmenleiste umgeben. Zum Teil hat sich an deren Unterseite auch noch der Zapfen erhalten, der zum Einsetzen in einen Schaft diente, auf dem die Reliefs in den Heiligtümern aufgestellt wurden.[15] Im Unterschied dazu treten die sepulkralen Bankettdarstellungen, neben zwei marmornen Grabvasen und einem außergewöhnlich plastischen breitformatigen Relief, in Griechenland nur in der Gattung der hochrechteckigen Bildfeldstelen (Abb. 3) auf.[16] Bei den Bildfeldstelen handelt es sich um eher bescheidene, einfach gearbeitete Grabmarker, die aus einem, allenfalls von einer Bekrönung gezierten Schaft bestehen, in dessen oberen Drittel ein Bildfeld eingetieft ist, das die Darstellung zeigt.

Aber auch im ikonographischen Repertoire gelten für die beiden Gruppen unterschiedliche Konventionen. Während die Bildfeldstelen ganz auf das Kernmotiv des Gelagerten mit oder ohne Frau, eventuell ergänzt um eine kleine Dienerfigur, konzentriert sind, wird auf den Weihreliefs mit Fortschreiten des vierten Jahrhunderts v.Chr. eine weitere Figurengruppe unerlässlich: die Adoranten. Von der einzelnen Figur, bis zu umfangreichen Familiengruppen inklusive Dienern wie Opferkorbträgerin und Opfertierführer, nähern sie sich, im Adorationsgestus mit verhüllten Händen, dem gelagerten Paar oder, manchmal, einem räumlich vor der Kline platzierten kleinen Altar. Der Gelagerte selbst trägt Bart, voluminöse Haare und darauf manchmal einen Polos. Eine Schlange kann ihm als Attributtier beigegeben sein, genauso wie in den Weihreliefs häufig eine in einem fensterartigen Ausschnitt abgebildete symbolische Pferdeprotome auftritt. Diese Zusätze gelten

---

[6] Zur problematischen Terminologie s. Dentzer 1982, S. XXIV u. 9 sowie Fabricius 1999, 16 Anm. 6. Einen Überblick über die reiche Literatur zu den ‘Totenmahlreliefs’ und ihre unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten bieten Seidl 1940, 1f.; Thönges-Stringaris 1965, 1f. m. Anm. 1–6; Fehr 1971, 335; Effenberger 1972, 130f. m. Anm. 12–16. 153; Horn 1972, 5f. m. Anm. 3; Dentzer 1971, 215; Dentzer 1982, 1–20; Cremer 1991, 70–74. Zum ‘Totenmahl’-Typus zuletzt Seifert 2007.

[7] Dazu gehören Dentzer 1982, Kat. R 316 (aus Thasos, Istanbul Mus. Inv. 1947); R 222 (aus dem Piräus, Athen Nat.Mus. Inv. 1501); R 144 (aus Athen, Athen Nat.Mus. Inv. 4802); R 220 (aus dem Piräus, Piräus Mus. Inv. 1778); R 486 (aus Attika, British Museum Inv. 712); R 453 (aus Attika, Palazzo Altemps Inv. 381001); R 221 (aus Athen, Athen Nat.Mus. Inv. 1500); R 124 (aus Athen, Agora Mus. Inv. S 713); R 120 (aus Athen, Agora Mus. Inv. S 498).

[8] Einen Überblick verschafft der Katalog von Dentzer 1982.

[9] Zu den Kriterien s.u. sowie Brückner 1886, 83f.; Thönges-Stringaris 1965, 15. 22–24; Dentzer 1982, 301; Scholl 1996, 150.

[10] Thönges-Stringaris 1965, 56.

[11] Vgl. Dentzer 1982, Katalognummern R 99–244 für gesicherte Provenienz aus Attika. Hinzu kommen Stücke in Museen, für die keine genauen Herkunftsangaben vorliegen.

[12] Vierzehn Grabstelen: Scholl 1994, Kat. 13. 123. 129. 136. 148. 151. 221. 228. 267. 276. 282. 336. 421. 504; Dentzer 1982, Kat. R 219; Zwei Grabvasen: Dentzer 1982, Kat. R 207; Conze 1900, Nr. 1173 (verschollen); das in seinem Format außergewöhnliche ‘Charonrelief’ (Kerameikos-Museum): Thönges-Stringaris 1965, Kat. 163.

[13] Schild-Xenidou 2008, Kat. 90. 101. 102. 104. 106. 120. 121; Vlachogianni 2001, 136–142. 145–147 Kat. 7. 10. 13; Dentzer 1982, Kat. R 96 b.

[14] Schild-Xenidou 2008, Kat. 56; Vlachogianni 2001, Kat. 12.

[15] S. u.a. Hausmann 1960, 19; Thönges-Stringaris 1965, 59.

[16] Vgl. o. Anm. 12.

als typische „Heroenattribute“.[17] Hunde, Waffen oder Thymiaterien unterstreichen auf den Weihreliefs noch zusätzlich die „heroische, adorative“ Sphäre, während sie sich auf den Grabstelen kaum finden.

Zuletzt bleiben die unterschiedlichen Inschriften. Die wenigen Weihreliefs, die überhaupt eine Inschrift aufweisen, tragen entweder die einfache Dedikation „an den Heros“, manchmal auch an eine chtonische Gottheit, den Namen des Stifters oder aber unter welchem Priester das Relief gestiftet wurde.[18] Im Gegensatz dazu erscheint auf den Bildfeldstelen, den Konventionen attischer Grabreliefs entsprechend, der Eigenname des Verstorbenen, mit oder ohne Patronymikon und je nach seiner rechtlichen Stellung mit Demotikon bzw. Ethnikon.[19]

Im Vergleich mit zeitgleichen attischen Grabreliefs[20] fällt die in der Regel einfachere und bescheidenere Ausführung der Bildfeldstelen ins Auge. Aus den Inschriften geht überdies hervor, dass zu einem großen Prozentsatz auch Sklaven, Freigelassene und Metöken in von Bildfeldstelen bekrönten Gräbern ihre letzte Ruhestätte fanden. Dies lässt Scholl die Auftraggeber der Bildfeldstelen eher unteren Bevölkerungsschichten zurechnen.[21] Neben den Bankettdarstellungen zeigen die über fünfhundert erhaltenen Bildfeldstelen Motive wie Dexiosisszenen mit zwei oder mehreren Personen, sitzende Frauen mit Kleinkindern oder Dienerinnen, stehende oder sitzende Männer, jugendliche Athleten und auch zahlreiche Kinder, Jungen oder Mädchen, die mit einem kleinen Tier oder Spielzeug abgebildet werden.[22] Trotz der einfachen Ausführung schöpfen die Bildfeldstelen also aus demselben Darstellungsinventar wie die aufwendiger gearbeiteten Grabreliefs.[23] Zum Teil sind sogar direkte motivische Anleihen festzumachen, wie etwa der sinnende Jüngling auf der Stele des Alexandros[24], der das Ilissos-Relief[25] rezipiert. Unter diesem Gesichtspunkt scheint es mir umso bedeutsamer, dass das Bankettmotiv in der Grabreliefkunst sonst überhaupt nicht auftritt und die einzigen motivischen Parallelen auf den zeitgleichen Weihreliefs zu finden sind. In der ikonographischen Ausführung wiederum fügen sich die Bankettdarstellungen jedoch sehr wohl problemlos in die darstellerischen Konventionen der Bildfeldstelen ein. So zeigt etwa der Typus der am Klinenende sitzenden Frau deutliche Anleihen bei Grabstelen mit sitzenden Frauen auf einem Stuhl.[26] Auch das Motiv der Dexiosis, zwischen dem Gelagerten und der Frau, wie es auf der Stele des Sparton[27] erscheint, ist eindeutig aus dem sepulkralen Repertoire übernommen, und findet auf den Weihreliefs mit Bankett keine Parallele.

In der Motivfrage ist jedoch eine Verbindung zwischen den Grab- und den Weihreliefs offensichtlich, und da die Bankettdarstellungen auf den Bildfeldstelen erst zu einem Zeitpunkt entstanden sind, zu dem der Bildtypus auf den Weihreliefs schon seit längerer Zeit gepflegt wurde (nämlich überwiegend nach 330 v.Chr.),[28] kann man meines Erachtens davon ausgehen, dass sich die sepulkralen Bankettdarstellungen an den sakralen Vertretern orientieren. Aber obwohl dabei die Grundikonographie des Gelagerten gleich ist, wurden auf den Stelen für die Verstorbenen gewissenhaft alle „Heroenattribute“ weggelassen. Derart eindeutige Hinweise auf Heroisierungswünsche wären im jeder aristokratischen Tendenz skeptisch gegenüberstehenden demokratischen Athen vielleicht gar nicht möglich gewesen.[29] Vielleicht zeugt aber allein die Wahl des nur in der

---

[17] Thönges-Stringaris 1965, 22–24. 56–58; Fabricius 1999, 22–24.

[18] Vgl. Thönges-Stringaris 1965, 48–54; Fabricius 1999, 25.

[19] Scholl 1996, 171; s.a. hier u. Anm. 21.

[20] Einen guten Überblick liefert die Sammlung von Clairmont 1995.

[21] Scholl 1996, 171–138.

[22] Vgl. den Katalog von Scholl 1996.

[23] Vgl. etwa Scholl 1996, Kat. 121 (Taf. 16,4) mit einem Grabrelief vom Kerameikos (Athen Nat.Mus. Inv. 737; Abb. bei Kaltsas 2002, 198 Nr. 394) oder Kat. 517 (Taf. 26,4) mit einem Grabrelief aus Vranas (Marathon Mus. Inv. 103; Abb. bei Goette/Weber 2004, Abb. 122).

[24] Scholl 1996, Kat. 61 Taf. 36,1.

[25] Abb. z.B. bei Kaltsas 2007, 348.

[26] Vgl. etwa Scholl 1996, Kat. 436 (Taf. 19,3) mit Kat. 151 (Taf. 40,2) oder Kat. 443 (Taf. 11,1) mit Kat. 421 (Taf. 40,3). Zu beachten sind die jeweils identischen Varianten, wie die Frau ihren Mantel über Kopf und/oder Schulter zieht.

[27] Scholl 1996, Kat. 221 Taf. 40,4.

[28] Datierung nach Scholl 1996, 153.

[29] Zu Heroisierungstendenzen auf attischen Grabstelen sowie möglichen heroischen Anspielungen an die Heroenmahlreliefs in den Gelageszenen der Bildfeldstelen s. Schmaltz 1970, 105; Dentzer 1982, 540; Bruns-Özgan 1987, 244–247; Scholl 1993, 362; Scholl 1996, 158. 222; Himmelmann 1990, 69f. m. Anm. 141.

Heroenverehrung gebräuchlichen Mahlmotivs schon vom Wunsch der Grabherren, nach ihrem Tod ähnliche Freuden empfangen zu können.

Gemeinsames Ausstattungselement sowohl der Weih- wie auch der Grabreliefs sind die auf den Tischen im Vordergrund platzierten Speisen, denen in der Forschung besonderes Augenmerk geschenkt wurde.[30] Besonders charakteristisch sind die *pyramides*, pyramidenförmigen Kuchen. Zusammen mit den *popana*, Erstlingsgaben, sowie verschiedenen Früchten, darunter Granatäpfel und Trauben, Broten etc. sollen sie in eine chtonisch-heroische Sphäre abseits von Alltagsnahrung verweisen.[31] Tatsächlich spielten Speisedarbringungen nicht nur in der Heroenverehrung, sondern auch bei der Totenpflege eine Rolle und in Gräbern gefundene Beigaben in Form von tönernen *pyramides*, länglichen Broten und Trauben scheinen die sepulkrale Konnotation dieser Speisen weiter zu untermauern.[32] Dem ist etwa ein Glockenkrater aus der zweiten Hälfte des 4. Jhs. v.Chr. im Wiener Kunsthistorischen Museum[33] entgegenzusetzen, dessen eine Seite ein sicherlich diesseitig aufzufassendes Symposion zeigt. Auf den Klinen ruhen jeweils zwei nach Symposions-Brauch bekränzte Zecher und auf den vor ihnen abgestellten Tischen liegen exakt die gleichen Speisen, inklusive Granatäpfeln und *pyramides*, die auf den 'Totenmahlreliefs' zu sehen sind. Das relativiert zwar die ausschließlich chtonische Konnotation dieser Speisen, heißt aber nicht, dass sie unmöglich als Zitat von im Totenritus Verwendung findenden Gaben aufgefasst werden können.

Ich möchte daher auch Scholls Sichtweise nicht folgen, der sich aufgrund der fehlenden bildimmanenten Hinweise auf eine jenseitige Sphäre von jeglicher Möglichkeit einer prospektivischen Konnotation der Szenen auf den Bildfeldstelen abwandte. Er brachte die Szenen in Bezug mit den gerade im 4. Jh. v.Chr. besonders dichten literarischen und epigraphischen Nachrichten über Vereine, die im sozialen Umfeld der Bürgerschicht Athens zusammenkamen, auch zum Abhalten von Gelagen.[34] Als Einschränkung seiner These führt er jedoch selbst an, dass in diesem Falle die Frauen auf den Klinen als Hetären zu deuten wären, da nur sie als Vertreterinnen des weiblichen Geschlechts bei solchen Gelageversammlungen zugegen sein durften.[35] Dieser Annahme widerspricht jedoch die Art und Weise, wie die Frauen auf den Reliefs – in ihrer teilnahmslosen Haltung, dem Fußschemel und mit ihrer Gewandung in Chiton und über den Kopf gezogenem Mantel – dargestellt werden. Und wäre es nicht auch verwunderlich, dass gerade nur die einfachsten der attischen Grabdenkmäler, und noch dazu so wenige, eine solche Gelagedarstellung tragen sollten, wenn diese Hetairien zum Abhalten von Banketten sich in der gesamten attischen Bürgerschicht so großer Beliebtheit erfreuten? Meiner Meinung nach kann ein Deutungsversuch der Bankettszenen auf den Bildfeldstelen nur unter Berücksichtigung der so viel zahlreicheren, offensichtlich vorbildhaft wirkenden 'Heroenmahlreliefs' erfolgen.

Außerdem hat das Motiv des Bankettierens in den griechischen Jenseitskonzeptionen durchaus seinen Platz. Bei Plato[36] und Aristophanes[37] ist zum ersten Mal die Rede davon, dass der Verstorbene im Jenseits speist und trinkt. Letzterer beschreibt, dass man den Verstorbenen die *enagismata* opfert, die unblutigen, gewöhnlich für die Heroen bestimmten Opfer, und sich ihn dabei als im Hades Symposion haltend vorstellt. Vor dem Hintergrund dieser literarischen Zeugnisse, einerseits des Speisens und Trinkens der Verstorbenen im Jenseits, als auch der ihnen nach Heroenbrauch geopferten Speisen, wäre man schon fast wieder geneigt, die Grabstelen mit Mahldarstellungen als Illustrationen solch geistiger Hintergründe zu sehen. Die Problematik der in ihrer Bildgestaltung so reduzierten Bildfeldstelen bleibt jedoch bestehen, da auf ihnen die Umgebung, in der sich die Kline mit dem Gelagerten befindet, nicht näher definiert ist. Das Motiv wirkt wie eine

[30] Pfuhl/Möbius 1977–1979, 354f.; Fabricius 1999, 91f.; Thönges-Stringaris 1965, 62f.; Effenberger 1972, 128f. 158 m. Anm. 194; Dentzer 1982, XXIV. Gut zu erkennen sind die charakteristischen Speisen etwa auf der Bildfeldstele in Kopenhagen (Ny Carlsberg Glyptothek Inv. 240; Abb. bei Scholl 1999, Taf. 40,3) oder einem Weihrelief aus Böotien (Tegea Mus. Inv. 132; Abb. bei Thönges-Stringaris 1965, Beil. 20,2).

[31] U.a. Effenberger 1972, 130. 158.

[32] Zu Speiseopfern in der Heroenverehrung und im Grabkult vgl. o. Anm. 30; s. auch Jameson 1994, 54 m. Anm. 71–76; Seifert 2007, 261f. m. Anm. 35.

[33] Inv. 910 (ARV^2 1442.1); Abb. bei Schäfer 1997, Taf. 51,1.

[34] Scholl 1996, 157.

[35] U.a. Reinsberg 1989, 180.

[36] Pol. 363 c.

[37] Kock, Com.Att.Frgm. 1,517 Nr. 488

stereotype Chiffre im sphärischen Raum, was eine Verortung der Szene – etwa im Jenseits – erheblich erschwert, doch nicht ganz unwahrscheinlich macht.

Es bleibt abschließend nur noch einmal zu betonen, dass in Griechenland das Bankettmotiv am Grab überraschenderweise eine Ausnahmeerscheinung ist. Trennt man die aufgrund ihres Formats, der Inschrift und reduzierten Ikonographie tatsächlich als Grabreliefs anzusprechenden Monumente von der Vielzahl der aufgrund ihrer typologischen Ähnlichkeit bei einem flüchtigen Blick das Bild verzerrenden sakralen 'Heroenmahlreliefs', so bleibt eine deutliche Bilanz: In Attika kommen auf die Gesamtheit von an die 3000 bis zum in Kraft treten des Grabluxusgesetzes des Demetrios von Phaleron (ca. 317 v.Chr.) produzierten Grabdenkmäler[38] nur 17 Bankettdarstellungen. 14 finden sich dabei in der Untergattung der Bildfeldstelen. Auch innerhalb dieser Untergattung stehen sie einer viel größeren Anzahl anderer Motive gegenüber, da das Corpus der Bildfeldstelen 530 Stück umfasst.[39] Den 17 sepulkralen attischen Bankettdarstellungen[40] stehen wiederum an die 200 motivgleiche Weihreliefs[41] gegenüber.

BANKETTDARSTELLUNGEN AUS KLEINASIEN

Ein Blick auf die zu dieser Zeit in Kleinasien auftretenden Bankettdarstellungen zeigt, dass das Motiv des Banketts auf den kleinasiatischen Grabdenkmälern wesentlich häufiger anzutreffen ist als im griechischen Mutterland. Daraus kann geschlossen werden, dass hier dem Motiv eine größere Bedeutung innerhalb der Grabkultur zugekommen sein muss. Denn während im Mutterland die sepulkralen Bankettdarstellungen im Vergleich zu den sakralen stark in der Minderzahl sind, ist es in Kleinasien genau umgekehrt.

Nur vereinzelt finden sich hier Vertreter der sakralen 'Heroenmahlreliefs', die dann jedoch den attischen in ihrer ikonographischen Ausprägung genau gleichen. Neben ein, zwei Vertretern jeweils aus Phrygien, Lydien und Karien stammen diese spätklassischen Zeugnisse überwiegend aus Ionien, jedoch handelt es sich auch hier um kaum mehr als ein Dutzend Stück.[42] Ionien ist vor allem in der motivgeschichtlichen Bankettforschung bedeutsam, da einige prominente Vertreter archaischer Zeitstellung aus Ionien stammen.[43] In dieser Frühzeit handelt es sich dabei jedoch ausnahmslos um Beispiele aus sakralen Kontexten, so wie etwa das mehrfigurige 'Geneleos-Weihgeschenk' an das Heiligtum der Hera auf Samos (um 550 v.Chr.)[44] oder der Gelagefries eines Tempelgebäudes in Assos (530–520 v.Chr.).[45] Die frühesten sepulkralen Bankettdarstellungen Kleinasiens stammen vom Ende des 6./Beginn des 5. Jhs. v.Chr. Es handelt sich dabei um die ersten Vertreter der sich bis ans Ende des 4. Jhs. v.Chr. ziehenden Reihe von Grabstelen aus dem Umfeld von Daskyleion[46] (Abb. 4) sowie der umfangreichen Gruppe der lykischen Grabmonumente.[47] Dabei ist zu betonen, dass sich in Lykien Bankettdarstellungen ausschließlich auf Grabdenkmälern finden und keinerlei sakrale Evidenz vorliegt.[48]

Bei der Suche nach Vergleichsmaterial für die griechischen Grabstelen des 4. Jhs. v.Chr. finden sich in dieser Zeit auch in Kleinasien Bankettszenen innerhalb dieser Gattung. Dafür legen neben den Stücken aus Daskyleion auch je eine Stele aus Sardes[49], Hayallı[50] (Abb. 5) und Afirözü[51] Zeugnis ab. Anders als in Griechenland, wo sepulkrale Bankette auf diese einfachen Grabmäler beschränkt bleiben, treten die kleinasiati-

[38] Vgl. Clairmont 1995.
[39] Vgl. Scholl 1996.
[40] S.o. Anm. 12.
[41] S.o. Anm. 11.
[42] Beispiele für kleinasiatische 'Heroenmahlreliefs' u.a. Dentzer 1982, Katalognummern R 52–70.
[43] Zu archaischen Gelagedarstellungen aus Ionien zuletzt Baughan 2011 (m. Lit.).
[44] Zur Geneleos-Gruppe zuletzt Baughan 2011, 20–22.
[45] Dentzer 1982, 230–237, Kat. R 66 (m. Lit.).
[46] Dentzer 1969; Nollé 1992; Kubala 2003. Als ältestes Beispiel gilt die Stockwerkstele aus Ödemiş (um 500 v.Chr.; Basmahane Museum Izmir, Inv. 4344; Dentzer 1969, 195–200 Abb. 1).
[47] S. dazu allgemein Zahle 1979 u. Bruns-Özgan 1987. Der früheste Vertreter ist ein Pfeilergrab in Tüse (ca. 510 v.Chr.). Dazu zuletzt Draycott 2007, 113f. Abb. 7.
[48] Einen Überblick über das lykische Bankettmotiv liefert zuletzt Lockwood 2006.
[49] Pfuhl/Möbius 1977–1979, Kat. 76.
[50] Roosevelt 2009, 157f. (Kat. 11.9) Abb. 6.21 m. Lit. S. 236.
[51] Donceel-Voûte 1983.

schen Bankettdarstellungen jedoch an allen in den jeweiligen Gebieten verbreiteten Grabtypen auf, darunter Sarkophage, Felskammergräber, freistehende Grabhäuser, Pfeilergräber oder Hyposorien, um nur einige zu nennen.[52] Auch in diesen Denkmälergattungen trifft man vereinzelt auf Bankette, die in ihrer Figurenreduktion den Vertretern auf den attischen Bildfeldstelen ikonographisch gleichen. Hier wären zum Beispiel die Szene auf einem Sarkophagkasten in Phellos[53], ein Sarkophagdeckel aus Xanthos[54], die Bankettszene im Firstbalken des 'Sarkophages des Merehi' (ebenfalls Xanthos)[55] oder auch die Darstellung an dem kleinen, für seine Gattung ungewöhnlichen Pfeilergrab in Limyra[56] zu nennen. Anders als in Griechenland stehen diesen, verglichen mit der Gesamtheit der sepulkralen Bankettdarstellungen Kleinasiens nicht besonders häufigen Paardarstellungen, weitere Banketttypen zur Seite, die über ein erweitertes Personenregister verfügen. Szenen mit zahlreichen nebeneinander auf Klinen gelagerten männlichen Bankettteilnehmern werden als Kollektivgelage bezeichnet, während Darstellungen mit der Anwesenheit von Frauen und Kindern als Familienbankette gelten.[57]

Beispiele für solche Familienbankette stammen etwa aus lykischen Felskammergräbern in Myra. In der Frieszone im Vorraum des nach seiner Giebeldarstellung benannten 'Löwengrabes'[58] gruppieren sich mehrere Figuren um den zentral gelagerten Grabherren: Am Kopfende der Kline sitzt die Ehefrau, hinter ihr treten zwei sich an der Hand fassende Mädchen unterschiedlichen Alters heran, vermutlich die Töchter des Paares. Links der Kline befinden sich vier männliche Figuren im Hüftmantel. Zwei davon sind kleiner wiedergegeben, wobei die Figur ganz links eine Kanne in der Hand hält. So könnten eventuell Dienerfiguren von sich an der Kline des Grabherren gruppierenden männlichen Familienangehörigen unterschieden werden.

In einem anderen myreischen Grab[59] (Abb. 6) verteilt sich eine solche Familienbankettszene auf die einzelnen Wände des Vorraums. Die Seitenwände zeigen einerseits den gelagerten Grabherrn mit erhobenem Rhyton und Schale und andererseits die auf einem Diphros sitzende Ehefrau, der ihre hinter ihr stehende Tochter die Hand auf die Schulter legt, während neben ihr der als jugendlicher Athlet mit Aryballos und Strigilis gezeichnete Sohn steht. Die Rückwand zeigt einen kleinen nackten Mundschenk.

In der vielfigurigen Bankettszene am 'Salasmonument' in Kadyanda[60] legen schließlich Namensbeischriften Zeugnis von den verwandtschaftlichen Beziehungen innerhalb der zum gemeinschaftlichen Bankett versammelten Gesellschaft ab.[61]

Die Frauen dieser lykischen Darstellungen ähneln in Gewandung und Haltung, etwa der Benützung des Fußschemels oder dem über Kopf oder Schulter gezogenen Mantel, den weiblichen Figuren auf den attischen Grabstelen. Ihre zusätzliche, oft auch körperliche, Verbindung mit den dargestellten Kindern lässt an ihrer Stellung als Ehefrau des gelagerten Grabherrn keine Zweifel aufkommen. Bei der Beurteilung der attischen Bildfeldstelen hatte die Anwesenheit einer offensichtlich nicht als Hetäre anzusprechenden Frau zu der Erkenntnis geführt, dass die Mahldarstellungen nicht als Abbilder realer Bankette aus der Lebenswelt der Verstorbenen angesehen werden dürfen, da beim griechischen Symposion nach bisherigem Wissenstand außer den Hetären keine weiblichen Teilnehmer zugelassen waren.[62] Inwieweit diese Sitte auch in Lykien gegolten hat, ist schwerer abzuschätzen. Es gibt jedoch bislang keinerlei Hinweise darauf. Im Gegenteil weisen neben den Bildquellen auch vereinzelte literarische Hinweise in die Richtung, dass Frauen und Mädchen am ge-

[52] Vgl. İşkan 2002, Anm. 10 mit umfassenden Literaturangaben.
[53] Bruns-Özgan 1987, Kat. S 13 S. 280; Zahle 1979, Kat. 22, 267–280 Abb. 15. 16.
[54] Bruns-Özgan 1987, S 25 S. 285.
[55] Bruns-Özgan 1987, S 24 S. 284.
[56] Seyer 2003.
[57] Zu den verschiedenen Banketttypen s. Mitterlechner/Nordmeyer 2012.
[58] Borchardt 1975, 129–135 Taf. 69–73; Bruns-Özgan 1987, F 18 S. 115. 268 Taf. 21.
[59] Borchhardt 1975, 135–146 Taf. 74–81. Farbtaf. I nach S. 144. Beil. 3–5; Bruns-Özgan 1987, Kat. F 18.
[60] Fellows 1841; Benndorf/Niemann 1884; Borchhardt/Neumann 1968.
[61] Nicht zuletzt gehört auch die mehrfigurige Darstellung unter Einbeziehung von Frauen und Kindern auf einem neu gefundenen Sarkophag der Grabanlage in Mylasa zu dieser Gruppe. Hier muss jedoch auf die Publikation des im Sommer 2010 auf spektakuläre Weise bekannt gewordenen Neufundes gewartet werden. Zur lykischen Bankettikonographie und der darin implementierten Stellung der Frau s. auch Tofi 2006a u. b.
[62] S.o. Anm. 35.

meinsamen Mahl teilnehmen konnten.[63] Zumindest aber wurde das Motiv des Banketts an den Gräbern bewusst gewählt, um Familienmitglieder beiderlei Geschlechts und verschiedener Altersstufen in einer Szene zusammenzuführen.[64] Mit der bildlichen Anwesenheit von weiblichen Familienangehörigen und Kindern in den Bankettdarstellungen am Grab soll die Aufmerksamkeit auf den damit gesicherten Fortbestand der Familie gelenkt werden – ein Motiv, wie es für über Familienzugehörigkeit definierte Adelsgesellschaften, die im vierten Jahrhundert auch in Kleinasien bestanden, nur allzu verständlich ist.[65] Und dass die aufwendigen, teilweise unter großen Schwierigkeiten an prominenter Stelle ausgearbeiteten repräsentativen Grabbauten, an denen die Bankettdarstellungen angebracht sind, von einer einflussreichen, wohlhabenden Elite in Auftrag gegeben wurden, steht außer Frage.[66]

Wenn auch Bankettdarstellungen ein beliebtes und häufig eingesetztes Thema an den kleinasiatischen Grabdenkmälern sind, so stehen ihnen auch andere, ebenso immer wiederkehrende Sujets zur Seite. Dazu gehören Jagd- und Schlachtdarstellungen, Kriegerfiguren, agonistische Darstellungen, Opferszenen, Thronende sowie Motive aus der Mythologie.[67] Dabei kann das „zur Seite stehen“ ganz wörtlich aufgefasst werden, denn in den allermeisten Fällen sind die kleinasiatischen Bankettszenen mit einem oder mehreren dieser Themen vergesellschaftet.

So zeigt etwa das Register über der Bankettdarstellung auf der Grabstele aus Aksakal[68] (Abb. 4) eine Prozessionsszene, während auf dem Sarkophagdeckel des Dereimis und Aischylos in Trysa[69] (Abb. 7), neben der Bankettdarstellung an den Längsseiten des Firstbalkens, Thronende auf den Schmalseiten des Balkens und den Deckelflächen sowie an den gewölbten Deckelflächen ein Apobatenmotiv zu sehen sind.

Diese Szenen schließen sich zu einem repräsentativen Bildprogramm zusammen, das, für alle gut sichtbar an den prominenten Grabfassaden angebracht, dem Status und der fortwährenden Bedeutung des Stifters Ausdruck verleihen soll. Sie bringen also keine prospektivischen Jenseitshoffnungen zum Ausdruck, sondern sind – im Gegenteil – eine retrospektive Reflexion auf die tatsächlichen Umstände und Ereignisse aus dem Leben des Verstorbenen. Das kann auch durch epigraphische Belege untermauert werden. So erwähnt die Inschrift auf dem Grabmal des Teburrseli in Limyra[70], auf dem detaillierte Kampfdarstellungen zu sehen sind, dass der Grabherr unter dem Oberbefehl des lykischen Dynasten Perikle an einer erfolgreichen militärischen Aktion gegen den persischen Satrapen Artembares teilgenommen hat. Und der Grabherr eines Felsgrabes in der Nähe von Kumluca[71] ließ über der Bankettdarstellung mit beeindruckenden Ausmaßen ein Epigramm anbringen, in dem von seinem angenehmen Leben mit Essen, Trinken und Vergnügungen die Rede ist.

Das Bildprogramm der kleinasiatischen Grabdenkmäler kann also als Ausdruck des Repräsentationsbedürfnisses der lokalen Eliten angesehen werden.

In diesem Sinne lässt sich auch das Bildprogramm des bekannten ‘Nereidenmonuments von Xanthos’[72] interpretieren, an dem sich, allerdings ins Monumentale gesteigert, dieselben repräsentativen Anliegen wie

---

[63] Herodot (1, 172) schreibt von den Kauniern, dass sie sich durch die bei ihnen gepflegte Sitte des Trinkgelages zwischen Männern, Frauen und Kindern „von anderen Menschen unterscheiden“, insbesondere auch von ihren Nachbarn, den Kariern. An anderer Stelle (1, 176) schreibt Herodot allerdings, dass die Kaunier die Lykier in fast allen Sitten und Gebräuchen imitieren. In der Forschung wurde über die Verbindung der beiden Herodotzitate ein literarischer Beleg für das familiäre Bankett der Lykier gesehen; s. z.B. Dentzer 1982, 425; Borchhardt 1968, 211 Anm. 174. Auch in der Ilias (5. 479f. 684f.) kommt der lykische Familiensinn zur Sprache. Zur Stellung der lykischen Frau und Diskussionen um ein lykisches Matriarchat s. Bachofen 1861; Borchhardt 1975, 144; Wesel 1980; Borchhardt et al. 1985, 66f. 86f.; Köhn 1988, 15–20; Borchhardt 1990, 34f.; Friedl 1996, 26 Anm. 95.

[64] Genauso gibt es Darstellungen, die ganz der Lebenswelt des Mannes entnommen sind und ein ausschließlich männliches Personenspektrum zeigen. Vgl. Mitterlechner/Nordmeyer 2012.

[65] Einen Überblick zur politischen Organisation des antiken Kleinasiens geben Frei/Marek 2010; Zur Situation in Lykien s. Marksteiner 1990 sowie Kolb 1992, 9–31. Zu Lykien in der Zeit der Achämenidenherrschaft s. Bryce 1983, Jacobs 1993 sowie Marksteiner 2005, 47–48.

[66] Vgl. Strathmann 2002, 170.

[67] Vgl. etwa die Kataloge bei Zahle 1979; Bruns-Özgan 1987; Nollé 1992.

[68] Dentzer 1969, 271–277 Abb. 2; Nollé 1992, 16–18 Kat. S 2.

[69] Bruns-Özgan 1987, Kat. S 22 S. 283 (m. Lit.); Benndorf/Niemann 1889, 226–230.

[70] Borchhardt/Neumann 1988.

[71] Wörrle 1998.

[72] Dentzer 1982, R 50, bes. 415–419; Childs/Demargne 1989; Nieswandt 1995.

an den anderen kleinasiatischen Grabdenkmälern fassen lassen. Das Monument zählt neben dem ‘Heroon von Limyra’[73] und dem ‘Heroon von Trysa’[74] zu den bedeutendsten Vertretern monumentaler Grabdenkmäler in Lykien. So wie für diese beiden wird auch hier aufgrund seiner herrschaftlichen Größe und Ausführung in dem Grabmal die letzte Ruhestätte eines lykischen Dynasten vermutet.

Der Cellafries des tempelförmigen Baues zeigt an seiner Nordseite eine belebte Bankettdarstellung (Abb. 8). Wenn man sich an die stereotype Gleichförmigkeit der Bankettdarstellungen der griechischen Bildfeldstelen zurückerinnert, an denen sich keinerlei Hinweise darauf finden lassen, dass es sich hierbei um in einer konkreten Umgebung verankerte Vorgänge handelt, so bietet die Darstellung auf dem ‘Nereidenmonument’, so wie auch die Mehrzahl der zuvor genannten kleinasiatischen Beispiele, ein anderes Bild. Die sich über mehrere Friesblöcke hinziehende Szene evoziert ein ausgelassenes Gelage am Hof eines Dynasten, welcher in der einzeln gelagerten, in ihrer Größe und Bedeutung hervorgehobenen Figur mit orientalischem Bart zu erkennen ist. (Abb. 9) Ein herbeieilender Diener reicht ihm ein Rhyton, während sich ein Berater zum Ohr des Fürsten herabbeugt. Die paarweise auf aneinandergeschobenen Klinen gelagerten Gäste werden ebenfalls von dienstfertigen Mundschenken bedient, die den Wein aus einem großen Mischgefäß schöpfen. Die Zecher wenden sich im Gespräch einander zu, gestikulieren, heben ihre Trinkbecher an den Mund und begrüßen mit erhobenem Arm einen Neuankömmling. Die Szene lässt sich als konkrete Anspielung auf am Dynastenhof abgehaltene Gelage lesen. Diesen kam in über das Gefolgswesen definierten Gesellschaften auch tatsächlich große Bedeutung zu, wie etwa ein Blick auf die historisch weit besser dokumentierten Gepflogenheiten am makedonischen Hof Philips II., ebenfalls in der Mitte des 4. Jhs. v.Chr., zeigen kann.[75]

Die retrospektive Sichtweise wird auch wieder durch einen Blick auf das übrige Bildprogramm des Nereidenmonuments untermauert. Der Ringhallen-Nordfries zeigt auf zwei der drei erhaltenen Blöcke eine Prozession von achtzehn Dienern, die lebende und geschlachtete Tiere sowie Speisen und Getränke in unterschiedlichen Behältern herbeitragen. Der Gedanke an eine Vorbereitung zu einem Fest, wie es am Cellafries dargestellt ist, liegt nahe. Die weiteren Architekturglieder zieren Prozessionen, eine Audienzszene, eine Jagd- und eine Opferszene sowie Kampfgruppen zu Fuß und Pferd und eine Belagerungsszene. Und so wie in der hervorgehobenen Figur der Bankettszene der Grabherr zu sehen ist, ist er auch als Protagonist der anderen Darstellungen gezeichnet, etwa als Opfernder am Altar. Das Bildprogramm seines Grabmals liest sich also wie seine *res gestae* im Sinne der Verbildlichung der fürstlichen Gepflogenheiten und Verpflichtungen, die er während seines Lebens wahrgenommen hat. Einen Hinweis darauf, dass die am Nereidenmonument abgebildeten Handlungen tatsächlich aus der Lebenswelt eines lykischen Dynasten zur Zeit der Achämenidenherrschaft gegriffen sind, liefert eine bei Xenophon[76] überlieferte Anweisung Kyros’ des Großen, womit dieser seine Satrapen und Amtsträger auffordert, in Militärwesen, Hofhaltung, Jagd, Paradeisoi usw. in ihren Residenzen dem großköniglichen Beispiel zu folgen und die ihnen unterstellten Lokalfürsten dazu anzuhalten, sich ebenso zu verhalten. Neben der Rückschau auf die Taten des Grabherren an seinem gesamten Grabhaus findet sich an prominenter Stelle in dessen Giebel (Abb. 10), nun durch die Einbeziehung von Frau und Kindern, wiederum der bildliche Hinweis auf den durch die Nachkommenschaft gesicherten Fortbestand der Fürstenfamilie und den Fortbestand ihres Herrschaftsanspruchs.

ZUSAMMENFASSUNG

Als Kernaussagen der vorangestellten Ausführungen lassen sich zusammenfassen: Das Bankett tritt im gesamten östlichen Mittelmeerraum auch im vierten Jahrhundert v.Chr. als Bildmotiv der Sepulkralkunst auf. Der Vergleich in Hinblick auf die Häufigkeit zeitgleicher sakraler Bankettdarstellungen ergibt in den einzelnen Gebieten jedoch deutliche Unterschiede. Diese können als Reflexion auf jeweils herrschende gesellschaftliche Strukturen und Vorstellungsmuster gewertet werden. Eine Gegenüberstellung des jeweils sehr gut dokumentierten sepulkralen Denkmälerbestands Attikas mit dem Lykiens zeigt, dass in Attika die Bankett-

[73] Borchhardt 1970.
[74] Benndorf/Niemann 1889; Bruns-Özgan 1987, Kat. M3 S. 256 (mit älterer Lit.); Oberleitner 1994; Marksteiner 2002, 160–189.
[75] s. etwa Vössing 2004, 27–186.
[76] Kyr. 8, 6, 11–14.

darstellungen nicht einmal 1% des sepulkralen Bildrepertoires ausmachen, das Motiv in Lykien jedoch auf etwa 20% der Grabmäler auftritt und innerhalb der sonstigen Themen gleichberechtigt ist.

Die sepulkralen Bankettszenen aus dem griechischen Mutterland folgen alle einem stereotypen Darstellungskanon, der von den viel häufigeren, sakralen 'Heroenmahlreliefs' abgeleitet wird und bei der die Umgebung des emblematischen Kernmotivs unbestimmt bleibt. Eindeutige Aussagen zur eschatologischen Verankerung der griechischen Bankettszenen gestalten sich daher schwierig. Ein retrospektiver Rückgriff auf den Alltag der aus einem bürgerlichen sozialen Umfeld stammenden Stifter der einfachen Bildfeldstelen kann aber ausgeschlossen werden und somit wird eine prospektivische Deutung der griechischen Beispiele vor dem Hintergrund der zur Entstehungszeit kursierenden Vorstellungen vom ewigen Mahl im Jenseits wahrscheinlich. Anders in Kleinasien, wo Bankettdarstellungen an den aufwendigen Gräbern der adeligen Eliten in ein repräsentatives Bildprogramm eingebunden werden und so retrospektivisch als perpetuierter Ausdruck eines gentilizisch bestimmten, luxuriösen Selbstverständnisses der Grabherren und ihrer Familien fungieren.

ABBILDUNGSNACHWEIS

Abb. 1 Weihrelief aus Athen (Nationalmuseum Athen Inv. 4802) ca. 450 v.Chr., aus: Thönges-Stringaris 1965, Beil. 6,2.
Abb. 2 Weihrelief aus Athen (Ny Carlsberg Glyptothek Inv. 1594) ca. 310 v.Chr., aus: Thönges-Stringaris 1965, Beil. 12,2.
Abb. 3 Grabstele des Pyrrhias und der Thettale aus Marousi (Nationalmuseum Athen Inv. 997) 340/30 v.Chr., aus: Thönges-Stringaris 1965, Beil. 25,1.
Abb. 4 Stockwerkstele aus Aksakal (Archäologisches Museum Istanbul Inv. 5763) um 500 V.Chr., aus: Nollé 1992, Taf. 3b.
Abb. 5 Grabstele aus Hayallı (Arch. Museum Manisa Inv. 6225) 355–325 v.Chr., aus: Roosevelt 2009, Abb. 6,21.
Abb. 6 Felsgrab '81' in Myra. Reliefs der Vorkammer; um 420 v.Chr., aus: Borchhardt 1975, Farbtaf. I nach S. 144. u. Taf. 74B (Zeichnung G. Scharf).
Abb. 7 Sarkophag des Dereimis und Aischylos aus Trysa (Kunsthistorisches Museum Wien) 380/70 v.Chr, aus: Benndorf / Niemann 1889, Texttaf. 2,2.
Abb. 8 Bankettszene am Cellafries des Nereidenmonuments von Xanthos (British Museum Inv. 898. 899) 380–360 v.Chr., aus: Childs / Demargne 1989, Taf. 130,1. 131,1.
Abb. 9 Bankettszene am Cellafries des Nereidenmonuments von Xanthos. Gelagerter Grabherr. (British Museum Inv. 903) 380–360 v.Chr., aus: Dentzer 1982, Taf. 44 Abb. 292.
Abb. 10 Familiengruppe im Giebel des Nereidenmonuments von Xanthos. Zeichnung., aus: Childs/Demargne 1989, Taf. 76 (Ausschnitt).

LITERATUR

Bachofen, J.J.
1861 Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Stuttgart

Baughan, E.
2011 Sculpted syposiasts of Ionia, in: American Journal of Archeology 115, 19–53

Benndorf, O./Niemann, G.
1884 Reisen in Lykien und Karien, Wien
1889 Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa, Wien

Borchhardt, J.
1970 Das Heroon von Limyra. Grabmal des lykischen Königs Perikles, in: Archäologischer Anzeiger 85, 353–390
1990 Kulturgeschichtliche Betrachtungen, in: Götter, Heroen, Herrscher in Lykien. Katalog zur Ausstellung, Wien/München, 29–37

Borchhardt, J./Neumann, G.
1968 Dynastische Grabanlagen von Kadyanda, in: Archäologischer Anzeiger 83, 174–238
1988 Die Felsgräber des Teburssel̃i und des Pizzi in der Nekropole II von Limyra, in: Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien 58, Beiblatt 74–154

Borchhardt, J./Neumann, G./Schulz, K.J.
1985 Die Grabstiftung der χuwata in der Nekropole II von Limyra, in: Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien 56, Beiblatt 49–106

Borchhardt, J. et al.
1975 Myra. Eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit, Istanbuler Forschungen 30, Berlin.

Brückner, A.
1886 Ornament und Form der attischen Grabstele, Weimar

Bruns-Özgan, C.
1987 Lykische Grabreliefs des 5. und 4. Jahrhunderts v.Chr., 33. Beiheft der Istanbuler Mitteilungen, Tübingen

Bryce, T.
1983 Political unity in Lycia during the dynastic period, in: Journal of Near Eastern Studies 42, 31–42

Childs, W./Demargne, P.
1989 Le monument des Néréides: le décor sculpté, Fouilles de Xanthos 8, Paris

Clairmont, C.
1993–1995 Classical Attic tombstones, Kilchberg

Conze, A.
1893–1914 Die attischen Grabreliefs, Berlin

Cremer, M.
1991 Hellenistisch-römische Grabstelen im nordwestlichen Kleinasien 1. Mysien, Asia Minor Studien 4, Bonn

Dentzer, J.-M.
1969 Reliefs au banquet dans l'Asie Mineure du Ve siècle av. J.C., in: Revue Archéologique 1969, 195–224.
1971 Aux origines de l'iconographie du banquet couché, in: Revue Archéologique 1971, 215–258.
1982 Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C., Rom

Donceel-Voûte, P.
1983 Un banquet funéraire perse en Paphlagonie, in: R. Donceel/R. Lebrun (Hg.) Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne. Mélanges en l'honneur du professeur Paul Naster, Homo religiosus 10, Louvain-la-Neuve, 101–118

Draycott, C.
2007 Dynastic Definitions: Differentiating Status Claims in the Archaic Pillar Tomb Reliefs of Lycia, in: A. Çilingiroğu/A. Sagona (Hg.), Anatolian Iron Ages 6. The Proceedings of the Sixth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Eskişehir, 16–20 August 2004, Ancient Near Eastern Studies, Suppl. 20, Leuven, 103–134

Effenberger, A.
1972 Das Symposion der Seligen. Zur Entstehung und Deutung der Totenmahlreliefs, in: Forschungen und Berichte der Staatlichen Museen zu Berlin 14, 128–163

Fabricius, J.
1999 Die hellenistischen Totenmahlreliefs, Grabrepräsentation und Wertvorstellungen in ostgriechischen Städten, München

Fehr, B.
1971 Orientalische und Griechische Gelage, Bonn

Fellows, C.
1841 An account of discoveries in Lycia, being a journal kept during a second excursion in Asia Minor, London

Frei, P./Marek, C.
2010 Geschichte Kleinasiens in der Antike, München

Friedl, R.
1996 Der Konkubinat im kaiserzeitlichen Rom: von Augustus bis Septimius Severus, Stuttgart

Goette, H.R./Weber, T.M.
2004 Marathon. Siedlungskammer und Schlachtfeld – Sommerfrische und olympische Wettkampfstätte, Mainz

Hausmann, U.
1960 Griechische Weihreliefs, Berlin

Himmelmann, N.
1990 Ideale Nacktheit in der griechischen Kunst, 26. Ergänzungsheft des Jahrbuchs des Deutschen Archäologischen Instituts, Berlin

Horn, R.
1972 Hellenistische Bildwerke auf Samos, Samos 12, Bonn

İşkan, H.
2002 Zum Totenkult in Lykien 1: Ein datierbares Felsgrab in Patara und Leichenspiele in Lykien, in: Istanbuler Mitteilungen 52, 273–309

Jameson, M.
1994 Theoxenia, in: R. Hägg (Hg.), Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence, proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22–24 November, Skrifter utgivna av Svenska institutet i Athen 8, Göteborg, 35–57

Kaltsas, N.
2002 Sculpture in the National Archaeological Museum Athens, Los Angeles

2007 The National Archaeological Museum, Athen

Köhn, J.
1988 Matriarchat. Die Frau in der Antike, in: Beiträge der Winckelmann-Gesellschaft Stendal 17, 15–21

Kolb, F.
1992 Lykien. Geschichte Lykiens im Altertum, Mainz

Kubala, A.
2003 Funerary Steles from Daskyleion. Remarks on the so-called Greek-Persian style in Anatolia, in: F. Stępniowski, The Orient and the Aegean. Papers presented at the Warsaw Symposium, 9th April 1999, Warschau, 103–122

Lockwood, S.
2006 Reading a Fourth-Century B.C. Sepulchral Relief in Northern Lycia: Iconography, Influence and Identity, in: K. Dörtlük et al. (Hg.), Proceedings of the 3rd International Symposium on Lycia, Antalya 7–10 November 2005, Antalya, 409–421

Marksteiner, T.
1990 Siedlungsgeschichte in Lykien, in: Götter, Heroen, Herrscher in Lykien. Katalog zur Ausstellung, Wien/München, 23–28.
2002 Trysa. Eine zentrallykische Niederlassung im Wandel der Zeit, Wien
2005 Das achämenidenzeitliche Lykien, in: P. Briant/R. Boucharlat (Hg.), L'archéologie de l'empire achéménide – nouvelles recherches. Actes du colloque organisé au Collège de France par le « Réseau international d'études et de recherches achéménides » (GDR 2538 CNRS), 21–22 novembre 2003, Persika 6, Paris, 27–48

Mitterlechner, T./Nordmeyer, A.
2012 Das Bankett, ein zentrales Bildthema der antiken Sepulkralkunst – dargestellt an den Fallbeispielen Etrurien und Lykien, in: G. Danek/I. Hellerschmid (Hg.), Rituale – Identitätsstiftende Handlungskomplexe. Tagungsakten zum Symposion des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2.–3. November 2009, Wien, 71–91

Nieswandt, H.
1995 Zur Herrschaftsrepräsentation am Nereiden-Monument von Xanthos anhand des Jagd-, Opfer- und Gelagefrieses, Lykia, in: Anadolu-akdeniz kültürleri 2, 115–144

Nollé, M.
1992 Denkmäler vom Satrapensitz Daskyleion. Studien zur graeco-persischen Kunst, Berlin

Oberleitner, W.
1994 Das Heroon von Trysa. Ein lykisches Fürstengrab des 4. Jahrhunderts n.Chr., Mainz

Pfuhl, E./Möbius, H.
1977–1979 Die ostgriechischen Grabreliefs, Mainz

Reinsberg, C.
1989 Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland, München

Roosevelt, C.
2009 The archaeology of Lydia, from Gyges to Alexander, New York

Schäfer, A.
1997 Unterhaltung beim griechischen Symposion. Darbietungen, Spiele und Wettkämpfe von homerischer bis in spätklassische Zeit, Mainz

Schild-Xenidou, V.
2008 Corpus der boiotischen Grab- und Weihreliefs des 6. bis 4. Jahrhunderts v.Chr., 20. Beiheft der Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung, Mainz

Schmaltz, B.
1970 Untersuchungen zu den attischen Marmorlekythen, Berlin

Scholl, A.
1993 „Das Charonsrelief" im Kerameikos, in: Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 108, 353–373
1996 Die attischen Bildfeldstelen des 4. Jhs. v.Chr. Untersuchungen zu den kleinformatigen Grabreliefs im spätklassischen Athen, Berlin

Seidl, I.
1940 Das Totenmahlrelief, unpubl. Diss., Wien

Seifert, M.
2007 „EPI XENIA. Zu Tisch !" Überlegungen zu Weihreliefs in Athen aus Klassischer Zeit, in: Hephaistos 25, 257–273

Seyer, M.
2003 Ein Pfeilergrab mit Totenmahl-Darstellung in Limyra, in: Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien 72, 207–226

Strathmann, C.
2002 Grabkultur im antiken Lykien des 6. bis 4. Jahrhunderts v.Chr.: Grabanlagen in ihrem baulichen und gesellschaftlichen Kontext, Frankfurt a. M.

Thönges-Stringaris, R.
1965 Das griechische Totenmahl, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung 80, 1–99

Tofi, M.
2006a The Banquet Iconography in the Funerary Reliefs of Archaic and Classical Lycia, in: K. Dörtlük et al. (Hg.), Proceedings of the 3rd International Symposium on Lycia, Antalya 7–10 November 2005, Antalya, 829–846
2006b La coppia e la famiglia nell'iconografia funeraria della Licia arcaica e classica. Con alcune osservazioni sul ruolo della donna, in: Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente 84, Serie III, 6 – Tomo II, 673–688

Vlachogianni, E.
2001 Reliefs mit Totenmahldarstellungen in den Museen von Chaironeia und Theben, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung 116, 135–157

Vössing, K.
2004 Mensa Regia. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser, München

Wesel, U.
1980 Der Mythos vom Matriarchat, Frankfurt a. M.

Wörrle, M.
1998 Leben und Sterben wie ein Fürst. Überlegungen zu den Inschriften eines neuen Dynastengrabes in Lykien, in: Chiron 88, 77–83

Zahle, J.
1979 Lykische Felsgräber mit Reliefs aus dem 4. Jh. v.Chr., in: Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 94, 245–346

GERHARD DOBESCH
(Obmann der Kleinasiatischen Kommission, ÖAW Wien)

Ritual und Politik beim Begräbnis Caesars

INHALTSÜBERSICHT

1. Begründung – 2. Atticus – 3. Shakespeare – 4. Polybios – 5. Weitere Angaben nach Marquardt – 6. Zur Terminologie von „Bestatten“ – 7. Cassius Dio – 8. Plutarch – 9. Sueton „statt einer *laudatio*“ – 10. Das Marsfeld – 11. Appian – 12. Überblick; noch einmal das Marsfeld – 13. Antonius gegen die Caesarmörder – 14. Sueton – 15. Eine abschließende Notiz bei Cassius Dio – 16. Cicero und der Abschluß der Feier – 17. Die Leistung des Antonius – 18. Fragen zur Quellenkunde – 19. Weiterführende Literatur und Abkürzungen

1. BEGRÜNDUNG

Die antiken Quellen für die Geschehnisse sind allgemein bekannt. Auch die Fakten scheinen bekannt zu sein. Ursprünglich war es meine Absicht, nur jenes Senatskonsult, das Antonius auf dem Forum verlesen ließ und das an sich wenig Beachtung fand, eingehender durch die Identifizierung mit einem der großen Ereignisse aus der Regierungszeit zu erläutern. Doch je mehr ich die Quellen analysierte, umso deutlicher wurden einzelne Widersprüche, Ungereimtheiten, ja Unmöglichkeiten sichtbar. Denen soll auch nachgegangen werden.

In die Vorgänge dieses Leichenbegängnisses sind mehr oder weniger direkt einige der wichtigsten Personen der Zeit verwickelt: Caesar, Antonius, Brutus und Cassius, dazu höchstwahrscheinlich Cicero. Als Berichterstatter tritt uns dann wieder Cicero gegenüber, Appian, Plutarch, Sueton und Cassius Dio (um nur die Wichtigsten zu nennen); die Frage nach der Rolle des verlorenen Geschichtswerkes des Asinius Pollio ist immer wieder präsent. Zu diesen Persönlichkeiten und Werken gibt es eine schier unübersehbare moderne Literatur. Die natürlichen Grenzen eines Kongreßbeitrages erlaubten mündlich und erlauben auch schriftlich nicht, hier möglichst alles zu diskutieren; nicht einmal alle Einzelnachrichten oder Notizen der antiken Autoren konnten ausgeschöpft werden.

Aus diesen Gründen beschränke ich mich hier auf das Wesentlichste. Die erste schriftliche Fassung einer umfänglicheren Darstellung in Buchform habe ich schon weitgehend fertiggestellt, sie soll in unmittelbarem Anschluß an dieses Referat detailreich ausgearbeitet werden.

Die zum Schluß angeführte Literaturliste stellt die allerwichtigsten modernen Behandlungen zusammen. Die beste Materialsammlung ist immer noch das monumentale Werk Drumanns mit den wesentlichen Ergänzungen von Groebe.[1] Seither sind an neuen Quellensparten nur Inschriften, Münzen und Papyri dazugekommen, die aber für das vorliegende Thema kaum etwas ergeben.

2. ATTICUS

Stellen wir an den Beginn das Urteil über die damalige Lage, das der sehr kluge, nüchterne, vorurteilsfreie und ganz praktische Bankier und Großunternehmer T. Pomponius Atticus – der berühmte Freund Ciceros – gefällt hat. Er rief entsetzt aus: „Die Sache (der Caesarmörder, der Republik) ist verloren, wenn er (= Caesar)

[1] DG bieten, durch die spezifische, oft und zu oft getadelte Einteilung des Stoffes, in diesem Werk eine Reihe bis heute gültiger und oft umfangreicher Biographien: M. Aemilius Lepidus (triumvir) Bd. 1, 9–17; M. Antonius (triumvir) ebd. 46–384; C. Asinius Pollio (cos. 40) Bd. 2, 2–10; L. Calpurnius Piso Caesoninus (cos. 58) ebd. 51–65; C. Cassius Longinus (praet. 44) ebd. 98–128; P. Cornelius Dolabella (cos. 44) ebd. 486; C. Julius Caesar Bd. 3, 125–684 (mit Anhängen am Bandende); Dec. Junius Brutus Bd. 4, 13–17; M. Junius Brutus ebd. 21–49; C. Octavius (= Augustus) ebd. 258–309; M. Tullius Cicero Bd. 5, 230–697 (mit Anhängen) und Bd. 6, 1–628 (mit Anhängen). Vgl. auch die jeweiligen RE-Artikel.

durch ein Leichenbegängnis geehrt würde!“.[2] Man kann nicht leugnen, daß er recht behalten hat; vielleicht sogar noch mehr, als er wußte. Denn Antonius leistete Außerordentliches.

Jenes *elatus* des Atticus bezieht sich nicht auf das unvermutet, sozusagen in letzter Minute beschlossene Staatsbegräbnis für Caesar, sondern auf die Frage, ob ihm nur eine unauffällige Bestattung[3] oder die private, normale, prangende Leichenfeier, wie sie bei jedem Hochadeligen üblich war, zuteil werden sollte.

Der 20. März 44 v.Chr. wird ziemlich allgemein als der Termin der Leichenfeier Caesars angenommen. Seit der Ermordung waren also fünf Tage vergangen, die mit schwierigen Beratungen und Beschlüssen angefüllt gewesen waren.

3. SHAKESPEARE

Am berühmtesten ist natürlich die Darstellung Shakespeares (obwohl auch Appians mitreißender Bericht großen Ruhm verdienen würde). Bei ihm versöhnt sich Antonius über dem Leichnam des soeben ermordeten Caesar[4] in kluger, ganz unaufrichtiger Weise mit den Mördern und überredet sie dazu, eine öffentliche Leichenfeier für Caesar zu gestatten, bei der er reden dürfe. Die Leiche wird aus der Curie direkt auf das Forum getragen.[5] Zuerst spricht Brutus zum Volk;[6] dann hält Antonius seine demagogische Rede und verliest dabei, mit Winkelzügen, auch das Testament Caesars.[7] Das entflammte Volk reißt die Leiche fort, um einen Scheiterhaufen zu errichten, den Toten zu verbrennen[8] und die Mörder anzugreifen.

Shakespeare ist Meister darin, einzelne Handlungshöhepunkte herauszugreifen und sie in einen einheitlichen Vorgang zusammenzuraffen, der den Kern der Wahrheit nicht verfehlt. Aber es bleibt doch eine beträchtliche Abweichung, daß „die Leichenrede des Antonius“, eine der berühmtesten Reden des Altertums, nie als kunstgemäße Rede gehalten wurde. Darum war auch verfehlt, wenn z.B. Drumann annahm,[9] Antonius habe diese „Rede“ publiziert. Das hat schon Groebe mit Recht endgültig zurückgewiesen.[10]

Kommentare zu Shakespeare wissen natürlich, daß der erste antike Autor, bei dem wir eine lange, repräsentative Kunstrede lesen, erst Cassius Dio im 3. Jh. n.Chr. ist.[11] Dio war ein sehr gewissenhafter Autor, aber er nahm das Vorrecht antiker Historiker in Anspruch, durch sorgfältig komponierte Reden aus seiner eigenen Feder Personen, Situationen und Probleme auszudrücken und selbständig zu analysieren.

Festzuhalten ist, daß Dio nur die älteste erhaltene Leichenrede des Antonius in sein Werk eingefügt hat. Ob schon vor ihm ein anderer Autor, der uns verloren ist, eine solche Ansprache erfand, etwa gar als Vorbild für Dio diente, bleibt ganz offen.

Shakespeare schöpfte gerne aus dem immer neu sprudelnden Born des Plutarch. Wir werden sehen, daß dieser in verschiedenen einschlägigen Biographien nicht ausdrücklich eine große Rede überliefert, aber doch Formulierungen verwendet, die fälschlicherweise so verstanden werden konnten. Daß Shakespeare Suetons Bericht, der extrem komprimiert ist, aber eine kunstgerechte Leichenrede ausdrücklich leugnet, gekannt hat, ist freilich sehr wahrscheinlich. Ob ihm die reiche, ausführliche Erzählung Appians vorgelegen ist, etwa in (lateinischer?) Übersetzung, diese Frage muß Fachleuten der modernen Anglistik überlassen werden.

---

[2] Cic. ad Att. 14, 10, 1 *meministine te clamare causam perisse, si funere elatus esset?* Ebenso auch ad Att. 14, 14, 3.

[3] App. 2, 566; Plut. Brut. 20, 1; verwirrt Lactanz div. inst. 1, 15, 30. Der ursprüngliche Plan der Verschwörer, die Leiche zu schänden, ist davon klar zu scheiden (unco trahere usw. Suet. Caes. 82, 4; Dio 44, 35, 1).

[4] In Wahrheit war Antonius geflohen und versöhnte sich, aber ebenso vorgespiegelt, erst einige Tage später mit Brutus und Cassius offiziell.

[5] Unhistorisch. Der Mord geschah am 15. März, das Begängnis erst am 20. März.

[6] In Wahrheit sprach er, vielen Quellen nach, unmittelbar nach dem Attentat zum Volk und dann nach der Besetzung des Kapitols durch die Verschwörer.

[7] Letzteres wurde schon vorher in engerem Kreis geöffnet und dadurch allgemein bekannt.

[8] Im Theater konnte das natürlich nicht auf offener Bühne geschehen.

[9] DG Bd. 1, 74.

[10] DG Bd. 1, 74 A. 5 und 417–420. Neuerdings denkt Weinstock 1971, 351 wieder an die Wahrscheinlichkeit einer Veröffentlichung der Rede durch Antonius.

[11] Dio 44, 36–49 (siehe auch unten S. 110f.). – Zu Plutarch als Quelle Shakespeares siehe Kytzler 1963, 86–99 und 99–126.

4. POLYBIOS

Die mit Recht meistzitierte Schilderung eines römischen Leichenbegängnisses in der hohen Republik verdanken wir Polybios im 2. Jh. v. Chr.[12] Sie gilt nur für die „hervorragendsten Männer" (6, 53, 1 τὶς τῶν ἐπιφανῶν ἀνδρῶν), also nicht für Ritter und auch nicht für alle Senatoren, sondern nur für die aus den besten Häusern, also der Nobilität. Da die Wachsmasken der toten Vorfahren eine sehr wesentliche Rolle spielen, drängt sich die Vermutung auf, daß die Erlaubnis zu solch höchstem Pomp an das *ius imaginum* gebunden war.

Der Verstorbene wird in seinem „Schmuck" (also im Gewand des höchsten von ihm bekleideten Amtes bzw. der Standesabzeichen) auf das Forum Romanum zu den Rostren (Rednerbühne) gebracht, meist stehend, seltener sitzend. Das ganze Volk sieht zu. Ein Sohn oder sonstiger männlicher Verwandter betritt die Rednerbühne und hält eine große Rede über die Tugenden und Taten des Toten (*laudatio funebris*). Von den verblichenen Mitgliedern höchster Familien befinden sich in einem Schrein ihres Hauses lebensgetreu geformte Wachsmasken. Für den Leichenzug zum Forum werden diese Bilder einem halbwegs ähnlichen Mann aufgesetzt; jeder dieser Ahnen fährt in dem ihm zustehenden Gewand auf einem Wagen (Konsul oder Praetor: Toga mit Purpursaum; Censor: ganzpurpurnes Kleid; bei Triumphatoren ist das Gewand goldgestickt). Vor jedem Wagen werden die *fasces*, Beile, und die anderen Insignien seines Amtes vorangetragen.

Kommt dieser feierliche Zug bei den Rostren an, setzen sich alle die „anwesenden" Ahnen der Reihe nach auf elfenbeinern verzierte Stühle. Dann erfolgt die genannte Lobrede, hierauf spricht der Redner über diese Ahnen, von dem ältesten Vorfahren an.

(Ich weise auf zwei Formulierungen des Polybios hin: die *laudatio funebris* gilt dem, „der bestattet werden soll", 6, 54, 1. Die Geschehnisse nach dem Feierakt auf dem Forum tut der Historiker eher kurz ab: „nach diesem bestatten sie ihn und erfüllen die vorgeschriebenen Bräuche", 6, 53, 4. Man erhält den Eindruck, daß die letzte „Bestattung" mit ihren Sitten politisch und gesellschaftlich nicht von erstklassiger und öffentlicher Wirkung war; dazu im Folgenden.)

Vor allem Alföldi hat diese Überlieferung auch auf die Leichenfeier für Caesar angewandt; er steht damit fast allein.[13] Und doch hat diese Annahme sehr hohe Wahrscheinlichkeit. Eigentlich war solches unentbehrlich für die Würde und Erhabenheit des Zuges und zur Demonstration des außerordentlichen Adels der patrizischen gens Iulia dazu. Auch war es ein fester Brauch. Warum sollte sich Antonius, der das Volk mit allen Mitteln beeindrucken und erregen sowie die enorme Hoheit des Ermordeten unterstreichen wollte (zum Schaden der Mörder!), diesen mächtigen Eindruck entgehen lassen? Daß die Ahnenbilder in unseren Überlieferungen nicht eigens erwähnt werden, ist angesichts der altgewohnten Selbstverständlichkeit ihres Aufzuges nicht verwunderlich.

5. WEITERE ANGABEN NACH MARQUARDT

Ergänzen wir die plastische Schilderung des Polybios kurz durch jene Einzelheiten, die Marquardt auch aus verschiedenen anderen Quellen für ein feierliches römisches Leichenbegängnis zusammengetragen hat.[14] Die Familie hat das Begräbnis auszurichten. Durch Senatsbeschluß können das auch die Behörden auf staatliche Kosten tun; das ist dann ein Staatsbegräbnis. Die Leiche wird gesalbt, vollständig bekleidet, mitsamt den Insignien ihres höchsten Amtes, fakultativ auch in besonders kostbarem Gewand und Schmuck. Sie wird auf ein Paradebett gelegt, das im Atrium des Adelshauses aufgestellt wird. Vor diesem Bett werden erworbene Ehrenkränze, aber auch Räucherpfannen usw. aufgestellt. Herolde rufen dann das Volk zum Vollzug der Feier. An der Spitze des Zuges geht ein Corps von Leichenbläsern. Ihnen folgen Klageweiber, die schmerzlich ein Loblied auf den Toten singen (*naenia*). Ihnen schließen sich, wie in der *pompa circensis*, Tänzer und Mimen an, die wie bei einem Triumph alle Freiheit auch des Scherzes haben. Der glänzendste Teil der *pompa funebris* ist der Zug der Ahnenbilder, ihnen folgen (ähnlich wie bei Triumphen) Denkmäler für die Taten des Verstorbenen, Beutestücke, Bilder unterworfener Städte und Völker; dann kommen die Liktoren des

[12] Polyb. 6, 53–54. Dazu Walbank 1979, 737–740.

[13] Alföldi 1953, 63–64: „auf unzähligen Wagen", mit Aeneas und den albanischen Königen beginnend. Alföldi nimmt auch weitere Elemente aus Marquardts Schilderung (s.u.) auf. Siehe aber auch Weinstock 1971, 350.

[14] Marquardt 1886, Bd. 1, 344–385.

Toten mit gesenkten *fasces*, dann Fackelträger. Der Tote liegt auf dem Paradebett, das getragen wird. Doch kann er auch aufgerichtet in Kleidung und Haltung wie ein Lebender erscheinen, in diesem Fall wird er durch eine bekleidete Holzpuppe mit Wachsmaske repräsentiert,[15] während der Leichnam selbst in einem Sarge innerhalb der Bahre liegt. Für den Transport des Bettes/der Bahre war wahrscheinlich weniger ein Wagen Sitte, vielmehr wurde es von Verwandten und Erben getragen. An die Leiche schließt sich ein Gefolge von Freunden und teilnehmendem Publikum.

Auf dem Forum macht der Zug bei den Rostren halt. Das Paradebett wird „vor der Rednerbühne" abgesetzt,[16] die Ahnenbilder steigen von ihren Wagen und setzen sich. Bei einem *publicum funus* kann auch ein vom Senat beauftragter amtlicher Redner die *laudatio* halten.

Danach geht der Zug zum Ort des Begräbnisses; der lag außerhalb der Stadt bei der der Familie gehörenden Grabanlage. (Ausnahmen waren sehr selten und bedurften der Bewilligung durch den Senat.) In deren Nähe war ein *rogus* errichtet worden, auf diesen wurde das Bett mit der Leiche gelegt. Das Gefolge warf auf den Scheiterhaufen als letztes Geschenk Kleider, Teppiche, Räucherwerk, Kuchen usw. Die nächsten Verwandten, Freunde oder die begleitenden Beamten entzündeten mit abgewandtem Gesicht den *rogus*. War das Feuer ausgebrannt, löschte man das glimmende Holz mit Wasser oder mit Wein. Das Gefolge verließ den Ort des Geschehens, nur die engsten Verbundenen blieben. Die nächsten Anverwandten sammelten den Leichenbrand in ein Tuch. Am Grab wurde das Leichenmahl gehalten. Wenn die Reste des Toten nach einigen Tagen an der Luft getrocknet waren, wurden sie von den nächsten Verwandten in einer Urne im Grab geborgen. Diese Niederlegung der Asche ging später selbst bei der kaiserlichen Familie in aller Stille vor sich.

Es zeigen sich schon in dem Gesagten gewisse Widersprüche zu Polybios. Doch muß bei all den Details bedacht werden, daß es eine Dauer von mehreren Jahrhunderten (von den punischen Kriegen bis zu Septimius Severus) umfaßte. Da ergaben sich von selbst Änderungen, Modifikationen und auch bedeutende Neueinführungen. So kann ich mich nicht davon überzeugen, daß bei Caesars Leichenbegängnis Tänzer und Mimen mit allerhand Allotria und Scherz (wie beim Triumphzug ja üblich) ihr Wesen trieben. Das hätte den Intentionen des Antonius widersprochen und auch der Tragik der Ermordung. Solche Witze sind für die Bestattung Vespasians bezeugt,[17] und Dion. Hal. ant. Rom. 7, 72, 12 bezeugt Spottchöre bei Begräbnissen vornehmer Männer; aber seine Formulierung zeigt, daß solches zwar nicht ungewöhnlich, aber auch nicht allgemein üblich war.

Die relativ geringe Wichtigkeit der Verbrennung und vor allem der Niederlegung der Asche entspricht dem, was wir oben (Nr. 4) schon bei der Schilderung des Polybios beobachteten.

Die lange – und von uns immer noch gekürzte – Beschreibung aus Marquardt wurde hier eingefügt, weil sie manches für Caesar Überlieferte erklärt; doch ist es genauso wichtig zu erkennen, wie sehr Antonius als der bestellte Leiter des Staatsbegräbnisses für Caesar (s.u.) änderte, umdisponierte und neuerte.

6. ZUR TERMINOLOGIE VON „BESTATTEN"

Wenden wir uns nun den antiken Texten zu Caesar zu. Zu deren Verständnis ist vorauszuschicken, daß sowohl das griechische Wort θάπτειν (schon bei Polybios) wie das lateinische *sepelire* die Verbrennung des Leichnams bezeichnen kann, auch wo nicht die Bergung der Asche in einem Grab gemeint ist: das „Leichenbegängnis" ist auch ohne ein wortwörtliches „Begräbnis, Beerdigung" (in unserem Sinne) das Entscheidende.

7. CASSIUS DIO

Nur kurz sei das Wichtigste aus Dio referiert. Nach dem Attentat wird im Tempel der Tellus vom Senat die Amnestie beschlossen.[18] Antonius sowie Lepidus versöhnen sich öffentlich und feierlich mit den Caesarmör-

[15] Bd. 1, 354.
[16] Bd. 1, 356–357.
[17] Suet. Vesp. 19, 2 (*ut est mos*).
[18] 44, 22, 3 – 34, 1.

dern.[19] Die Verlesung von Caesars Testament erbittert das Volk.[20] Und Antonius macht das Volk noch wilder, indem er in unvernünftigster[21] Weise den Leichnam aufs Forum brachte und ihn blutbefleckt, wie er war, und mit seinen Wunden zur Schau stellte.[22] „Er hielt auch eine Rede über Caesar, die ansonsten sehr schön und ruhmvoll gewesen wäre, unter den damaligen Umständen aber nicht nützlich war.“[23]

Es folgt die breit angelegte, von Dio (oder seiner Quelle?) komponierte Leichenrede.[24] Ihre genauere Analyse muß einer anderen Gelegenheit überlassen bleiben, nur so viel sei angemerkt, daß Dio vor allem in ihren letzten zwei Kapiteln insoweit sicher bewußt und auch recht geschickt auf die überlieferten Tatsachen einschwenkt, daß er in bewegtere Leidenschaft übergeht und deutliche, bemerkenswerte Zitate aus dem großen Senatskonsult bringt.

Als Ergebnis schildert Dio – wieder auf das Faktische zurückgreifend –, wie das Volk immer mehr in Erregung und Zorn versetzt wird, so daß es zuletzt die Mörder sucht und auch die anderen Senatoren beschuldigt, daß sie trotz ihres Eides für Caesar (dazu s.u.) ihn nicht beschützt hätten.[25] Darauf raubten[26] sie die Leiche; die einen wollten sie in dem Gebäude, in dem er gemordet worden war, die anderen auf dem Kapitol verbrennen. Die Soldaten hinderten sie daran. So legten sie den Toten auf dem Forum auf den Scheiterhaufen.[27] Nach einer etwas verwirrten Partie berichtet Dio vom Sturm auf die Häuser der Attentäter und vom Ende Cinnas (s.u.).[28]

8. PLUTARCH

Plutarch berichtet viermal über Caesars Leichenfeier, in den Biographien für Caesar, Brutus, Antonius[29] und Cicero. Die Erzählungen stimmen weitgehend überein, obwohl sie an Ausführlichkeit natürlich differieren. Im Folgenden soll eine gemeinsame Übersicht versucht werden:

Wir beginnen bei der berühmten Senatssitzung, die Antonius als Konsul einberief und in der sowohl eine Amnestie für die Mörder als auch die Gültigkeit der *acta Caesaris* beschlossen und Brutus und Cassius ehrenvolle Provinzstatthalterschaften für die kommende Zeit[30] zugewiesen wurden.[31] Damit schien ein allseitiger Kompromiß erreicht und der innere Frieden gerettet zu sein, Antonius verließ den Senat als der ruhmvollste aller Menschen.[32]

Hierauf kommt es zur offiziellen und formellen Versöhnung, in betonter Freundschaft, demonstriert von Lepidus und Brutus sowie Antonius und Cassius; die Mörder verlassen endgültig das nach dem Mord besetzte Kapitol.[33]

Antonius hofft, sicher zu sein, wenn er Brutus stürzt.[34]

In der nächsten Senatssitzung kommt die Rede auf Caesars Testament und Begräbnis. Antonius und seine Leute verlangen, daß das Testament verlesen wird, und Caesars Leichenbegängnis dürfe nicht heimlich und

---

[19] 44, 34, 2–7.
[20] 44, 35, 1–3.
[21] ἀνοητότατα. Man muß betonen, daß diese Anklage die einzige mögliche Ehrenrettung für das Tun des Antonius war.
[22] 44, 35, 4. Dio faßt wesentliche Elemente zu einem sehr kurzen Bericht zusammen, der uns ohne die sonstigen Quellen leicht in die Irre führen könnte.
[23] 44, 35, 4. Auch hier hören wir zwar vielleicht ein Selbstlob Dios, vor allem aber den Versuch, für das Prestige des Antonius soviel zu retten, wie ohne Lügen möglich war. Vgl. o. Anm. 21.
[24] 44, 36–49.
[25] 44, 50, 1. Eine drohende Haltung des Volkes gegenüber dem anwesenden Senat, sonst nicht überliefert, kann historisch sein.
[26] ἁρπάσαντες. Die Angabe entspricht anderen Quellen und ist wichtig.
[27] 44, 50, 2.
[28] 44, 50, 4.
[29] Hier verweise ich auf den Kommentar von Pelling 1988.
[30] Also nach Ablauf ihres Amtsjahres: Brutus war 44 *praetor urbanus*, Cassius *praetor peregrinus*.
[31] Caes. 67, 8–9; Brut. 19, 1 (vgl. § 4–5); Anton. 14, 3; Cic. 42, 3.
[32] Anton. 14, 4: ἐξῆει δὲ τῆς βουλῆς λαμπρότατος ἀνθρώπων ὁ Ἀντώνιος κτλ. Vgl. die Ehrenbeschlüsse für Antonius in der nächsten Senatssitzung, weil dieser den Beginn eines Bürgerkrieges erstickt habe (Brut. 19, 4).
[33] In den anderen Viten nicht eigens erwähnt, wohl aber ausführlich Brut. 19, 2–3.
[34] Anton. 14, 5.

ohne (gebührende) Ehre geschehen, um das Volk nicht zu erbittern. Cassius spricht nachdrücklich dagegen, aber Brutus gesteht es zu.[35] Antonius erlangt die Möglichkeit, die übliche Leichenrede zu halten.[36]

Bei der Eröffnung des Testaments stellte sich heraus, daß Caesar dem Volk großartige Geschenke zugedacht hat.[37] So erhob sich staunenswerte Anhänglichkeit und Sehnsucht nach Caesar bei den Bürgern.[38]

(Um Shakespeares willen sei angemerkt, daß Plutarch im „Brutus" Testament und Leichenfeier klar trennt, wobei er bei ersterem den ersten Umschwung der Stimmung zugunsten Caesars geschehen läßt. Im „Caesar" erzählt er beides in so enger Verbindung, als wäre es fast eine einheitliche Handlung; Shakespeare konnte sich davon anregen lassen.)

Als Caesars Leiche über das Forum getragen wurde,[39] wurde das Volk von sich aus zum Mitleid hingerissen.[40] Antonius hielt, wie es üblich war, eine *laudatio funebris*.[41] Als Antonius sah, wie bewegt das Volk dadurch war, stachelte er dessen Mitleid an,[42] mischte in seine Lobesworte Klage und erhöhte Leidenschaft,[43] erhob am Schluß der Rede[44] Caesars Gewand und zeigte dem Volk die Risse durch die Dolche mit den Blutflecken und die Zahl der Wunden,[45] und (jetzt) nannte er die, die das getan hatten, (offen) Blutschuldbeladene und Mörder.[46] (Hier ist das Vorbild für Shakespeare ganz evident.)

Nun brach im rasenden Zorn des Volkes jede Ordnung zusammen,[47] so daß sie Caesars Leiche auf dem Forum[48] verbrannten,[49] wobei sie Bänke, Tische und sonstige Holzgegenstände zusammentrugen.[50] Sie verbrannten ihn inmitten vieler heiliger Stätten mit Asylrechten usw.[51] Manche verlangten schreiend, die Mörder umzubringen,[52] man suchte auf dem Forum nach diesen Männern.[53] Als das Feuer aufloderte,[54] rissen manche aus dem Scheiterhaufen brennende Holzstücke und stürmten zu den Häusern der Attentäter, um sie zu verbrennen.[55] Aber diese hatten gut vorgesorgt und wendeten die Gefahr ab.[56] Andere streiften durch die Stadt, um die Mörder zu suchen und zu töten.[57] Dabei fiel ihnen durch die Namensverwechslung mit einem der Mörder der treue Caesarianer Cinna in die Hände und wurde zerrissen.[58]

---

[35] Brut. 20, 1 (mit dem bedeutenden Zusatz: δεύτερον ἁμαρτεῖν τοῦτο δόξας). Die anderen Viten erwähnen das nicht.

[36] Anton. 14, 6. So geschehen offenbar in eben dieser Senatssitzung,

[37] Caes. 68, 1; Brut. 20, 3. Plutarch nennt diese Erbschaft in der Antoniusbiographie erst 16, 1–2.

[38] Brut. 20, 3.

[39] Caes. 68, 1; Brut. 20, 4; Cic. 42, 4.

[40] So nur in Cic. 42, 4. Vielleicht steht dahinter die Absicht, den Beginn der Erregung dem Volk zuzuschreiben, und Antonius habe das dann benützt und angestachelt.

[41] Brut. 20, 4 (die Worte ὥσπερ ἔθος ἐστί bezeichnen natürlich nicht den Inhalt seiner Rede, sondern nur, daß die *laudatio funebris* ein fester, unentbehrlicher Programmpunkt einer solchen Feier war); Anton. 14, 6.

[42] Brut. 20, 4; Anton. 14, 7.

[43] So nur Anton. 14, 7. Man kann darin durchaus eine teilweise Parallele zum Bericht Appians sehen, wenn man bedenkt, wie breit dieser und wie kurz Plutarch erzählt.

[44] So nur Anton. 14, 7; καὶ τῷ λόγῳ τελευτῶντι. Das entspricht nicht in allem, aber im Kern dem Zeugnis Appians: hierin lag der krönende Abschluß der Rede.

[45] Brut. 20, 4; Anton. 14, 7; Cic. 42, 4. In Caes. 68, 1 kürzt Plutarch auf das äußerste: der Zorn des Volkes entsteht, als der verletzte Leib Caesars über das Forum getragen wurde. Das ist natürlich keine eigene Variante, sondern eine Abbreviatur, die angesichts seiner Berichte in anderen Viten erlaubt war.

[46] So nur Anton. 14, 7.

[47] Caes. 61, 1 (κόσμον, τάξιν); Brut. 20, 5 (κόσμῳ); Anton. 14, 7 (ὀργῆς); Cic. 42, 4 (ἐκμανέντες ὑπ᾽ ὀργῆς).

[48] Wir dürfen den Zusammenbruch der Ordnung als erstes mit der Verbrennung auf diesem ganz ungebührlichen Platz verbinden.

[49] In dieser Formulierung Anton. 14, 8 wird noch das Außerordentliche des Vorgangs deutlich.

[50] Caes. 68, 1 (mit der ausdrücklichen Versicherung: sie entzündeten es und verbrannten „ihn"); Brut. 20,5 (der die Parallele zur „Bestattung" des Clodius betont; ebenso unterstreicht er die Größe des Scheiterhaufens: παμμεγέθη πυράν); Anton. 14, 8.

[51] Brut. 20, 6.

[52] Brut. 20, 5.

[53] Cic. 42, 40. Vielleicht eine Bedrohung auch des ganzen Senats.

[54] Brut. 20, 7.

[55] Caes. 68, 2; Brut. 20, 7; Anton. 14, 8; Cic. 42, 4.

[56] Brut. 20,7; Cic. 42, 5.

[57] Caes. 68, 2.

[58] Caes. 68, 3–6; Brut. 20, 8–11.

Nicht viele Tage vergingen, bis deswegen Brutus und die Männer um ihn die Stadt Rom verließen.[59]

Plutarchs auf vier Stränge zerteiltes Material bietet doch ein einheitliches, sehr buntes und sehr reiches Bild. Ihm dürfte wohl eine Überlieferung vorgelegen sein, die ziemlich eng mit der Quelle Appians zusammenging.

Ein paar Punkte, die dem vielfältigen Bericht Plutarchs stets gemeinsam sind, seien betont, da sie unten noch eine Rolle spielen werden:

1. Nirgends ist davon die Rede, daß auf dem Forum ein *rogus* vorbereitet gewesen sei; im Gegenteil, das Volk improvisierte erst einen solchen.

2. Stets schließt die Erzählung mit der Verbrennung auf dem Forum und den dazugehörigen Rasereien des Volkes.

3. Soweit die *laudatio* des Antonius eigens genannt wird, scheint sie eher eine echte Rede zu meinen. Das kann auf einer mißverständlichen, zu kurzen Erzählung beruhen, war aber wohl doch für Shakespeare wichtig. Von einer Verlesung des Senatskonsults (wie bei Appian und Sueton, auch „statt" einer eigenen Rede) fällt hier kein Wort.

4. Die Wachsfigur, die bei Appian eine große Rolle spielt, wird mit keinem Wort erwähnt.

5. Daß Caesars Leiche mit dem Gewand bekleidet war, in dem er ermordet worden war (für Shakespeare ein ergiebiges Motiv und bei ihm gut begründet, da der tote Caesar aus der Curie unmittelbar zur Leichenfeier herausgetragen wurde), ist keineswegs selbstverständlich, obwohl keine moderne Untersuchung davon Notiz nimmt.

Eine Detailnachricht des Plutarch muß hier noch ihre Deutung finden. Im Leben Caesars berichtet er, der Senat habe in der Sitzung, welche die Amnestie brachte, auch beschlossen, „Caesar wie (oder: als) einen Gott zu ehren."[60] Das klingt überraschend. Gotter meinte in der Tat, in der Senatssitzung am 18. März seien die göttlichen Ehren für Caesar vom Senat anerkannt worden.[61] Das ist, nicht nur wegen des Schweigens der anderen Hauptquellen, so gut wie unmöglich. Ein solcher Senatsbeschluß (noch dazu, wenn er das seinerzeitige Konsult über den Divus Julius anerkannte) konnte nur einen Staatskult bedeuten, und von dem war weder bei der Leichenfeier noch nachher – oder bei Amatius usw. usw. – die Rede. Einen neuen Staatskult erhielt Caesar eindeutig erst 42 v.Chr., auf Betreiben des Octavian. Wenn es um eine Apotheose ging, würde man eher ein θεὸν εἶναι oder Ähnliches erwarten, während τιμᾶν, in Verbindung mit ὡς, eher auf bloße gottgleiche Ehren (in griechischem Mund) deutet. Plutarchs Formulierung ist mißverständlich und kann nur – freilich chronologisch vorverschoben – den Beschluß zu einem Staatsbegräbnis meinen. Wer wußte, was etwa Polybios über höchste Adelsbegräbnisse schreibt, auch die Quelle der ungeheuren Schilderung Appians las und bedachte, all dies sei jetzt sogar von Staatswegen geschehen, der konnte, recht flüchtig, schon eine oberflächliche Wertung dieser Art vornehmen. In den drei anderen Viten (Antonius, Brutus, Cicero) weiß Plutarch nichts von einem solchen Senatsbeschluß für göttliche Ehren.

9. SUETON „STATT EINER LAUDATIO"

Greifen wir um des genauen Verständnisses der Fakten willen eine wichtige Einzelheit aus dem Bericht Suetons heraus, um sie schon jetzt zu deuten: „An der Stelle einer Lobrede (*laudatio*, sc. *funebris*) ließ der Konsul Antonius durch einen Herold jenen Senatsbeschluß laut verlesen, in dem der Senat Caesar alles Göttliche und Menschliche zugleich gegeben hatte, sowie die Eidesformel, durch die sich alle zum Schutz des Lebens dieses einen Mannes feierlich verpflichtet hatten. Dem fügte er nur sehr wenige Worte aus eigenem hinzu."[62] Dies entspricht, wie wir sehen werden, völlig der ersten Hälfte der Schilderung Appians.

Um das Vorgehen des Antonius zu verstehen, muß man wissen, was er verlesen ließ. Suetons überaus anspruchsvolle Inhaltsangabe dieses Beschlusses ist, von Appian klar bestätigt und unterstützt, der Hauptzeuge

---

[59] Caes. 68, 7. Die Quellen sprechen meist von einer sofortigen Flucht aus Rom. An dieser Stelle entspricht Plutarch eher der historischen Wahrheit.

[60] Plut. Caes. 67, 8 Καίσαρα μὲν ὡς θεὸν τιμᾶν ἐψηφίσαντο.

[61] Gotter 1996, 25–26. Ablehnend hingegen Taeger 1960, 81 A. 210.

[62] Suet. Caes. 84, 2.

für ein unvergleichliches Senatskonsult mit ganz einzigartigem Inhalt. Es wird – außer bei Livius[63] – in keiner weiteren Quelle als Sueton und Appian ausdrücklich genannt (es war später Caesarianern wie Republikanern gleich peinlich). Es handelt sich eindeutig um jenen außerordentlichen Beschluß, zu dessen Verkündigung der gesamte Senat – wohl in den letzten Tagen des Dezember 45 – unmittelbar aus der Sitzung zu Caesar zog, der mit Staatsgeschäften befaßt war, eindrucksvoll vor dem Tempel der Venus Genetrix (seiner Stammesmutter) auf seinem neugebauten Forum sitzend. Der Senat kam, stand vor Caesar, das Konsult wurde ihm mitgeteilt, aber Caesar blieb die ganze Zeit hindurch sitzen, ohne sich, ehrend und dankend, zu erheben. Die Erbitterung und fassungslose Bestürzung darüber waren in Rom außerordentlich groß.

An anderer Stelle bemühte ich mich um eine genauere Erfassung des Inhalts und der Umstände dieses Beschlusses.[64] Daher genügt hier ein kurzes Referat: Caesar sollte als Divus Julius Staatsgott in Rom werden, mit eigenem Tempel, eigenem Priester, in Verbindung mit seiner göttlichen Clementia; der Beschluß sollte in goldenen Lettern auf silbernen Tafeln an der Juppiterstatue im Kapitol aufgestellt werden, u.a. Das durfte man *omnia divina* nennen. Zu den *omnia humana* zählten: der *dictator perpetuo*, der *parens patriae*, die *sacrosanctitas*, der Eid, ihn jederzeit unter Einsatz des eigenen Lebens zu schützen. (Diese Bestimmung wurde, wie der gesamte Beschluß, ausgeführt, der Eid also später auch wirklich geschworen.) Doch waren das nur die Höhepunkte eines noch reicheren Ensembles. Die *omnia divina* waren für sich schon beispiellos gewesen, ebenso die *omnia humana*; als Gemeinsamkeit bildeten sie einen Senatsbeschluß, ein Ereignis, das weder vorher noch nachher je etwas Vergleichbares hatte.[65]

Dieser freiwillige Senatsbeschluß,[66] mit dem bereits abgelegten Eid, nun als Urteil des Vaterlandes verlesen – als ein Urteil, das mehr wog als persönliche Lobesworte des Antonius: das war die schlimmste denkbare Anklage gegen die senatorischen Mörder. Und eben das war ein Meisterstück des Antonius.

10. DAS MARSFELD

Hier ist auch ein Blick auf andere außerordentliche Leichenbegängnisse angebracht, der uns zeigt, was bei größten und populärsten Begräbnissen bzw. Staatsbegräbnissen, aber zum Teil ohne Unordnung oder tumultuarische Aktion des Volkes, möglich war.

Sueton[67] erzählt die Leichenfeierlichkeiten für Augustus 14 n.Chr. Die Leiche wurde vom Sterbeort bis vor die Stadt gebracht. Von Bovillae trugen (ausgewählte) Männer des Ritterstandes sie nach Rom in das Haus (des Augustus). Nach Diskussionen im Senat über die angebrachten Ehrungen wurden, als ganz neue Besonderheit, auf dem Forum (natürlich in Anwesenheit der Leiche) sogar zwei *laudationes* gehalten: Tiberius sprach vor dem Tempel des Divus Julius, Drusus, der Sohn des Tiberius, von den ehemals republikanischen Rostren. Daraufhin wurde der Tote auf den Schultern von (hochrangigen) Senatoren auf das Marsfeld getragen; dort wurde er verbrannt. Der Leichenbrand wurde von den vornehmsten Rittern gesammelt, dann wurde er im Mausoleum des Augustus deponiert.

Wir merken an: Sammlung und Niederlegung waren doch Ereignisse nur zweiten Ranges.

Das entspricht im Grundgerüst dem Üblichen, wie Marquardt es schildert:[68] die Leiche bringt man auf das Forum, dort findet die *laudatio* statt, von dort wird die Bahre zum vorbereiteten Scheiterhaufen gebracht; es folgen Verbrennung und Deponierung der Asche im Grabmal.

Sueton sagt eigens, daß Senatoren den toten Augustus zum Scheiterhaufen brachten. Den Transport aus dem Haus auf das Forum erwähnt er nicht. Also geschah dieser kaum durch Senatoren, am ehesten, wie es üblich war, durch Verwandte.[69]

Das Besondere bei Augustus war: Verdoppelung der *laudatio*, Senatoren tragen den Toten zum Scheiterhaufen, Ritter sammeln die Asche.

---

[63] Liv. per. 116. Dieser, bzw. die extrem gekürzte Periocha, formuliert aber nicht so deutlich.
[64] Dobesch 1966 passim, zur Datierung besonders 31ff.; 1971a; 1971b; 1988 (namentlich 2001, 277–280).
[65] Siehe unten S. 119 zu der Frage, ob auch der Divus Julius verlesen wurde (wofür Sueton sprechen kann).
[66] In der Tat hatten etliche ohne jeden Schaden oder irgendeine Diskriminierung dagegengestimmt (Dio 44, 8, 1).
[67] Suet. Aug. 100, 2–4.
[68] Oben S. 109f.
[69] Oben S. 109f.

Die größte Besonderheit war das Marsfeld als der Ort der Verbrennung. Jedem Römer fiel dies sofort als ganz exzeptionell auf, uns berührt es zunächst wenig. Aber noch in der Spätantike wurde solches in die kurzen Periochae des Livius aufgenommen.

Einst waren in Rom verstorbene Könige hier verbrannt worden. Der erste Römer war Sulla, dem das durch Senatsbeschluß zugestanden wurde.[70] Bei Lucullus versuchte das Volk, von sich aus diese Ehre auszuführen, was von dessen Bruder geschickt abgewehrt wurde.[71] Als Julia, die Tochter Caesars und Gattin des Pompeius, starb, erzwang das Volk in der Tat eine Verbrennung auf dem Marsfeld;[72] vergebens trat den Bürgern ein namhafter Optimat entgegen, mit den Worten, es sei ein Frevel, auf diesem geheiligten Ort jemanden ohne Ermächtigung durch einen Senatsbeschluß (!) zu verbrennen.[73] Im Jahre 43 v.Chr. wurden die im Krieg gegen Antonius gefallenen beiden Konsuln Hirtius und Pansa auf dem Marsfeld verbrannt.[74]

Dieser Ort der Bestattung war also etwas völlig Ungewöhnliches und zugleich höchst Ehrenvolles, Aussagekräftiges, eine Huldigung. Nur auf Senatsbeschluß war das erlaubt.[75] Aber er war erlaubbar und stand bei gewissen Gründen dem Senat zur Disposition, während eine Verbrennung auf dem Forum Romanum offensichtlich undenkbar war und keinesfalls gestattet werden konnte. Das schimmert deutlich durch, wenn Plutarch[76] betont, daß dort die Verbrennung Caesars inmitten so vieler geheiligter und unverletzlicher Orte geschah. Daraus sprachen unverkennbar Staunen, Entrüstung und Tadel.

11. APPIAN

Die ausführlichste Schilderung verdanken wir Appian, und sie ist offenbar auch die beste. Sie enthält sehr befremdliche, originelle und doch zugleich spezifische Einzelheiten. Diese können kaum erfunden sein. Sie entbehren ganz und gar der Charakteristika von Topoi. Sie sind erstaunlich, aber bedeutungsvoll, voll von Aussagen und sehr gut geplant. Die ganz konkrete lebendige Beschreibung ist unmittelbar und trägt das Gepräge mitreißender Realität an sich. Sie ist, was doch jedem ehrgeizigen Literaten das Höchste gewesen wäre, in keiner Weise eine kunstgemäße, große Rede, kein rhetorisches Schmuck- und Prunkstück.

Allenfalls könnte man sie einem außergewöhnlich gedankenreichen, ja genialen Historiker der „tragisierend-pathetischen“ Richtung in Art eines Duris zuschreiben, aber sie ist sogar dazu zu außergewöhnlich. Eher entstammt die Realität, die sie uns wiedergibt, derselben Gedankenwelt theatralischer Effekte, von der auch jene Schreiberlinge zehrten, die sich mit ihrer „Kräuselschere“[77] über die Sujets hermachten.

Appians breite Darstellung geht in den Hauptpunkten eng mit Plutarch zusammen. Natürlich liegt der Verdacht nahe, daß hinter beiden – und z.T. auch hinter Sueton – Pollio steht.[78]

Vor der Schilderung der Vorgänge beim Begräbnis selbst liegt freilich eine Partie, die mit sehr guten Details auch breite, kunstvolle Reden und eine wirre Chronologie verbindet. Vielleicht erklärt sich das daraus, daß Appian hier Pollio mit einem zweiten Autor ineinanderarbeitet. Manifest ist das wohl dort, wo er nach dem Ende der Sitzung, in der die Amnestie und die Gültigkeit der *acta Caesaris* beschlossen wurden, unmittelbar – noch sind alle anwesend – gleich wieder eine neue Sitzung beginnen ließ, in der man ein Staatsbegräbnis für Caesar festlegte.[79] Ein solcher Vorgang ist unwahrscheinlich, auch wurde die Amnestie beschlossen, als Brutus, Cassius und ihre Männer noch auf dem Kapitol weilten, das Leichenbegängnis aber in einer

---

[70] Liv. per. 90; Plut. Lucull. 43, 3.

[71] Plut. Lucull. 43, 3–4.

[72] Liv. per. 106; Dio 39, 64. Die *laudatio funebris* ging auf dem Forum vor sich, danach „raubten“ (συνήρπασαν) die Bürger die Leiche. Sie erhielt dort sogar dann einen Tumulus (s.u.).

[73] Dio 39, 64 ὅτι οὐχ ὁσίως (= *esse nefas*) ἐν τῷ ἱερῷ τόπῳ ἄνευ τινὸς ψηφίσματος θάπτοιτο.

[74] Liv. per. 119 (*in campo Martio sepulti sunt*); Vell. Pat. 2, 62, 4.

[75] Siehe unten zu Caesar. Nicht nur in der *laudatio funebris* durch den Konsul auf dem Forum, sondern u.a. auch in der Bestattung auf dem Marsfeld liegt der Grund dafür, daß wir bei Caesar von einem „Staatsbegräbnis“ sprechen dürfen.

[76] Plut. Brut. 20, 6; s.o. S. 111ff.

[77] So Cic. Brutus 262.

[78] Siehe etwa Weinstock 1971, 352 (aber auch 354); vgl. Pelling 1988, 155. Bei Appians günstigerem Bild des Antonius denkt Gotter 1996, 20–21 „zuerst“ an Pollio.

[79] App. 2, 559–569. Hier spielte Piso eine zentrale, procaesarische Rolle. Zu diesem Auftreten Pisos vgl. unten S. 123 und dann App. 3, 205. 221–249.

Sitzung, bei der sie bereits anwesend waren. Hier wurden also zwei verschiedene Tagungen, mit merkwürdiger Überleitung, auf ein und denselben Termin zusammengezogen, wenn auch formal getrennt.

Jedenfalls wurde beschlossen, daß das Testament „bekanntgegeben" werde – so laut Appian[80] –, und daß für Caesar ein Staatsbegräbnis veranstaltet werden solle.[81] Was immer Appian gemeint hat,[82] eine volle Veröffentlichung, eine Bekanntgabe an das Volk (wie bei Shakespeare) wurde nicht beschlossen. Das ergibt sich eindeutig aus dem, was in der Folge geschah, denn der letzte Wille wurde im Haus des Konsuls Antonius verlesen (aus anderer Quelle bekannt,[83] Appian widerspricht dem im Folgenden).

Ein Staatsbegräbnis beinhaltete nicht die Feier auf dem Forum, denn die stand jedem großen Adeligen zu (sofern nicht der Senat sie verhinderte), vielmehr daß die Staatskasse die Kosten übernahm und ein zuständiger Magistrat den Ablauf organisierte (statt der Familie des Toten).[84] Dafür war hier der Konsul Antonius (mütterlicherseits mit Caesar verwandt) die nächstliegende Person, und er wollte es auch selbst so. Darum wurde er vom Senat mit der *laudatio funebris* beauftragt, wie Appian später noch sagt.[85] Aus anderer Quelle wissen wir, daß – ein geradezu unglaublicher Erfolg der Caesarianer – dabei zusätzlich als höchste mögliche Ehre die Verbrennung auf dem Marsfeld (die nur der Senat erlauben konnte) mitbeschlossen wurde.[86]

Ebenfalls aus anderer Quelle[87] erfahren wir, daß Cassius nachdrücklich gegen ein Staatsbegräbnis sprach, aber Brutus es befürwortete.[88] In dieser weichen Linie des Brutus liegt offenbar auch der Grund dafür, daß die Caesarianer sogar noch das Marsfeld verlangten und durchsetzten.

Gehen wir gleich über zur Verlesung des Testamentes bei Appian: Erst schildert er, auch nach einer Rede des Brutus an das Volk, die helle Begeisterung der Bürger für ihn und die Mörder: bei diesen sei höchste Gerechtigkeit, die Verschwörer seien in höchstem Grade Volksfreunde.[89]

Aber ein völliger Umschwung erfolgt durch „die Konsuln": „Man sah, daß das Testament Caesars gebracht wurde, und das Volk befahl, es sofort zu verlesen."[90] Wir hören nicht woher, von wem, wohin es gebracht wurde. Die Verlesung mußte wohl in einer *contio* geschehen sein. Fast erweckt Appians (gekürzter?) Bericht den Eindruck, als sei das dieselbe Volksmenge, die soeben noch versammelt war und sich für die Mörder eingestellt hatte. Der Bericht widerspricht dem Suetons (Verlesung im Haus des Antonius). Butler/Cary versuchen den Unterschied aus der Welt zu schaffen: bei Antonius fand nur „a preliminary reading" statt, denn der Senat hatte beschlossen, daß Caesars letzter Wille „should be read in public,"[91] worunter beide die Versammlung verstehen. Diese Deutung überzeugt nicht. Denn Sueton sagt kein Wort davon, daß die Lesung bei Antonius nur ein erster Schritt (in der Erfüllung des Senatskonsultes) gewesen sei; von den zwei Autoren, die Butler/Cary für einen solchen Senatsbeschluß anführen, ist Appian in seiner Formulierung des Beschlusses eher unklar,[92] und Plutarch sagt nichts über diesen Inhalt des Konsults, macht nur beidemale den Anschein möglich, die Verlesung sei vor dem Volk geschehen.[93] Appian spricht dann vom Volk,[94] die ande-

---

[80] App. 2, 569 τάς τε διαθήκας ἐς τὸ μέσον ἔδοξε προφέρειν. Es ging also nicht um die Gültigkeit des Testamentes, sondern um die juristische und politische Form, in der es geöffnet werden sollte (oder uneröffnet ruhen sollte?).

[81] App. ebd. καὶ θάπτειν τὸν ἄνδρα δημοσίᾳ. Zu diesem juristischen Charakter siehe auch oben Anm. 75 über die Verbrennung auf dem Marsfeld, die offenkundig zugleich beschlossen wurde.

[82] Und er schildert später eine Verlesung vor dem Volk, s.u.

[83] Suet. Caes. 83, 1.

[84] Siehe oben S. 109.

[85] App. 2, 599: ἡρημένος εἰπεῖν τὸν ἐπιτάφιον κτλ.

[86] Oben Anm. 75 und Anm. 81. Appian (und seine Quellen) verschweigen das (s.u.).

[87] Appian (und seine Vorlage?) mußten das allein schon deswegen weglassen, da er diese Beschlüsse schon für die Sitzung, in der die Mörder nicht anwesend sein konnten, erzählt.

[88] Plut. Brut. 20, 1.

[89] Zweimal wendet sich das Volk ihnen zu: nach einer Rede des Brutus auf dem Kapitol (App. 2, 570–591) ist die Masse ganz für ihn gestimmt (592); dann macht Antonius die Senatsbeschlüsse über Amnestie usw. in einer contio dem Volk bekannt (593), die Caesarmörder kommen zur Versöhnung hinunter und die Masse ist wieder für Brutus eingestellt (594–595).

[90] App. 2, 596.

[91] Butler/Cary 1927, 150.

[92] 2, 569, s.o. Daß ἐς τὸ μέσον προφέρειν real das Volk meine, zeigt sich erst jetzt in der Verlesung. Es wäre denkbar, daß Appian zwei Quellen nebeneinander gestellt hat. Oder aber eine Quelle kontrastierte bewußt den noch bescheidenen Senatsbeschluß mit dem, was die Drahtzieher über das Vorgeschriebene hinaus daraus gemacht haben.

[93] In Caes. 68, 1 sagt er nichts vom Senat; in Brut. 20, 1 erwähnt er den Senatsbeschluß ohne ein Wort vom „Volk". Brut. 20, 3 erzählt so wie Caes. 68, 1 die Verlesung, wobei im „Brutus" die Menge durch den Inhalt des Testaments erregt wird. An beiden

ren Berichte enthalten nichts, das nicht auch bei einer Bekanntgabe im Haus des Antonius geschehen konnte: der Senatsbeschluß erhob Caesars Testament über ein Faktum der Privatsphäre hinaus, bei Antonius, dem Konsul, der amtlich sonst nichts mit diesem Schriftstück zu tun gehabt hätte, konnten alle Senatoren anwesend sein, die sich dafür interessierten, eventuell auch Ritter. Diese Verlesung bürgte für eine ausreichende Zahl offizieller Zeugen. Durch diese wurde der Inhalt natürlich sofort weithin bekannt. Zum Stimmungsumschwung beim Volk war eine Bekanntgabe in einer Volksversammlung also nicht nötig.

Diesen Stimmungsumschwung auf Grund der Großzügigkeit Caesars malt Appian aus:[95] voll Zorn erklärte das Volk die Bezeichnung als Tyrann für ungerecht, das Testament bezeuge Caesar als guten Patrioten.

So seltsam ohne Übergang, Einleitung und Umstände, wie bei dem „Herbeibringen" des Testamentes, geht jetzt Appians Bericht direkt zur Leichenfeier über.[96] Vielleicht liegt dieser auffälligen Erzähltechnik eine Eigenheit schon der Quelle zugrunde, die hier und im Folgenden alles auf größte und unmittelbare Anschauung setzte.

In der Tat bilden Testament und Leichenbegängnis politisch und sinngemäß eine Einheit, denn sie sind der völlige und endgültige Umschwung in der Volksmeinung von Achtung für Brutus zum tätigen Haß gegen die Attentäter. Appian unterstreicht das dadurch, daß er dem Volk vorher größte Brutusverehrung zuschreibt. Testament und Begräbnis bilden inhaltlich ein mitreißendes crescendo: erster Umschwung – bei der Leichenrede schrittweise wachsend Leid und Zorn – bis zum totalen Ausbruch.

Es fällt auf, daß auch etliche andere Stellen die Testamentsverlesung in sehr enge Verbindung zur Leichenfeier stellen. Einerseits ist das kein Wunder, denn in die Tage vom 16. bis zum 20. März drängten sich viele Ereignisse ganz dicht: Senatssitzung mit Amnestie, Versöhnung mit den Caesarmördern, Senatssitzung mit Testament und Staatsbegräbnis, Öffnung des Testaments, Leichenfeier.

Und dennoch ist die fast völlige Einheit des Erzählens auffällig und könnte (nicht: muß!) mißverstanden werden. Aber nur äußerlich. Appian, Dio[97] und Plutarch[98] fügen die getrennten Ereignisse fast völlig zusammen – aber die wesentliche Wahrheit bleibt auch in ihnen gewahrt: denn sie alle lassen die Leiche Caesars erst nach der Erzählung vom Testament auf das Forum gebracht werden; und Plutarch sagt einmal sogar ausdrücklich „danach" (ἔπειτα),[99] und das deutet eher einen deutlichen zeitlichen Unterschied – etwa von einem Tage – an.

Daß die Leiche erst nach dem Bekanntwerden des Testaments auf das Forum getragen wird, macht es unmöglich, dieses Bekanntwerden (gar Verlesen) mit der *laudatio funebris* zu verbinden. Und es ist eine absurde Vorstellung, daß – im Rahmen einer vom *mos* geregelten Leichenfeier – Antonius schon vor der Rede ein bereits anwesendes Volk mit dem Inhalt des Testaments traktierte, hierauf auf das Eintreffen der Leiche wartete und danach erst die formelle *laudatio* hielt.[100]

Die Nähe Shakespeares zum Bericht Appians ist evident: breit ausgemalter, extremer Wankelmut des Volkes gegenüber Brutus und Antonius, die Verlesung[101] und, in engster Nähe, die Leichenrede. Shakespeare kann die Berichterstattung bei Appian und Plutarch mißverstanden haben, aber ebenso gut ist es möglich,

---

Stellen aber wird eine öffentliche Verlesung nicht ausdrücklich genannt, höchstens insinuiert. Auch Dio 44, 35, 1–3 berichtet die Verlesung und die Reaktion des Volkes, ohne ausdrücklich von einer Verlesung vor dem Volk zu sprechen.

[94] Dazu sei die Frage in den Raum gestellt, wie wahrscheinlich es überhaupt ist, daß der Senat eine Verlesung vor dem Volk beschlossen haben könne.

[95] App. 2, 596–597. Sein Referat des Testamentinhaltes enthält einen groben Fehler: Caesar habe Dec. Brutus adoptiert (was mit der zuvor erzählten Adoption des Octavius schlecht harmoniert). Da eine solche Angabe, soweit ich sehe, sonst nirgends in den Quellen zu finden ist, handelt es sich um einen ganz persönlichen Irrtum, wohl Appians selbst.

[96] App. 2, 598.

[97] Dio 44, 35, 4.

[98] Plut. Caes. 68, 1 und Brut. 20, 3–4.

[99] Plut. Brut. a.O.

[100] Und was den Volkszorn betrifft, so wäre er auf dem Forum schon vor der Feier sehr erregt worden, aber Antonius hätte in der Leichenrede dann wieder von vorn begonnen, ihn zu schüren. (Der Ausweg, daß er das Testament zwar unmittelbar vor der Feier, aber an anderer Stelle – wo? – bekanntgegeben oder verlesen hätte, macht die Absurdität einer solchen Verbindung noch sichtbarer.)

[101] Die nur Appian ausdrücklich nennt.

daß er sich von ihr zu der völligen Verschmelzung von Testament und Rede inspirieren ließ.[102] So darf die Frage, ob der Dichter Appian gekannt habe, abermals und nachdrücklicher an die englische Literaturwissenschaft gerichtet werden.

Appian erzählt,[103] wie der Leichnam von Piso[104] auf das Forum gebracht wurde und eine enorme Menge von Bewaffneten[105] hier zum Schutz zusammenlief. „Mit Geschrei und in prachtvollem Zug wurde die Leiche auf die Rostren sichtbar hingestellt." Auf diesen Teil des Satzes (bisher meist übersehen) sei hingewiesen, denn er scheint zu bezeugen, daß der tote Caesar wirklich in einem großen, feierlichen Zug (πομπή) mitsamt der üblichen Wehklage auf das Forum geleitet wurde, natürlich von seinem Wohnhaus aus. Zur Pracht der Pompa siehe auch unten S. 127; eine feierliche, reich ausgestattete Pompa entsprach ganz dem Üblichen.[106] Da war auch der Zug der Freunde usw., doch wohl auch die Ahnen mit ihren Wachsmasken.[107]

Nun klagte das Volk wieder sehr, die Bewaffneten schlugen ihre Waffen zusammen.

Antonius, als Konsul vom Senat zur *laudatio funebris* der staatlichen Leichenfeier bestimmt, beginnt nun diese übliche Rede.[108]

Aber er beginnt sie gleich ganz unüblich:[109] „Es entspricht nicht der Würde, Bürger (= *Quirites*), daß das Totenlob für einen so großen Mann von mir, einem Einzelnen, und nicht vielmehr vom gesamten Vaterland gesprochen wird."

„Alles was ihr aus Bewunderung seiner hohen Wesensart (= *virtus*) für ihn beschlossen habt, als er noch lebte, alle in gleicher Weise, Senat und Volk, setze ich als eure Stimme hierher, nicht als die des Antonius, und werde es verlesen."

Hier scheint – in einem Sinnzusammenhang, der kaum einen Irrtum erlaubt – klar bezeugt zu sein, daß Caesar jenes höchstgesteigerte Konsult (s.o. S. 114) auch vom Volk bestätigen ließ.[110] Das entsprach auch seiner alten Linie als populärer Staatsmann. Ich sehe keinen Grund, die Angabe Appians zu bezweifeln.

Mit diesem Schachzug erklärt Antonius jenen juristisch immer noch gültigen Beschluß – den er als völlig freiwillig voraussetzt – zum Zeichen der Integrität und der höchsten Qualität Caesars als Menschen und Staatsmannes. Stillschweigend widerspricht er hier, nicht ganz ohne Frechheit, jeder Bewertung Caesars als eines Tyrannen; und doch war dies die einzige Rechtfertigung der Attentäter gewesen. Antonius stellt das vorgeblich an die Stelle seiner eigenen Leichenklage (dennoch klagt er, und später tut er das exzessiv); der Beschluß von Senat und Volk, einst so frei gefaßt, verwandelt sich hier zur bitteren Klage und Anklage durch Senat und Volk. Und Antonius ist daran unschuldig!

Mit feierlicher und trauriger Miene[111] verlas er jeden Punkt, mit der Stimme ihn ausdrückend, und betonte, womit sie ihn in diesem Beschluß am höchsten erhoben hatten, als sie ihn sakrosankt oder Vater des Vaterlandes nannten oder Wohltäter oder unvergleichlichen Staatslenker.[112] Bei einem jeden wandte Antonius die Augen und seine Hand hin zum Toten, um als Gegensatz zu den Worten die Tat zu zeigen.

„Dazu sprach er jeweils etwas, nur kurz,[113] er mischte dabei Jammer mit Zorn. Wo der Beschluß ihn Vater des Vaterlandes nannte, sagte[114] er hinzu ‚Das ist der Beweis für Milde (*clementia*)'. Wo es hieß sakro-

---

[102] Der frei schaffende Dichter mit seiner (unhistorischen) Improvisation der Rede und der Verbrennung stand auch nicht unter den Gesetzen des geregelten Adelsbegräbnisses, das noch dazu zur staatlichen Feier aufgewertet worden war. All dies liegt Shakespeare ganz fern.

[103] 2, 598.

[104] Zur Rolle Pisos s.u. Anm. 79.

[105] „Eine … Menge lief mit Waffen zusammen …" Das Wort „Soldaten" fällt nicht, und die Beschreibung spricht auch eher gegen eine solche Deutung.

[106] Oben S. 109f.

[107] Es ist bezeichnend, daß diese Worte Appians unser einziges Zeugnis dafür sind. Antike Autoren lassen oft in fast peinlicher Weise das, was ihnen und ihren Lesern selbstverständlich war, einfach weg.

[108] App. 2, 599.

[109] App. 2, 600.

[110] Da der Senat nach seiner eigenen Beschlußfassung zu Caesar zog, fällt der Volksbeschluß wohl erst in die Zeit danach, ein Zeichen, wie sehr Caesar, ungeachtet der negativen Wirkung seines Sitzenbleibens vor dem Senat, auf diesem Gesetz bestand.

[111] App. 2, 601.

[112] προστάτην οἷον οὐχ ἕτερον. Am ehesten ist wohl an *custos* zu denken (wie Romulus als Vater der Stadt bei Ennius ann. 1 frg. 105 Skutsch heißt) und vielleicht an *unicus*. Siehe Skutsch 1985 comm. 258 zu *custos*.

[113] App. 2, 602–603.

sankt, und daß jeder andere, der bei ihm Zuflucht suchte, Asyl finde, da sagte er ‚nicht ein anderer suchte bei ihm Sicherheit, sondern er selbst, der euch unantastbar und geheiligt war, ist getötet. Er hat nicht wie ein Tyrann diese Ehren erzwungen, die er ja nicht einmal erbat!' (603) Im höchsten Grade unfrei wären wir,[115] da wir solches an Unwürdige, die es nicht einmal erbaten, gaben. Aber ihr[116] seid unsere Verteidigung, daß wir nicht unfrei sind, ihr treuen Bürger. Auch jetzt werden wir diese Ehrung ihm, der tot ist, erweisen."

Wer durfte Antonius einen Lügner oder Übertreiber nennen, wenn er solche Beschlüsse verlas? Und doch war damit die Position der Caesarmörder moralisch, politisch und juristisch vernichtet. Caesar war kein Tyrann, eine Pflicht besteht für Volk, Senat und Antonius: der Weg für alles Weitere, das immer offenere Anklagen bringen wird, ist geöffnet. Die Worte, die von Antonius selbst stammen, sind nur Beteuerungen, Schlußfolgerungen, eine Erinnerung an freiwillige Abstimmungen.[117]

Manche Interpreten haben schwerwiegende Unterschiede zwischen Sueton und Appian konstatieren wollen.[118] Dem muß entgegen gehalten werden, daß bis zu diesem Punkt – und auch noch in der Verlesung des Eides – beide antiken Autoren fast wörtlich übereinstimmen:[119] Bei Sueton[120] heißt es von der Verlesung der beiden Dokumente *quibus perpauca a se verba addidit*, bei Appian sprach er dazu (ἐπεφθέγγετο) jeweils „etwas" und „Kurzes" (πού τι καὶ βραχύ). Appian zitiert daraus, und es ist in der Tat jedesmal nur ein kurzer Zusatz. Von einer „Leichenrede, *laudatio funebris*" (Sueton: *laudationis loco*) kann dabei keine Rede sein. Ein spürbarer Unterschied – aber noch immer keine Leichenrede – ist erst nach dem Eid gegeben (unten S. 122). Und von der Mäßigung, die Alföldi sah,[121] sehe ich nichts.

Ein Problem stellt sich: Verlas Antonius auch die Bestimmungen über Caesars Apotheose, also den Divus Julius, den Tempel für ihn, er selbst als Flamen für ihn, die Aufstellung dieser Beschlüsse auf Silbertafeln an der Juppiterstatue auf dem Kapitol? Sueton charakterisiert das Konsult generell auch durch die Worte *omnia divina*, das Volk stellt danach eine Verbindung zum Kapitol her (s.u.). Bei Appian erfahren wir später, wie Antonius in der „Rede" Caesar als Gott verehrte. Aber Appian weiß nichts von einer verlesenen Apotheose mit Kommentaren des Antonius. Diesem konnte die Tatsache, daß er selbst zum Priester des neuen Staatsgottes bestimmt war, in dieser Situation unangenehm sein.[121a]

Appian berichtet ferner, wieder mit Kommentaren des Antonius[122] (ganz parallel zu Sueton): „Und weiter verlas er die Eide, Caesar und Caesars Leib in Zukunft schützen zu wollen, mit aller Kraft sie alle; und falls jemand einen Anschlag gegen ihn verübe, sollen die dem schlimmsten Unheil verfallen (des Todes) sein, die ihn nicht verteidigten. An dieser Stelle erhob er seine Stimme zu ganz besonderem Nachdruck, streckte seine Rechte empor zum Kapitol[123] und rief ‚Ich für meinen Teil, o vaterländischer Juppiter und ihr Götter, bin

---

[114] Natürlich ist bei dem Sagen auch an die eben genannte Hinwendung des Antlitzes und das Ausstrecken der rechten Hand zu denken.

[115] Die Senatoren und er selbst.

[116] Das Volk; ein weiterer Beleg, daß zusätzlich zu Senat auch die Volksversammlung den Beschluß gefaßt hatte.

[117] Hier trug es für Antonius unerwartet reiche Früchte, daß Caesar in der Tat ruhig geduldet hatte, daß Cassius und einige andere im Senat dagegen stimmten (Dio 44, 8, 1).

[118] Schon Drumann DG Bd. 1, 74 sagt: „Fälschlich meldet Sueton, daß er wenig gesprochen, keine Rede gehalten habe … während Appian diese Vorgänge … im wesentlichen treu und geistvoll aufgefaßt hat" (Groebe 403 sieht aber Appian weniger positiv). Syme 1956, 98 Anm. 1 betont ganz ebenso diese Diskrepanz. Deutsch 1928 unterstreicht den großen Unterschied zwischen Appian und Sueton (129–130); letzterer treffe die historische Wahrheit (139). Auch Bengtson 1977, 82 betont den Unterschied zwischen Suetons ganz kurzer Rede und dem „ausführlichen Bericht" Appians (dessen Echtheit er 83 annimmt). Weinstock 1971, 352 tritt nachdrücklich für Appian gegen Sueton („much too reticent") ein. Gotter 1996, 267: „Sueton veranschlagt die Initiative des Konsuls äußerst gering … dem fügte er nur sehr wenige Worte von sich aus hinzu"; aber das wird von Cicero widerlegt; „die Rede des Antonius aber ist hauptsächlich aus Cicero und Appian zu rekonstruieren". Chamoux 1989, 109–112 referiert sowohl Sueton wie Appian ausführlich ohne eine Entscheidung; vgl. 110 die wenigen Worte Suetons „werden bei Cassius Dio und Appian als fiktive Ansprache in direkter Rede wiedergegeben", Pelling 1988, 153 Sueton „differs substantially from App. and P.".

[119] Eine klare Abweichung liegt nur darin, daß bei Sueton Antonius die amtlichen Texte durch einen Herold verlesen ließ, während er sie bei Appian selber vorträgt.

[120] S.u. S. 130ff.

[121] Alföldi 1953, 57–58; 64–65; 69. So schon Deutsch 1928, 134. 144–146, jüngst wieder Rawson 1994, 471 („a genuine moderate"); vgl. Grattarola 1990, 21.

[121a] Anders Taylor 1931, 80: Die verlesenen Dekrete verkündeten Caesar als Gott.

[122] App. 2, 604.

[123] Dieses ist vom Forum aus sichtbar.

bereit, ihn zu verteidigen,[124] wie ich unter Selbstverfluchung geschworen habe. Da aber meinen Mitsenatoren richtig scheint, daß das Beschlossene nützen werde, so bete auch ich, daß es nütze‘“.[125]

Wieder ist von Alföldis „Mäßigung“ nichts zu finden. Der letzte Satz erwähnt die Amnestie – die ja nicht unerwähnt bleiben konnte – in so abgeschwächter Weise wie nur möglich, und spricht nicht von Recht oder Pflicht, sondern nur vom Nutzen (*e re publica esse*) der Amnestie, und auch dieser existiert in den Augen des Antonius nur als Hoffnung.

Antonius hat sich mit Geschick zu der Amnestie usw. (sie ist mit den „Beschlüssen“, die die „Mitsenatoren“ für nützlich finden, gemeint) und dem Weiteren bekannt, aber in der geringsten noch denkbaren Weise. So salviert er sich gegen den Vorwurf, daß er ja selbst in vollem Ausmaß die damalige Versöhnung mitgetragen habe. Er spielt jetzt seine Rolle so weit herunter wie nur möglich, die Grenzen der Wahrheit schon überschreitend.

Dennoch waren die Verlesung auch noch des Eides, nach dem Beschluß von Senat und Volk, und sein eigener Kommentar dazu ein Akt der Verhetzung, eine vehemente Attacke auf die Amnestie, die doch die einzige Grundlage der Politik dieser Tage gewesen war und noch sein sollte.

Wir sind an diese Nachrichten gewöhnt. Aber es muß einmal gesagt werden: die Verlesung dieses schwerwiegenden Senats- und Volksbeschlusses war keine Notwendigkeit. Antonius hätte genauso gut eine lobende, caesarfreundliche Rede halten können, ohne Senat und Attentäter so schwer anzugreifen. Genau eine solche zwar freundliche, aber gegen niemanden aggressive Rede hat man sich offenkundig erwartet, als man im Senat dem Antonius als dem Champion der Versöhnung die *laudatio funebris* für Caesar übertrug, und sein ganzes Verhalten war so gewesen, daß von der Leichenfeier keine Gefahr für die mühsam errungene Eintracht zu drohen schien. Er aber vollzog eine Kehrtwende.

Noch mehr gilt dies von der Zelebrierung des Eides. Wenn schon an das Konsult erinnert wurde, so war die zusätzliche Verlesung des Schwurs in jeder Weise unnötig, ja sie lag nicht einmal nahe, und auch mit dem Lob auf Caesar hatte sie nur indirekt zu tun. Sie war ein bewußter und geplanter Frontalangriff auf die Caesarmörder (aber auch auf den untätigen Senat). Die Worte, die Antonius hinzufügte, bildeten, auch wenn er den versöhnenden Senatsbeschluß – und das eigentlich nur bedingt – kurz gelten ließ, doch einen Aufruf an alle, gegen die Attentäter vorzugehen. Kein Zweifel, Antonius wollte eben das, und wenn es zuletzt geschah, trug er die volle Verantwortung dafür.[126]

Gewiß, vor kurzer Zeit war Antonius bei dem Einsatz für die Amnestie (und dann bei der öffentlichen Versöhnung mit Brutus und Cassius[127]) der jetzt betonten Pflicht „zuhilfe zu kommen“ gar nicht gefolgt. Seine Freunde konnten das etwa damit begründen, daß er damals unter dem Druck der Umstände habe handeln müssen und jetzt endlich offen sprechen konnte; so hatte Antonius gerade darüber auch als vom „Nützlichen“ gesprochen. Aber dessen bedurfte es kaum. Im hektischen Ablauf unerhört erregter, ungewisser, mit dem Schlimmsten drohender Tage war ein pragmatischer Wechsel des Standpunktes für niemanden überraschend, auch nicht für das Volk. Der beispiellos schnelle Pulsschlag dieser wenigen Tage ließ manches übersehen, was in einer theoretischen politischen Abhandlung ein unverzeihbarer Widerspruch gewesen wäre.

Der weitere Verlauf der Rede – der zweite Teil der Feier, in dem Antonius mehr selbst agierte, nachdem „das Vaterland“ gesprochen hatte – setzte diese Linie bruchlos fort und steigerte sie immer mehr.

Vorerst freilich ergab sich eine taktische, ungewollte Retardation, ein Annex zur Verlesung mit Kommentaren statt der üblichen *laudatio funebris*:[128] „Aus dem Senat geschah Lärm bei diesem Wort, das höchst offen gegen ihn gesprochen worden war.“

Halten wir ein. Der Senat solidarisierte sich noch mit den Mördern und war ja, da er selber Caesar nicht geholfen hatte, auch betroffen. Antonius hatte sich zu schnell zu weit vorgewagt, die Senatoren protestierten, und er konnte es noch nicht wagen, sie zu ignorieren. Die Stimmung des zuhörenden Volkes war offenbar

---

[124] Ist gleich: zu Hilfe zu kommen – zu rächen.

[125] Auch vom Eid gilt also bei Sueton und Appian ganz gleich: er fügte sehr wenige Worte von seiner Seite hinzu. Wem die Berichte Appians nicht *perpauca verba* zu sein scheinen, muß sich in die antike Beurteilung versetzen, die solches mit der sonst üblichen Ausführlichkeit und Breite einer kunstvollen Rede verglich.

[126] Anders Alföldi 1953, 58; 64–65; 69 und Halfmann 2011, 67. In diese Richtung spricht sich auch Syme 1956, 98–99 aus.

[127] Die beiden Hauptfrevler waren nach öffentlichem Handschlag von den Häuptern der Caesarianer gastfreundlich zu Tisch geladen worden, Brutus von Lepidus, Cassius von Antonius.

[128] App. 2, 605.

noch nicht reif, stand noch nicht ganz auf seiten des Antonius als eines extremen Caesarianers, wie er sich, ganz neu, soeben gezeigt hatte. Antonius reagierte äußerst geschickt. Im Fortschreiten wurde das Volk leidenschaftlicher, und später wagten die Senatoren keinen Protest mehr oder er verhallte ungehört.

Doch bevor wir darauf eingehen, ist etwas Seltsames, kaum Bemerktes und doch Selbstverständliches festzuhalten: der Lärm kam ἐκ τῆς βουλῆς. Denn es handelte sich um ein Staatsbegräbnis, bei dem die Beamten und (möglichst) alle Senatoren anwesend zu sein hatten. Sie mischten sich, wie man es in Rom gewohnt war, nicht in die *misera plebs*, sondern es war ihnen ein gesonderter Teil des Forums vorbereitet, in dem sie unter sich waren und der von ihnen beschlossenen Leichenfeier beiwohnten. Zur angegebenen Zeit (*funere indicto*, Sueton unten S. 130f.) sammelten sie sich dort und bildeten einen geschlossenen Block, so daß sie eben auch geschlossen reagieren und lärmen konnten. Ein anderer Teil des Forums war vielleicht für die Ritter reserviert, ein dritter und wohl größter Teil für die gewöhnlichen Bürger. Solch eine würdige Ordnung war unumgänglich; die Zuhörer des Antonius waren nicht, wie in der Improvisation bei Shakespeare, eine Zusammenrottung.

Der Senat war beim Staatsbegräbnis natürlich anwesend: also war ohne Zweifel auch Cicero da; und sicher Brutus, der der versöhnlichen, die Parteien verbindenden Feier beiwohnte, die er ja selbst, versöhnlich, im Senat entschieden bejaht hatte. Ob Cassius anwesend war oder aus Protest fernblieb – obwohl er Praetor peregrinus war –, bleibt eher offen. Brutus saß als Praetor urbanus unter den Beamten. Auch die anderen Attentäter hatten sich sicher eingefunden, alle oder der größte Teil. Auch der zweite Konsul Dolabella konnte nur mit gewichtigen Gründen fernbleiben. Wahrscheinlich war er gegenwärtig und Antonius hatte Wege gefunden, den bestechlichen Mann zur Einhaltung passiver Ruhe zu bewegen. Auch er war wohl überrascht vom Verlauf des Staatsaktes.

Wir werden unten S. 126 sehen, daß manche Nachrichten der Quellen nur durch diese Tatsache voll verständlich werden.

Der Senat – aber nur er – war also erregt und monierte die Gültigkeit der Amnestie, die er selbst vor wenigen Tagen festgesetzt hatte. Darum lenkte Antonius nun ein[129] und sagte als „Widerruf“:[130] „Bürger, das, was geschehen ist, scheint keines Menschen Werk zu sein, sondern ein Werk der göttlichen Mächte.“[131] Dieser Widerruf sagt dem heutigen Leser noch einmal klar, was der Sinn der vorigen Worte des Antonius gewesen war: „das Geschehene“ meint natürlich die Ermordung, zugleich mit die passive Rolle des Senats. Antonius hatte all dies öffentlich verurteilt. Jetzt hebt er zwar die Verurteilung nicht auf, wohl aber ändert er die Schuldzuweisung: Schicksalskräfte, die über den Menschen stehen, sind die Ursache, nicht einer der Menschen. Die antike Rhetorik kennt auch sonst den Ausweg, statt einer moralischen Wertung sich auf den Willen der Götter zu berufen.[132] Das war billig und besagte real sehr wenig.

Die beschwichtigende Rede des Antonius geht ungebrochen weiter:[133] „Wir müssen mehr die gegenwärtige Lage beachten als das Geschehene. Denn einen Höhepunkt großer Gefahren stellt für uns die Zukunft dar oder (auch schon) die Gegenwart, damit wir nicht in die vorigen inneren Zwistigkeiten zurückfallen und nicht alles ausgetilgt werde, was vom (alten) Adel in unserem Gemeinwesen noch übrig ist.“

Daß man nicht moralisch das Geschehene (den Mord) betrachten müsse, sondern die politische Notwendigkeit der Gegenwart (das paßt sinngemäß zu dem Obigen „ich bete, daß es nützen möge“), ist eine sehr zweifelhafte Bewertung der Mörder und ihrer Tat. Mit dem Bekenntnis zur Eintracht als Vermeidung der bisherigen Bürgerkämpfe[134] stellt sich Antonius freilich ganz auf den Standpunkt des Senats bei dem Beschluß von Amnestie und Versöhnung. Daß die Reste des (alten) Adels bewahrt werden müssen, war unzweifelhaft eine Verbeugung vor der Nobilität (der ja Antonius selbst angehörte[135]).

---

[129] Fortsetzung von App. 2, 605.

[130] παλινῳδῶν.

[131] τῶν δαιμόνων wird man wohl am besten so wiedergeben. Die Verwendung von *daemones* für „Götter“ betont das unpersönliche, schicksalhafte Walten der höheren Mächte.

[132] Cic. Lig. 19. Der Gedanke wird bewußt bis zur Wirkungslosigkeit zugespitzt bei Luc. 1, 128.

[133] App. 2, 606.

[134] Aber war nicht das Attentat auf Caesar ein Rückfall in Bürgerkrieg und Parteiungen gewesen, eine Zerstörung von bestehendem Frieden und Eintracht?

[135] Ebenso der ermordete Caesar!

Diese kurzen Sätze[136] sind das einzige, was man in der Leichenrede als einigermaßen gemäßigt und versöhnlich bezeichnen kann. Aber sehen wir, wie es weitergeht:

„So laßt uns nun diesen geheiligten Mann (τὸν ἱερὸν τόνδε) zu den Seligen (ἐπὶ τοὺς εὐδαίμονας) geleiten und ihm das dem Brauch entsprechende Ehrenlied (ὕμνος) und den Klagegesang (θρῆνος) dazu anstimmen."

Das „Geleiten (προπέμπειν)" bedeutet ganz konkret, den Toten aus dem Leben dieser Welt in die „andere" Welt zu führen. Das ist der konkrete Name für den Ablauf des römischen Begräbnisses (*pompa*), für den prunkenden, langen Zug, und ist nicht eine Floskel. Das Wort „zu den Seligen" kann in der Antike mehrdeutig sein. Es kann ein Euphemismus für „die Toten" sein. In Rom bedeutete es wieder konkret die Verbrennung und ein wenig auch die Deponierung der Asche im Familienbegräbnis, wo der Tote von nun an im Kreis all der früheren Personen seiner Sippe[137] ein irgendwie verklärtes, keinesfalls griechisch-schattenhaftes Leben weiterführte.[138] Zum dritten ist es nicht unmöglich, darunter „die Götter" zu verstehen.

Zu dem Geleit – Feier auf dem Forum, Verbrennung auf dem Scheiterhaufen – gehören musische Darbietungen, die hier als Totenpreis und Totenklage entgegentreten. Sie sind nicht leere Worte für „Reden", sondern sind „Gesänge" (ἐπᾴδοντες). Das gehört in den Bereich der *ludi*. Hier treten Chöre usw. auf, Antonius formuliert dies aber so, daß er von vornherein ein „wir" festlegt, was die Anteilnahme der Zuhörer, hier aber auch seine eigene persönliche Mitwirkung ankündigt.

Die *laudatio funebris* im technischen Sinn war mit den letzten Worten des Antonius zu Ende. Sueton hat völlig recht, wenn er jenes Verlesen als „statt einer *laudatio*" dienen läßt. Was folgt, hat er nicht mehr (bzw. in anderer Form) berichtet. Daraus erst ergibt sich der Schein eines wesentlichen Kontrastes zu Appian.

Nach der Leichenrede tritt die Feier, immer noch auf dem Forum, in eine neue und letzte Phase ein: in den Sang, noch genauer die *ludi*. Wir werden sehen, daß Antonius herkömmliche Elemente in origineller Form aufgriff und durch seine eigenen, ungebrochen weitergehenden Aktionen und Worte eine sinngemäße Verbindung zur vorgesehenen *laudatio* herstellte.

Wir bewegen uns ab jetzt – halten wir das fest – in der Welt des Musischen, ja des Theaterhaften.

Antonius leitet das durch eine eigene Aktion ein, die nicht mehr rhetorisch, sondern „darbietend-spielend" ist:[139] „Nach diesen Worten raffte er wie ein Gottbegeisterter (ἔνθους) sein Gewand empor und gürtete es so, daß er beide Hände frei hatte. Wie auf einer Bühne (!) (σκηνή) trat er an die Bahre (mit Caesars Leichnam) heran" – damit hat er den Bereich des „Redners" auch sichtbar verlassen! – „beugte sich zu ihr nieder und richtete sich wieder empor, besang (ὕμνει!) Caesar zuerst als (oder „wie") einen himmlischen Gott und streckte die Hände empor zu bezeugen, daß (Caesar) ein Gott geworden ist."[140] – Hymnos und Gestik zeigen wieder, daß Antonius in einer nicht mehr rhetorischen Ebene und Form handelt. – „Zugleich nannte er dazu in schnellem Lauf der Stimme[141] Caesars Kriege, Schlachten und Siege, die Völker, die er dem Vaterland unterworfen hatte, die viele Beute, die er (nach Rom) gesandt hatte, und ein jedes ließ er wie ein Wunder (Staunen) erscheinen. Und immer wieder rief er dazu ‚Dieser allein blieb unbesiegt von allen, mit denen er kämpfte.' (2, 608) ‚Du allein' sagte er ‚halfst dem Vaterland, das seit dreihundert Jahren gedemütigt war;[142] denn wilde Stämme – nur sie waren in die Stadt Rom eingedrungen und nur sie hatten sie niedergebrannt –

---

[136] Sie sind keineswegs länger als die bisherigen, aufhetzenden Kommentare des Antonius zu Konsult und Eid.

[137] Wahrscheinlich saßen sie ebenso bei Caesar mit ihren Wachsmasken, halb real und halb gespielt, bei allen Vorgängen vor den Rostren, zogen auch noch mit zur Verbrennung, die ja das eigentliche volle Verschwinden des Toten aus der Welt der Menschen war.

[138] Daher werden ihm Dinge des Lebensbedarfes mit in das Grab gegeben (Marquardt 1886, 1, 365–369).

[139] App. 2, 607.

[140] ἐς πίστιν θεοῦ γενέσεως. Die Fügung ist hart, aber dies scheint mir die beste Interpretation zu sein. Veh (Veh/Will 1989, 190) faßt es als Herkunft von einer Gottheit (= Venus) auf: „wobei er, um seine göttliche Herkunft zu bestätigen, die Arme himmelwärts erhob." Aber gegenüber der Hymne für einen himmlischen Gott ist die bloße Herkunft von Venus eine Antiklimax, und da sie allgemein akzeptiert war, bedurfte sie keiner besonderen πίστις. Das Richtige hat schon Dillenius 1831, 1223: „hob die Hände nach oben, seine Gottwerdung zu beglaubigen". Ebenso bei Bengtson 1977, 83: „und zum Zeichen dafür, daß dieser wirklich ein Gott geworden sei, habe Antonius die Hände gen Himmel emporgereckt"; vgl. Chamoux 1989, 111: „und bezeugte mit zum Himmel gestreckten Händen, daß nun ein neuer Gott geboren war". Ebenso Taeger 1960, 81.

[141] In Gesang oder Singsang, jedenfalls nicht mehr in rhetorischer Form. Die Schnelligkeit macht die Größe der Liste noch eindrucksvoller und vermeidet zugleich die Eintönigkeit. Es scheint sich vor allem um eine Aufzählung gehandelt zu haben, ohne Schmuck der Rede.

[142] Gemeint ist der Galliersturm um 387 v.Chr. Caesars Eroberung Galliens rächte ihn.

hast Du[143] in die Knie gezwungen.'" – Der Preis der Leistungen Caesars für Rom führte schon wieder über in eine Anklage der Mörder, die einen solchen Römer getötet hatten. – (2, 609) „Und noch vieles andere pries er als übermenschlich. Dann veränderte er die Stimme aus der erhöhten Begeisterung zur Klage, er bejammerte und beweinte Caesar als (seinen) Freund, dem Unrecht geschehen war,[144] und schwor, er wolle sein eigenes Leben hingeben als Tausch für Caesars Leben."

Man muß bewundern, wie Antonius es versteht, auf jede Steigerung der Leidenschaft eine neue, noch höhere folgen zu lassen. Und das setzt sich fort. In dem Gedanken, sein Leben eintauschen zu wollen, tritt sublimiert noch einmal das obige Versprechen, er wolle seinen Schwur erfüllen, vor uns.[145]

Dann folgt der nächste Höhepunkt (von dem man hätte meinen können, es sei der höchste und letzte):[146] „Ohne Hemmung (direkt) zur Leidenschaft (πάθος, Pathos) hingerissen, entblößte er Caesars Leichnam, hob dessen Gewand auf einem Speer (Stange) empor und entfaltete es. Es war zerfetzt von den Stichen und purpurgefärbt vom Blut des Imperators. Dabei klagte mit ihm das Volk wie ein Chor aufs schmerzlichste und wurde aus dem Leiden heraus wiederum von Zorn erfüllt."

Hier erfahren wir die vollen Einzelheiten eines Vorganges, der von anderen Quellen besonders gern zitiert wird, allerdings als abschließender Höhepunkt;[147] auch Shakespeare ließ ihn sich nicht entgehen. In der Tat war dieser Effekt des Antonius eines Shakespeares würdig.[148]

Bei Appian hat Antonius die Stelle, an der er sprach, verlassen und agiert nun bei dem Toten. Doch scheint eines noch der Beachtung wert: Wenn die Leiche ganz – und wie es sich gehörte – in dieses Gewand gehüllt gewesen wäre, wie ein Lebender es trug, wäre es schwer, ja unmöglich gewesen, es effektvoll, schnell, als eine besondere Pointe in die Höhe zu heben. Vielmehr muß das Gewand bereits lose auf dem Leichnam gelegen sein, der „Speer" war schon vorbereitet, das Kleid passend an ihm befestigt. Denn eine Verzögerung, Schwierigkeit oder längeres Hantieren, die das plötzliche, jähe, alle überraschende Enthüllen, das Heben und Entfalten behinderten, konnten in dem Spannungsaugenblick extremer Emphase leicht zur Antiklimax, zum Zerreißen der Spannung, ja zur Lächerlichkeit führen.

Auch wurde Caesars Leiche nicht, wie bei Shakespeare, direkt vom Mord und der Kurie her aufs Forum getragen. Einige Tage waren vergangen. Da überrascht es, daß sie mit dem zerfetzten Gewand bekleidet worden war. Caesar war das Recht verliehen worden, eine purpurne Toga zu tragen. War diese beim Mord zerrissen worden, so gab es bei ihm zu Hause noch andere, tadellose Exemplare. Der Schluß liegt auf der Hand, daß die Mordtoga hier wohlüberlegt und absichtlich verwendet wurde, eben um der erschütternden Wirkung dieses schon im voraus geplanten Vorgangs willen.

Das Bett mit Caesars Leiche war also sorgfältig präpariert worden (und dazu kommt im Folgenden noch Weiteres). Caesars Schwiegervater Piso geleitete die Leiche von Caesars Haus (dessen Obsorge ja nun auch er übernommen hatte) auf das Forum.[149] Dieser Piso – der im Senat auch mutig für Caesars Testament und ein ehrenvolles Begräbnis eingetreten war[150] – muß also in die Pläne des Antonius eingeweiht gewesen sein und an den Vorbereitungen mitgewirkt haben; also hat er dessen politische Wendung gegen die Caesarmörder voll unterstützt.

---

[143] Die direkte Anrede an Caesar – der ja jetzt ein Gott ist – bringt noch eine Steigerung der Dramatik.

[144] Eine Anklage gegen die Mörder.

[145] Das griechische ψυχή steht entweder für das lateinische *vita* oder *anima*. – Der obige Gedanke „Caesar zuhilfe kommen zu wollen" erscheint hier wieder, in höchst eindrucksvoller Weise variiert. Solche Details zeigen, wie gut Antonius seine „Reden" vorbereitet hatte und wie wenig sie ein Produkt von momentanem Gefühl waren.

[146] App. 2, 601.

[147] Plut. Brutus 20, 4 und Anton. 14, 7 und Cic. 42, 4 (in Caes. 68, 1 erwähnt er nur den Leichnam mit Verletzungen, doch zeigen seine drei Parallelberichte wohl, welche Überlieferung ihm vorlag). Vgl. Quinst. inst. orat. 6, 1, 31. Nikol. 50 erzählt so, doch verwendet er denselben Effekt nochmals in veränderter Form 97. Dio 44, 35, 4 nennt nur den aufs Forum getragenen Toten, blutig und die Wunden zeigend; doch konnte Dio dieses Motiv nur in dieser Weise verwenden, da er eine breite Rede des Antonius als Ersatz für alle anderen überlieferten Aktionen komponierte. Man wird also besser nicht aus Dio und Plut. Caes. eine eigene Überlieferung konstruieren.

[148] Die Wachsfigur war das nicht, weil sie allzu mediterran war (s.u.). Auch hatte bei Shakespeare Antonius nicht die Zeit, so etwas vorzubereiten.

[149] App. 2, 598 (s.o.).

[150] App. 2, 567–568.

Appian berichtet weiter:[151] „Auf die Worte (des Antonius) hin wurden weitere Klagelieder mit Musik (für Caesar) nach Vätersitte von Chören gesungen und dabei nochmals[152] seine Taten und das, was ihm widerfahren war, erzählt."

Jetzt treten Chöre in Aktion, zwei (oder noch mehr?) auf einander eingeübt. Solche Chöre entsprachen „dem alten Herkommen", zählten also m.E. zu dem Begriff der üblichen *ludi* im Rahmen eines Leichenbegängnisses. Sie waren wohl Professionisten, konnten gemietet werden[153] und waren gewohnt, schnell solche Texte einzustudieren.

Als diese Chöre sangen, da[154] „schien Caesar selbst irgendwo zwischen den Klageliedern zu sprechen, wievielen seiner Feinde er Wohltaten erwiesen habe, nannte ihre Namen, und über seine Mörder sagte er dazu wie in Staunen ‚Auch diesen rettete ich das Leben, die mich töten würden?' Da ertrug das Volk das nicht mehr, hielt es für widersinnig, daß alle die Mörder mit der einzigen Ausnahme des Dec. Brutus der Partei des Pompeius angehört hatten, von Caesar gefangengenommen worden waren und statt einer Bestrafung zu (hohen) Ämtern, zu Statthalterschaften über Provinzen und zu Kommandostellen über Heere (Legionen) befördert worden waren, und dann sich gegen ihn verschworen hatten; und daß Caesar den Dec. Brutus sogar gewürdigt hatte, sein Adoptivsohn[155] zu werden."

Hier wurden in den Gesängen besonders Caesars Großtaten besungen, während Caesars eigene Stimme nun die Mörder direkt anklagte; aber wer durfte ihr das übelnehmen und Antonius beschuldigen? In welcher Form „Caesar" sprach, wird uns noch unten S. 133 beschäftigen.

Aber – man würde es nicht glauben, wäre es nicht ein Faktum – Antonius wußte auch diesem Höhepunkt noch eine weitere, extreme, ja grausige Steigerung zu geben.[156]

„Als sie (= das Volk) sich schon in diesem Zustand befanden und Tätlichkeiten nahe waren, hob jemand über die Bahre ein Abbild Caesars selbst, aus Wachs gefertigt, empor. Denn die Leiche (selbst), die hoch oben auf dem Bette lag, konnte nicht gesehen werden.[157] Ein Mechanismus[158] drehte dieses Abbild nach allen Seiten, und (ihre) dreiundzwanzig[159] Wunden waren sichtbar, über den ganzen Körper hin und auch im Gesicht, in tierischer Wildheit ihm zugefügt."

Das Wachsbild muß angefertigt, der Mechanismus aufgebaut worden sein, und der „jemand" war bereitgestellt worden. Die Bahre (Totenbett) war ausnehmend gut präpariert; das waren enorme – und erfolgreich geheimgehaltene – Vorbereitungen. Von Spontaneität und Improvisation kann keine Rede sein. Piso arbeitete also engstens mit Antonius zusammen, der die ganze Szene bis in die letzten Einzelheiten hinein durchdacht und sorgfältig vorbereitet hatte.[160] Bei Shakespeare ist alles eine plötzliche Situation, eine Serie plötzlicher Einfälle.

Dabei war die Abfolge bei diesem Schauspiel durchaus logisch: das Emporheben des Gewandes hatte Caesars Leiche entblößt, daher konnte jetzt das Bild des nackten Körpers emporsteigen, wachsbleich im Tod, die Wunden natürlich rot eingefärbt. Zuvor hatte schon Caesar „selbst" zwischen den Chören gesprochen, jetzt plötzlich erhob er sich persönlich, wie eine Geistererscheinung, als Toter.

Eines muß unser Erstaunen erregen: wieviel starker und überstarker Mittel Antonius bedurft hatte, das Volk in Raserei zu versetzen. Die Sympathie der Menge war also keineswegs von vornherein so stark, einig und procaesarisch. Auch die Caesarianer im Volk waren schon seit dem 15. März zu keiner Gewalttätigkeit bereit gewesen. Die Position der Attentäter war nicht so schlecht oder gar verzweifelt, wie aus moderner

---

[151] App. 2, 611.

[152] Diesmal sicher nicht als Liste, sondern mit pathetischer, „chorlyrischer" Ausschmückung.

[153] Vgl. Marquardt 1886, 1, 384–385: die Familie (und bei Staatsbegräbnissen Beamte) gibt die Durchführung in „Entreprise"; die *libitinarii* beim Tempel der Libitina machten ein Geschäft daraus, stellten Personal, Utensilien, Wagen, Fackeln usw.

[154] App. 2, 611.

[155] Diese Nachricht ist falsch. Wir haben uns mit ihr schon Anm. 95 beschäftigt. Sie ist ein Mißverständnis, das wohl auf Appian selbst zurückgeht, der diesen starken Effekt hier noch einmal einfügte.

[156] App. 2, 612.

[157] Sie lag nicht vor der Rednertribüne, sondern oben auf ihr, so daß Antonius auch leicht zu ihr hatte treten können und jetzt jeder ihr zerfetztes blutiges Gewand an dem Speer zu sehen vermochte.

[158] Von demselben „jemand" bedient.

[159] Diese Zahl ist auch sonst bezeugt, so z.B. bei Suet. Caes. 82, 2.

[160] Wäre das Volk schon vorher losgebrochen, so wäre die Szene mit der Wachsfigur eben unterblieben, ohne Schaden für die Ganzheit der Aktion.

Sicht manchmal angenommen wird. Darauf hatte die Amnestie und die demonstrative Versöhnung der Caesarianer Antonius und Lepidus mit den Mördern nachdrücklich hingewirkt: die allgemeine Erleichterung, daß nun Friede und Eintracht gesichert seien, war zu groß gewesen. Zum Aufstand ließ sich die Volksmenge erst spät entflammen. Gerade darauf aber hatte Antonius es offensichtlich abgesehen, nicht auf formlose „Trauer", auf untätige „Stimmung". Das hat übrigens auch Shakespeare in genialer Klarsicht erkannt und gezeigt.

Das Vorweisen des zerrissenen, blutigen Gewandes bringen viele Quellen, von der Wachsfigur spricht nur Appian ganz allein. Das ist kein Grund, an der Historizität des Vorgangs zu zweifeln.[161] Dieses Schauspiel war zu wild und erschreckend, zu absurd und extrem, ja zu abstoßend und peinlich, als daß man es ohne besondere Gründe berichten konnte. Das tat nur Appians Quelle, und wir lernen sie dabei als sehr eigenwillig, spröde und rücksichtslos kennen (Weiteres unten S. 143f.).

Der ganze Vorgang berührt uns sehr seltsam. Man kann es ein wenig verstehen, wenn Drumann sagt, daß der Körper Caesars „jetzt nach kalter Berechnung zu einem Gaukelspiele diente und dadurch mehr noch entehrt wurde als durch ein Grab in der Tiber".[162] Mit der verächtlichen, strafenden Bezeichnung „Gaukelspiel" trifft er das Richtige, und den Abscheu vor der kalten Berechnung angesichts eines Theaters mit einem menschlichen Leib fühlen auch wir. Der zweite Teil des Satzes ist aber modern und nicht antik gedacht: jeder Römer dieser Zeit hätte das Schleifen an einem Haken, ohne Begräbnis, für weit schlimmer gehalten.

Die meisterhafte Schauspielerei des Redners der *laudatio* und diese Bestattung mit ihren grellen Theatereffekten war zweifellos Caesars unwürdig; würdig aber des Antonius.

Das Emporheben der tragisch entstellten Toga reicht für unser Empfinden schon dicht an die Grenze des guten Geschmacks, aber das bleiche, geisterhafte Wachsbild, das nackt durch einen Mechanismus emporgehoben und nach allen Seiten gedreht wird, scheint uns völlig unerträglich. Doch müssen wir bedenken, daß das nicht nördlich der Alpen und in der Jetztzeit geschah, sondern im antiken Mediterraneum. Dort war für die breite Masse des Volkes und der Soldaten (Veteranen) – und auf diese war es abgesehen – eine solche handgreifliche, überdeutliche Super-Pathetik unmittelbar verständlich.

Und noch eines ist zur Bewertung heranzuziehen: Die Verlesung von Konsult und Eid war die – kommentierte – *laudatio funebris*[163]; an diese schloß sich, ebenfalls wie ein kurzer Kommentar, der momentane Rückzieher des Antonius an. Damit war m.E. die Rede vollendet; als Antonius seinen Platz verließ und zur Bahre trat, begann ein neuer Abschnitt der Leichenfeier, das, was wir – mit Sueton! – als die *ludi* bezeichnen dürfen. Hymnen und Klage des Antonius, die Chöre, das Erklingen der eigenen Stimme Caesars und die Erhebung der Unglückstoga gehörten ganz offen – und für Römer verständlich – zum Bereich des Spieles, ja des Theaters (unter Mitwirkung kostümierter Schauspieler!), und da fügt sich der bewegliche Wachsleib doch ein wenig leichter ein: nicht nüchterne Fakten, sondern theatralische Wirklichkeit mit allen Wirkmitteln des Theaters. Wir werden unten S. 133 noch darauf zurückkommen.

Falls Shakespeare wirklich Appian kannte, so ist doch zu verstehen, daß er aus Geschmacksgründen und wegen der ganzen Anlage seiner Handlung die Wachsfigur keinesfalls brauchen konnte.

Zurück zum Bericht Appians. Als Caesars „Leib" mit seinen blutigen Wunden sich erhob, da[164] „zeigte sich dieser Anblick dem Volk als der bejammernswerteste, es ertrug das nicht mehr. Sie schrien vor Leid laut auf, machten sich bereit und brannten das Senatsgebäude, in dem Caesar getötet worden war, nieder. Sie

---

[161] DG Bd. 1, 74 folgen Appians Bericht. Die meisten Historiker gehen schweigend über das Wachsbild hinweg. Alföldi 1953, 65 meldet massive Zweifel an: „dies ist möglich, aber nicht sicher; er zeigte eher nur das blutige Kleid …" Gotter 1996 hält die Frage nur für einer Anmerkung wert: 27 Anm. 113 „Ob tatsächlich ein Wachsbild von Caesar und seinen Wunden hochgehalten wurde …, muß dahingestellt bleiben." Marquardt 1886 spricht ausführlich über solche Abbildungen und auch ihre Rolle bei späteren Kaiserbegräbnissen schon seit Augustus (Bd. 1, 354 mit Anm. 7; 354–355). Teilweise unter Marquardts Einfluß steht Weinstock 1971 mit wechselnden Interpretationsversuchen: Caesars Leiche „was hidden inside [sc. the couch] and represented outside by an image of wax" (350); das Vorzeigen des Gewandes und des Wachsbildes wäre eine Wiederholung, „both having the same function. We cannot choose between the two items" (354); zuletzt greift er zurück auf die nicht sichtbare Leiche: denn „its function was to represent Caesar and not his wounds, nor was it provided with a mechanical device so that it could be turned round" (361). Weinstock entfernt also aus Appians Bericht alles Anstößige und Besondere.

[162] DG Bd. 1, 73.

[163] Wörtlich genau so, wie es Sueton sagt.

[164] App. 2, 613.

suchten hin und her laufend nach den Caesarmördern, die schon lange geflohen waren. So sehr rasten sie vor Zorn und Schmerz, daß sie den Volkstribunen Cinna wegen der Namensgleichheit mit dem Praetor Cinna … wie wilde Tiere zerrissen, und kein Teil mehr von ihm konnte für ein Begräbnis gefunden werden."

Die Entzündung der Kurie (in der Theateranlage des Pompeius) war offenbar nur geplant,[165] ihre Realisierung ist einer der Fehler Appians. Hingegen ist sowohl die Suche nach den Caesarmördern als auch deren Entkommen bemerkenswert. Als diese Männer – auch Brutus – mit Entsetzen sahen, welchen ganz unerwarteten Kurs Antonius nahm, fürchteten sie mit Recht für ihr Leben und suchten unauffällig das Weite. Sie rüsteten ihre Dienerschaft und verbarrikadierten ihre Häuser. Die Volksmenge hatte ihre Flucht nicht gesehen; ein Teil griff ihre Häuser an (das konnte geschehen, auch wenn jene nicht schon darin waren, s.u.), andere suchten sie (da sie irgendwann geflohen waren) auf dem Forum und zogen brüllend in den Straßen Roms umher, ob sie ihrer etwa noch habhaft werden konnten. Das war Cinnas Verhängnis.

Die Teilnahme vieler (aller?) senatorischer Caesarmörder bei der *laudatio funebris*, die wir oben vermuteten, ist also bezeugt.

Appians Schilderung der Exzesse geht weiter:[166] „Sie (= die Volksmenge) trugen Feuer zu den Häusern der anderen,[167] jene aber wehrten sie mit Kraft ab, auch die Nachbarn flehten,[168] und so standen sie (= die Menge) von der Brandstiftung ab, drohten aber, am nächsten Tag mit Waffen anzugreifen."

Hierauf[169] „flohen die Mörder heimlich aus Rom". Das ist so gut wie sicher falsch, vielleicht eine chronologische Vergröberung durch Appian selbst. Die Bemerkung stört auch eher unharmonisch den mitreißenden Fluß der Erzählung:

„Das Volk aber kehrte zurück zu Caesars Bahre, trug sie auf das Kapitol, um sie in dem Heiligtum (sc. des Juppiter Optimus Maximus) in frommer Weise zu verbrennen und (Caesar) unter die Götter zu versetzen."

Doch[170] „die Priester hinderten sie daran, sie (= die Menge) brachten (stellten) die Bahre wieder auf das Forum … sie häuften Holzgegenstände und Bänke auf – viel davon war auf dem Forum (= Marktplatz) da – und was sonst in dieser Art zur Hand war."

Die Absicht, Caesar auf dem Kapitol „zu bestatten", scheint historisch zu sein.[171] Daran glaubt z.B. auch Alföldi,[172] der aber der Meinung ist, nicht das Kultpersonal, sondern „nur die militärischen Bereitschaften des Antonius" konnten sie davon abhalten. Auch Butler/Cary[173] pflichten Appian bei, hüllen aber eine wichtige Einzelheit in eine distanzierte Zustimmung: „The body seems actually to have been moved from the Forum, but carried back thither".

Ein solches Hin- und Her-Tragen der Leiche auf ihrem Bett leuchtet, auch wenn es antik behauptet wird, nicht ein. Es ist nicht nur umständlich, sondern es hätte auch zu lange gedauert. Was tat das Volk einstweilen auf dem Forum? Und wie hätte Antonius diese Zeit verbringen sollen? Hätte er starr dieser illegalen Aktion zusehen und völlig passiv warten sollen, bis die Leiche wieder auf dem Forum auftauchte? Wurde die Leiche noch dazu nacheinander auf das Kapitol und zur Kurie des Pompeius getragen? Denn auch letzteres wurde erwogen.

Mir scheinen die antiken Berichte (die ja mit Ausnahme Ciceros nicht zeitgenössisch sind, sondern aus älteren Quellen schöpfen) in diesen Punkten manches zu vergröbern und auch mißzuverstehen. Das viel Wahrscheinlichere ist, daß eine Gruppe des Volkes vom Forum hinaus auf das Kapitol lief, um – natürlich auf eigene Faust, ohne Absprache innerhalb der Anwesenden – diese Möglichkeit zu betreiben. Es genügten durchaus die Priester, um sie davon abzuhalten. Sollte „das Volk" auf das Kapitol gezogen sein, „das Volk" dann den Scheiterhaufen auf dem Forum errichtet haben, „das Volk" durch die Straßen gezogen sein, „das Volk" die Häuser der Mörder angegriffen haben? Gewiß, stets war „das Volk" nach antiker und moderner

---

[165] Die Parallele zu Clodius – vor nur acht Jahren – ist manifest und erklärt vielleicht die effektvolle Vergröberung bei Appian.
[166] App. 2, 614.
[167] Natürlich der Caesarmörder. „Andere" sind sie, da man Cinna bereits bestraft zu haben wähnte.
[168] Nicht für die Mörder, sondern weil sie mit Recht ein Übergreifen der Flammen auf ihre eigenen Häuser fürchteten.
[169] App. 2, 615.
[170] App. 2, 616.
[171] Suet. Caes. 84, 3; Dio 44, 50, 2.
[172] Alföldi 1953, 67. Diese Annahme kann sich auf Dio 44, 50, 2 stützen.
[173] Butler/Cary 1927, 153.

Redeweise aktiv, aber geteilt in Gruppen. Vieles dürfte synchron gewesen sein. Aufgebrachte Männer häuften den Holzstoß auf dem Forum auf, andere zogen mit ihrem besonderen Plan auf das Kapitol, vielleicht wieder andere zur Kurie des Pompeius. Es heißt, daß die, die die Häuser der Attentäter angriffen, das mit Bränden versuchten, die sie aus dem brennenden Scheiterhaufen gerissen hatten. Das dürfte historisch sein und geschah dann gleich nach der Entzündung des Feuers. Ebenso scheint, parallel dazu, zur selben Zeit das Haus des Bellienus gestürmt und angezündet worden zu sein (s.u.). Hingegen werden die rabiaten Haufen, die auf dem Forum und in Roms Straßen nach den entflohenen Mördern suchten, damit nicht gewartet haben, bis das Holz aufgehäuft war und dann entzündet wurde: sie wollten natürlich sogleich zugreifen. Die Mörder waren ja erst vor einiger Zeit vom Forum entflohen.

Der Holzstoß wurde aufgehäuft, Appian fährt fort: „Sie warfen die sehr kostbare Ausstattung der Pompa darauf, einige legten auch von sich selbst aus ihre eigenen Kränze (= militärische Orden) und viele Ehrenzeichen (= militärische Auszeichnungen wie *phalerae* u.ä.) dazu, dann entzündeten sie (das Ganze). Und die Nacht hindurch blieb das Volk geschlossen bei dem Scheiterhaufen. Dort wurde der erste Altar für Caesar errichtet, jetzt aber steht der Tempel Caesars, der der Apotheose gewürdigt wurde, an dieser Stelle."

Hinzuweisen ist auf die Nennung der kostbaren Ausstattung der Pompa. Appian ist ein wesentliches, vielleicht das einzige Zeugnis dafür, daß – wie es ja zu erwarten war – der Aufzug, der auf das Forum gekommen war, nicht nur aus dem Totenbett bestand, sondern die übliche Größe und Pracht solcher Züge hatte.

Mit der Nennung des Tempels auf Grund der endgültigen Apotheose im Jahr 42 v.Chr. hat Appian den richtigen Anschluß gefunden, um zur Nennung von Caesars Adoptivsohn (Octavius – Octavianus – Caesar – Augustus) überzugehen.[174]

Dieser Tempel des Divus Julius steht heute noch in seinen Fundamenten auf dem Forum, vor seinem Podium wurde der Rest eines zugehörigen runden Altares gefunden.

Der „erste" Altar wurde noch im Jahre 44 v.Chr. vom falschen Marius errichtet, dann aber zerstört.[175]

Appians Bericht von Caesars Leichenbegängnis bricht hier endgültig ab, wobei der Übergang von dem seltsamen Treiben des Antonius und der Furie des entfesselten Volkes hin zu würdevollen, weihevollen Opfergaben und des Volkes stiller Trauer nicht schlecht gelungen ist. Die Nennung des späteren Tempels läßt keinen Zweifel daran, daß bei Appian der Abschluß des Staatsbegräbnisses Caesars und die zeremonielle Verbrennung der Leiche auf dem Forum spielten, wo Antonius gesprochen hatte.

12. ÜBERBLICK; NOCH EINMAL DAS MARSFELD

Heben wir drei Tatsachen heraus.

Zum ersten: In Appians sehr detailreichem Bericht ist nirgends die Rede davon, daß auf dem Forum ein Scheiterhaufen vorbereitet war. Das gilt auch von allen anderen Autoren,[176] mit der halben und wirren Ausnahme Suetons.[177] Viele stimmen mit Appian darin überein, daß der Holzstoß (aus geraubten Bänken usw.) eine vom Volk geschaffene Improvisation war, keiner erzählt das Gegenteil.

Zum zweiten: Sehr viele Autoren sprechen davon, daß das Volk die auf den Rostren ausgestellte Leiche gewaltsam nahm, raubte und sie auf den improvisierten *rogus* warf.[178] Immer wieder hören wir, daß dabei das Volk ihn verbrannte, nie daß Antonius ihn auf diesen Holzstoß legen ließ.

Zum dritten: Die Autoren lassen, so wie Appian, Caesars Leichenbegängnis mit der Szene auf dem Forum und der dortigen Verbrennung enden.[179] Kein einziger erzählt darüber hinaus.

Daß auf dem Forum kein Scheiterhaufen vorbereitet war, versteht sich von selbst, denn so etwas war durch nichts zu rechtfertigen, niemand konnte es erlauben. Es war eine Ungeheuerlichkeit, die sonst nur bei Clodius geschehen war, eben von seiten des untersten und organisierten Pöbels, und es hatte als ein Akt der

[174] App. 2, 617.

[175] Auf diese diffizile Materie kann erst im Buch eingegangen werden.

[176] Plut. Caes. 68, 1 und Brut. 20, 5 und Ant. 14, 8; vgl. Suet. Caes. 84, 3.

[177] Und selbst Sueton, der von einem Scheiterhaufen spricht, läßt dann das Volk noch seine Holzstücke oben daraufwerfen – eine typische, widersprüchliche Mischversion.

[178] Dio 44, 50, 2 (ἁρπάσαντες); Oros. 6, 17, 3 (*corpus eius raptum*); Liv. per. 116; Plut. Caes. 68, 1 und Brut. 20, 6 und Ant. 14, 8; Nikol. 50; Tac. ann. 1, 8, 5; vgl. App. 3, 1 (ὑπὸ τοῦ δήμου τέθαπτο). In diese Richtung spricht auch Cic. Phil. 2, 90–91.

[179] Dio 44, 50, 2; Liv. per. 116; Suet. Caes. 84–85; Plut. Caes 68, 1 und Brut. 20, 4–11.

völligen Anarchie gegolten, der für die Rettung der staatlichen Ordnung und Sicherheit zum alleinigen Konsulat des Pompeius (statt der angestrebten Dictatur) geführt hatte.

Wir sind von Shakespeare her gewöhnt, daß der Tumult mit dem improvisierten Holzstoß den Wünschen des Antonius entsprochen habe.[180] Aber angesichts der römischen Realität muß gefragt werden, ob das überhaupt im Sinne des Antonius sein konnte. Er war es, der den Sturm entfesselt hatte, daher fiel das furchtbare Sakrileg der Verbrennung auf dem Forum und deren Voraussetzung, der tumultuarische Zusammenbruch der Ordnung, ganz in seine Verantwortung. Wir sehen aber aus seinem Verhalten in den ersten Tagen und Wochen nach Caesars Ermordung, daß er keineswegs als extremer Caesarianer auftreten wollte, vielmehr keinen Bruch mit dem Senat wollte.[181] Nicht umsonst bemühte sich Cicero[182] einige Zeit danach, die Schuld für diesen Ausbruch von Banden clodianischen Gepräges ganz Antonius zuzuschreiben.[183]

Antonius konnte keine Leichenfeier beginnen, ohne für einen ordnungsgemäßen Scheiterhaufen zu sorgen. Offenbar hatte der Senat, als er ein Staatsbegräbnis beschloß und ihm als dem Konsul die Leichenrede übertrug, auch gleich die ganze Ausrichtung der umfangreichen Feier ihm in die Hand gelegt.[184] Wem sonst? Bei einem Staatsbegräbnis konnte dieser jetzt offizielle Vorgang nicht mehr, wie sonst, der Familie privat überlassen bleiben.[185]

Wo hatte Antonius also die Verbrennung vorbereitet? An dem ehrenvollsten Ort, der – nur auf einen Senatsbeschluß hin – möglich war: auf dem Marsfeld (so wie bei Sulla und bei Julia, s.o. S. 115). Denn für die Kenntnis des Platzes, an dem ein Scheiterhaufen schon gestanden sein mußte, tritt Sueton, von Livius voll bestätigt, ein.[186]

Wenn aber auf dem Marsfeld schon der ordnungsgemäße, schön geschlichtete, vom Senat eigens erlaubte Scheiterhaufen stand (am Vortag oder des Morgens sorgfältig hergerichtet), so kommt man kaum um die Schlußfolgerung herum, daß er auch benützt werden sollte. So entsprach es ja der festen Sitte bei Begräbnissen hochadeliger Männer: vom eigenen Haus aus ging der Zug der feierlichen Pompa zum Forum, dort wurde die *laudatio funebris* gehalten, dann wurde die Leiche zum Verbrennungsplatz weitergetragen (s.o. S. 109f.).

Daraus ergibt sich wohl, daß die frevelhafte, in jedem Fall unerlaubte und von einer tobenden Menge in wilder Unordnung gewaltsam durchgeführte Verbrennung auf dem Forum nicht im Willen des Antonius gelegen war, daß er davon überrascht wurde; sie war auch politisch für seinen Ruf (der Konsul sollte Ordnung garantieren) schädlich. Er hatte viel Mühe aufwenden müssen, bis das Volk in vollen Zorn geriet (s.o. S. 124); dann aber war ihm das nur allzu gut gelungen, und der entfesselte Tumult war seiner Kontrolle zeitweise entglitten.

---

[180] Und bei Shakespeare wurde der Ermordete aus der Kurie direkt aufs Forum getragen, so daß sich die Frage einer vorbereiteten Verbrennung gar nicht stellte.

[181] Der Senat bestand zu einem großen Teil aus Männern, die Caesar in ihn aufgenommen hatte, gerade auch aus den Reihen seiner ehemaligen Soldaten (Centurionen). Auch ihnen konnte eine hemmungslose Pöbelherrschaft keineswegs gefallen, am wenigsten denen, die bisher in den Begriffen strenger Legionsdisziplin gelebt hatten.

[182] Es war keine Selbstverständlichkeit, die er nur aufzurufen und vor Augen zu stellen brauchte, sondern es bedurfte eines auch rhetorischen Engagements.

[183] Cic. Phil. 2, 90–91; 3, 30; ad Att. 14, 10, 1. – Zur Beschreibung der caesarianischen Volksmenge als gesetzlosen, verbrecherischen Volkshaufens in der Art des Clodius siehe beim Auftreten des falschen Marius Cic. Phil. 1, 5 und 30; ad Att. 12, 1, 1.

[184] Nikolaos 48 berichtet, Caesar habe testamentarisch die Organisation seiner Nichte Atia übertragen. Das erstaunt, weil es leicht als ein Affront gegen seine Gattin Calpurnia und seinen Schwiegervater Piso aufgefaßt werden konnte. Doch wie immer es sich mit dieser Nachricht verhält, ein solcher Auftrag wäre durch den – vor Eröffnung des Testaments erfolgten – Senatsbeschluß einer staatlichen Leichenfeier suspendiert worden.

[185] Marquardt 1886, 1, 350.

[186] Suet. Caes. 84, 1; Liv. per. 116. Die geplante Verbrennung auf dem Marsfeld wird modern eher selten genannt: DG Bd. 1, 73; Alföldi 1953, 66; Weinstock 1971, 350; vgl. Butler/Cary 1927, 151; Pelling 1988, 154. Sehr vorsichtig äußert sich Gotter 1996, 26: eine Verbrennung auf dem Marsfeld war „ursprünglich … wohl vorgesehen“. Doch wird auch bei ihnen die geplante Verbrennung nicht vollzogen und die Ereignisse enden auf dem Forum. Ebenso Holmes 1923, 348; Delogu 1945, 60–61.

13. ANTONIUS GEGEN DIE CAESARMÖRDER

Wozu hatte Antonius den Volkszorn überhaupt entfachen wollen? Die Antwort liegt auf der Hand und wird auch von den Quellen gestützt:[187] er sollte sich gegen die Täter,[188] die Schuldigen, die Verbrecher richten, die den *parens patriae* trotz seiner *clementia* ihnen gegenüber und wider den von ihnen beschlossenen und geleisteten Eid grausam umgebracht hatten. Überblickt man die Leichenrede als Ganzes, so war sie für die Caesarfeinde im Senat sehr negativ, ihre schärfste Spitze aber richtete sich direkt gegen die Caesarmörder: der Eid, die sie anklagende Stimme „Caesars", das zerfetzte, blutige Gewand, die Wachsfigur mit unmenschlich zugefügten Wunden.

Die Caesarmörder hatten in der Tat durch die Ereignisse und Senatsbeschlüsse der Tage seit dem 15. März zwar nicht die von ihnen erträumte Politik erreicht, wohl aber eine gewichtige Position gewonnen: Amnestie; betonte öffentliche Versöhnung der höchsten Caesarianer mit den wichtigsten Attentätern; sie konnten ihre Stimme im Senat mutig, frei und klar erheben, zum Teil setzten erst sie die caesarfreundlichen Beschlüsse durch, bestimmten also auch den Kurs des Senats mit.[189] Das Volk hatte ihnen nicht zugejubelt, hatte aber auch nicht gegen sie Partei ergriffen, Brutus war hoch geachtet bei der Menge; das zeigte sich aufs deutlichste daran, daß Antonius – wie er auch vorausgesehen hatte – vieler und stärkster Mittel bedurfte, um in seiner „Leichenrede" Brutus, Cassius und ihre Männer verhaßt zu machen. Das stellte sich als sehr schwierig heraus.

Vor allem: die Attentäter waren die einzigen entschlossenen, kräftigen und wichtigen Caesarfeinde in Rom, z.T. in sehr einflußreichen Positionen (Praetoren). Mit Cicero rechnete Antonius – damals zu Recht – nicht. Solange die Mörder mit dem Heldennimbus an der Politik teilnahmen, hatte die optimatische Gruppe hochangesehene und mit Durchsetzungskraft begabte Anführer. Diese Gruppe wurde durch den Sturz der Mörder hilflos gemacht (und erlebte selber ihre Hilflosigkeit), und der ganze Senat hatte keinen gewichtigen Lenker[190] als nur mehr den Konsul Antonius.[191] Senat und Volk waren gänzlich auf ihn angewiesen, und genau das war das Ziel des Antonius. Die Senatoren aller politischen Richtungen und Färbungen mußten ihm dankbar sein, wenn er weiterhin, so wie unmittelbar nach dem Mord, eine Politik der Versöhnung[192] und Integration versuchte, indem er sich selbst als die führende und jetzt einzige Integrationsfigur der römischen Politik und des inneren Friedens, ja der Eintracht[193] etablierte. Das war zumindest vorderhand seine Politik. Sie war vernünftig und er verfolgte sie skrupellos.[194]

---

[187] Plut. Ant. 14, 5; vgl. Plut. Brut. 20, 2. Auch wird der seelische Schock der Attentäter nach der Leichenfeier (Sturm auf ihre Häuser und Schicksal des Cinna) als Grund für ihr Verlassen Roms betont (Plut. Caes. 68, 7 und Brut. 21, 1 und Ant. 15, 1 und Cic. 42, 5; vgl. App. 2, 615).

[188] DG Bd. 1, 75: die Absicht des Antonius war, „sie sollten sterben oder fliehen, das war der Zweck der Feier". DG Bd. 4, 34 Antonius zeigte ihnen, „daß er sie in Rom nicht dulden werde". Vgl. Gotter 1996, 28. Syme 1956, 98 bezweifelt eine negative Absicht des Antonius.

[189] Cassius sprach, und zwar mit Kraft (Plut. Brut. 20, 1 ἰσχυρῶς), gegen Caesars Ehrenbegräbnis. Den Ausschlag gab dann nicht etwa ein Wort des Antonius, sondern die Stellungnahme des Brutus.

[190] Antonius profilierte sich auch als solcher, indem er bald nach der Leichenfeier im Senat die Abschaffung der Dictatur beantragte, von den Senatoren bejubelt.

[191] Der zweite jetzige Konsul, Dolabella, war ein Mittelding aus Unfähigkeit, jäher, übertriebener Aktion, Geltungssucht und Grausamkeit, wie sich an seinem Vorgehen gegen die Menschen, die am Altar Caesars auf dem Forum beteten, zeigte. Gelegentlich versuchte er so, sich gegen Antonius zu profilieren, war aber in keiner Weise dafür geeignet.

[192] Viele zeitgenössische Politiker hatten pragmatisches Verständnis dafür, wenn er die Extremisten einer einzigen, klaren und entschlossenen Richtung, die Caesarmörder, ausmerzte. Das konnte als Schaffung und Erhaltung eines Gleichgewichts beschönigt werden. Es gibt Anzeichen dafür, daß sogar Brutus und Cassius, die unmittelbar Betroffenen, ein gewisses Einsehen mit einer solchen politischen Praxis hatten.

[193] Er zeigte in diesen Tagen immer wieder, kein Extremist zu sein. Vgl. o. Anm. 181. Er zeigte sich in keiner Weise als strenger und eindeutiger Caesarianer.

[194] So beantragte er kurz nachher im Senat die Abschaffung der Dictatur. Das war eine Verbeugung vor den Republikanern (ungefährlich, da Brutus und Cassius beseitigt waren, die einen solchen „Umschwung" hätten ausnützen können), noch mehr aber bezeugte Antonius damit, daß er durchaus kein bloßer Caesarianer war. Als der falsche Marius den Altar an der Stelle des Scheiterhaufens auf dem Forum errichtete und einen politischen Kult Caesars dort aufbaute, Kern einer mächtigen Zusammenrottung, ließ er ihn kurzerhand, ohne Gerichtsurteil töten. Aber den Altar respektierte er. Dolabella zerstörte dann den Altar und die politische Taktik seiner Kollegen. Antonius hatte zielbewußt den einzigen Konkurrenten in dem Streben nach Gunst und Führerschaft im Volk beseitigt; auf die jetzt ungefährlichen Verehrer Caesars nahm er aber Rücksicht.

Es scheint festzustehen, daß Brutus und Cassius nicht sofort, sondern erst nach einiger Zeit Rom verließen.[195] Aber soviel wir sehen, kamen sie nie mehr in den Senat, zumindest ergriffen sie dort nicht das Wort. Als sie schon außerhalb der Stadt, aber noch in Italien weilten, verlangten beide in einem Brief von Antonius (!) eine Art Garantie für ihre Sicherheit, wenn sie Rom beträten.[196] Vor allem fürchteten sie die Veteranen. Als Brutus als *praetor urbanus* im Monat Juli die *ludi Apollinares* veranstaltete, investierte er viel Geld in eine prächtige Ausstattung, wagte aber nicht, persönlich bei der Veranstaltung zu erscheinen.[197] Was seine Großzügigkeit ihm auch an momentanen Sympathien beim Volk vielleicht einbrachte, ohne seine persönliche Anwesenheit blieb das gestalt- und nutzlos.

Es ist erstaunlich, wie schwach und unbeholfen die Führer der „Verschworenen" seit der Leichenfeier für Caesar agierten. Eher erwarteten sie noch von Antonius etwas, statt durch eigenes Auftreten danach zu greifen. Standen sie so sehr unter dem Schock? Begannen sie schon daran zu denken, daß nur eine von ihnen geführte Heeresmacht noch mit Gewalt eine Wendung in Roms Geschick bringen konnte? Wollten sie deswegen ihr Leben, das für Notwendigeres unentbehrlich war, nicht leichtfertig gefährden?

14. SUETON

Mit der Erkenntnis der zwei konkurrierenden Plätze des Geschehens, Forum und Marsfeld, können wir uns der Überlieferung bei Sueton zuwenden. Dabei zeigt sich sehr schnell, daß in ihr beide Stätten in einer Mischversion zusammengefaßt sind, die voll von latenten Widersprüchen und kein Ruhmesblatt für die Wissenschaftlichkeit des Biographen ist.

Eine seiner Quellen erzählte offenbar in selbständiger, aber enger Parallele zum Gewährsmann Appians, die andere zeigt auch einen sehr guten, aber nüchternen und ganz abweichenden Autor, der seine Spuren nur bei Sueton und Livius hinterlassen hat, aber von Ciceros Äußerungen unerwartet nachdrücklich bestätigt wird. Seine Geschehnisse[198] spiegeln sich, seltsam genug, sogar in Appians Bericht wider.

Sueton erzählt natürlich ausführlich die Ermordung Caesars.[199] Er übergeht dann die Besetzung des Kapitols durch die Attentäter und die öffentliche Versöhnung des Antonius und Lepidus mit ihnen, denn er schreibt keine römische Geschichte, sondern eine Biographie Caesars. Zur Biographie gehörten – nach römischen Begriffen und in politischem Gewicht[200] – auch Testament und Bestattung.

So hören wir, daß Piso, Caesars Schwiegervater, verlangte, daß das Testament des Toten geöffnet (also als gültig anerkannt und bekanntgemacht) werde.[201] Das geht im Kern völlig mit Appian (der viel breiter berichtet) zusammen. Die Öffnung und Verlesung geschah im Haus des Konsuls Antonius,[202] also offiziös und in Gegenwart vieler und gewichtiger Zeugen (s.o. S. 116). Das Testament war bei der Virgo Vestalis Maxima deponiert worden.[203] Sueton referiert ausführlich den Inhalt des Testamentes[204] – er war in der Tat wichtig genug –, auch die Schenkungen an das Volk. Den dadurch beginnenden Stimmungsumschwung beim Volk erwähnt er nicht eigens.

„Als das Begräbnis angesagt war":[205] das geht wohl auf die Festsetzung des Termins, doch dürfen wir darin auch die übliche öffentliche Verkündigung durch einen Herold (oder mehrere in den Teilen der Stadt?)

---

[195] Siehe die eingehenden Erörterungen Drumanns (DG Bd. 1, 97–98) und Groebes (ebd. 420); DG Bd. 2, 104. Vgl. Syme 1956, 99; Pelling 1988, 155; Gotter 1996, 29.

[196] Cic. ad fam. 11, 2, 2.

[197] DG Bd. 2, 105; Bd. 4, 34; Bd. 6, 294; Wistrand 1981, 20.

[198] Es war wohl eher die ihm zugrundeliegende historische Faktizität und nicht sein Geschichtswerk, die bei Appian ihr hintergründiges Echo hinterlassen hat.

[199] Suet. Caes. 82, 1–3.

[200] Das Testament mit den Schenkungen und der Adoption war die letzte, zugleich auch eine der größten Taten Caesars, mit der er noch nach seinem Tod durch persönliches Eingreifen die Gegner vernichtend traf.

[201] Suet. Caes. 83, 1.

[202] Appian geht über Ort und Umstände einfach hinweg, ob nun aus eigenem Beschluß oder (dafür sprechen Parallelberichte) weil schon seine Vorlage so erzählte.

[203] Appian scheint eher zu sagen, daß es Piso anvertraut gewesen sei. Doch kann dies eine mißverständliche Vergröberung durch Appian selbst sein.

[204] Suet. Caes. 83, 2.

[205] Suet. Caes. 84, 1 *funere indicto*.

erkennen.[206] „Da wurde auf dem Marsfeld der Scheiterhaufen errichtet, nahe dem Grabhügel der Julia“[207] (Caesars Tochter). Davon ist bei Appian keine Rede, und das entspricht ganz der Tatsache, daß Appians Quelle das Leichenbegängnis auf dem Forum abschließt und das Marsfeld überhaupt ignoriert.

„Und auf (vor) den Rostren (also auf dem Forum) wurde ein vergoldetes Tempelbild als Modell des Tempels der Venus Genetrix aufgestellt“[208] (das war eine exquisite, gut erdachte, zusätzliche Ehrung: den Tempel der Stammmutter seines Geschlechtes hatte Caesar selbst als Mittelpunkt seines neuen Forum Julium errichten lassen) „und darin war ein Lager ausgebreitet, aus Elfenbein mit Gold und Purpur,[209] und zu dessen Häupten stand ein Siegeszeichen, auf dem das Kleid, in dem er ermordet worden war, hing.“

Dieser ganze Tempel mit allem Drum und Dran ist ein *hapax legomenon*, das sonst nirgends auch nur im geringsten erwähnt wird. Elfenbein, Gold, Purpur, das entsprach der Caesar zu Lebzeiten verliehenen Amtstracht, auch ein *tropaeum* paßte für den Sieger, so wie die Gemahnung an die julische Stammmutter Venus. Aber es war ein ganz ungewöhnliches, anspruchsvolles Arrangement, in das natürlich Caesars Leiche hineingeschoben werden sollte. Da fällt es ins Gewicht, daß Appians detailfroher, effektreicher Bericht mit keinem Wort solch ein Gehäuse erwähnt (und auch kein anderer Autor). Und das konnte auch nicht anders sein; denn selbst wenn dem „Tempel“ Dach und Cellawände fehlten, war es kaum möglich, daß sich aus ihm ein nacktes Wachsbild Caesars erhob. Und das von Anbeginn an sichtbare Todeskleid (das doch erst als ein eigenes Wirkungsmittel im Voranschreiten der Rede die volle Kraft hatte) konnte kaum von einem Siegeszeichen aus, an dem es befestigt war, mit einem Speer erhoben und ausgebreitet werden. Und paßte das Gewand des Todes zu einem *tropaeum*, zu einem Siegeszeichen?

Die Versionen Appians und Suetons sind unvereinbar, wir müssen uns zwischen ihnen entscheiden. Der auch sonst überlieferte Ablauf der Rede (das Ausbreiten der Toga wird fast allgemein erzählt) entscheidet für Appian. Aber wer sollte einen so genau und sinnreich geschilderten Tempel erfinden? Wenn in ihm ein historisches Faktum steckt, so gehört er zu dem *rogus* auf dem Marsfeld. Und dort paßt er hin, in ihn konnte Caesars Leiche zur Verbrennung geschoben werden. Suetons Bericht verweilt in diesem Text beim Marsfeld: dort der Scheiterhaufen, dorthin wurden die Gaben des Volkes gebracht (s.u.), und zwischen beidem wird der Tempel genannt und geschildert. Die Worte *pro rostris* hat offenbar erst Sueton, auf Grund des hybrid vereinten Bildes, das er sich gemacht hatte, eingeschoben.

Übrigens fällt, obwohl Sueton *pro rostris* sagt, auch hier kein Wort von einem Holzstoß auf dem Forum, so wie bei allen Autoren. Der Tempel wäre auf oder vor den Rostren einsam für sich als bloße Sonderbarkeit gestanden.

Verlegen wir ihn zu Recht auf den *rogus* auf dem Marsfeld, so hat er Aussagekraft und sinnfällige Pracht. Antonius – und Piso, und vielleicht noch weitere Freunde (wie etwa Hirtius und Pansa) – hatten sich etwas Wirksames einfallen lassen, das die pathetischen Einzelheiten der Szene auf dem Forum würdig fortsetzen und zugleich in verherrlichender Ruhe abschließen sollte – mit dem Blick zu den Göttern. Der Scheiterhaufen auf dem Marsfeld war sorgfältig und kostspielig vorbereitet.

Und das Gewand der Ermordung? Wir haben schon gesehen, daß es nicht sonderlich zum Siegeszeichen paßt. Auch sind sich die meisten Quellen darin einig, daß es jäh und überraschend auf dem Forum gezeigt wurde, also auf Caesars Leiche gelegen war, als man sie zum Forum brachte. Wenn ein *tropaeum* im Tempelmodell stand, so trug es am ehesten Caesars purpurnen Ornat mit dem Goldkranz, Emblem seiner Siege und seiner Herrschaft; das paßt zu dem kostbaren, ja königlichen Bett in dem vergoldeten Tempel.

Die reichen und köstlichen Geschenke der Freunde wie auch die prächtige Ausstattung der Pompa wurden mit dem Toten auf dem *rogus* mitverbrannt. Zum *rogus* wurden die Gaben seiner Anhänger gebracht. Dort also mußte auch der pompöse, prächtige Tempel verbrannt werden. Wäre es denkbar, daß er vom Fo-

---

[206] Marquardt 1886, 1, 351. So faßte es auch Alföldi 1953, 63 auf.

[207] Suet. Caes. 84, 1 *rogus extructus est in Martio campo iuxta Iuliae tumulum*. – Zur Bestattung der Julia auf dem Marsfeld s.o. S. 115. Auf die Seltsamkeit, daß ihr dort auch ein Tumulus errichtet wurde, kann hier nicht näher eingegangen werden.

[208] Suet. Caes. 84, 1 (das *et* zeigt den unmittelbaren Zusammenhang der Erzählung) *et pro rostris aurata aedes ad simulacrum templi Veneris Genetricis collocata; intraque lectus eburneus auro ac purpura stratus et ad caput tropaeum cum veste, in qua fuerat occisus*.

[209] Das heißt, daß das Möbel mit Elfenbein inkrustiert war und darauf goldgestickte und purpurne Decken ausgebreitet lagen.

rum zum Marsfeld mitgetragen wurde (er war nicht klein, wenn er Caesars Leiche faßte)? Oder blieb er zwecklos auf dem Forum zurück?

Wie schon gesagt, die nächsten Worte Suetons gelten dem Marsfeld und seiner Verbrennungsstätte: „Den Menschen, die Ehrengaben hinbrachten, wurde, da der Tag dafür nicht auszureichen schien, vorgeschrieben, daß sie diese Gaben ohne feste Regelung und auf den Wegen der Stadt, die jedem jeweils paßten, zum Marsfeld tragen sollten.“[210]

Es liegt nahe, daß der Herold (die Herolde?), der zur Leichenfeier rief, diese Bestimmung bekanntmachte.

Vielleicht wurden normalerweise dem Brauch nach solche *munera* in feierlicher Prozession[211] gebracht,[212] was hier durch die Aufhebung des *ordo* und den Plural der selbstgewählten Wege eigens sistiert wurde. Denn die Sondererlaubnis muß irgendeinen sonstigen Brauch oder ein Gebot gelockert haben.

Bei Caesar war eine ganz außerordentliche Menge solcher Freunde aus allen Schichten des Volkes zu erwarten. Da mußte eigens vorgesorgt werden, auch um eine hoffnungslose Verstopfung der Hauptstraße zu verhindern. Diese Geschenke gehörten auf den Campus, denn sie wurden dort mit der Leiche auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Sie sind zu unterscheiden von der kostbaren Ausstattung, die in der Pompa zum Forum und von dort zum Verbrennungsplatz getragen wurde.

Selbstverständlich wurde diese übergroße Masse von Geschenken nicht irgendwie beim Verbrennungsplatz aufgehäuft, sondern von Dienern entgegengenommen und auf dem mächtigen Holzstoß um den Tempel herum geschichtet.

Appian, dessen Quelle jedes Interesse ganz auf die anspruchsvollen und dann katastrophalen Ereignisse auf dem Forum konzentriert, schweigt konsequent von den langen Zügen der Verehrer Caesars, er spiegelt sie höchstens indirekt wider.

Solche mitzuverbrennende Gaben waren ein übliches Gedenken und Schenken der Verwandten und Nahestehenden. Schon einmal war dies in exzessivem Ausmaß geschehen, nämlich beim Begräbnis Sullas.[213] Hier werden Frauen als Überbringerinnen genannt, die dermaßen viele kostbare Spezereien und Gewürze spendeten,[214] daß ohne die Mengen, die auf 210 Bahren mitgetragen wurden, ein stattliches Bild Sullas selbst mit einem Liktor daraus gefertigt werden konnte. Diese wurden offenbar auf dem Scheiterhaufen aufgestellt und mitverbrannt. Es lag also zwischen dem Hintragen und dem Entzünden des Holzes genug Zeit, in der die Figuren gebildet wurden. Diese Figuren – für unseren Geschmack eher aufdringlich, makaber und wieder theatralisch – erinnern ganz von ferne an das völlig andersartige Wachsbild Caesars, das natürlich mit der Bahre zum Marsfeld gebracht und dort mitverbrannt werden sollte.

Nach diesen Vorbereitungen auf dem Campus Martius springt Sueton ohne Vorbereitung gleich mitten in den Vollzug der Leichenfeier,[215] Sueton erzählt darüber noch bevor er auf die *laudatio funebris* eingeht:[216] „Unter den Spielen (*ludi*) wurde einiges gesungen, das geeignet war, um Mitleid mit Caesars Tod und Haß

---

[210] Suet. Caes. 84, 1 *praeferentibus munera, quia suffecturus dies non videbatur, praeceptum, ut omisso ordine, quibus quisque vellet itineribus urbis, portaret in Campum.* – Das Wort *itinera* statt *viae* deutet an, daß in der riesigen Stadt jeder aus seinem Wohngebiet sich selber die „Route“ über passende Straßen wählte.

[211] So Butler/Cary 1927, 152.

[212] Das etwas formelhafte Wort *praeferentibus* könnte das widerspiegeln.

[213] Plut. Sulla 38, 3.

[214] Vielleicht waren diese – wegen der zwei großen Puppen erwähnenswerten – Gaben für eine Frau spezifisch. Es würde uns seltsam erscheinen, wenn die Männer nichts zu spenden gehabt hätten.

[215] Die Verbringung der Leiche und die ganze *pompa funebris* aus dem Haus auf das Forum zu den Rostren war für den Römer so selbstverständlich, daß Sueton sie weglassen durfte.

[216] Suet. Caes. 84, 2 *inter ludos cantata sunt quaedam ad miserationem et invidiam caedis eius accommodata, ex Pacuvi ‚Armorum iudicio‘ „men servasse, ut essent qui me perderent?“ et ex ‚Electra‘ Acili ad similem sententiam.* Dieser Reihenfolge schließt sich Alföldi 1953, 64 an: die *ludi funebres* wickeln sich vor der Ankunft der Totenprozession ab (in Anm. 5 denkt er ihren Ort als vor dem Tempel der Venus Genetrix; also offenbar auf dem Forum Iulium). Ebenso Gotter 1996, 27: vor der Rede des Antonius. Drumann DG Bd. 1, 74 setzt die *ludi* nach der *laudatio* an. Weinstock 1971 nennt Gladiatorenspiele auf dem Forum nach der Ankunft des Zuges (350); Gesänge gab es wahrscheinlich auch während dieser Kämpfe, nicht nur nach der Rede (350–351 Anm. 11).

(gegen die Mörder) zu erregen. So aus dem ‚Waffengericht' des Pacuvius[217] ‚Rettete ich sie, damit es mir nicht an Mördern fehle?' und aus der Electra des Acilius[218] etwas in gleichem Sinn."

Wir dürfen diese Nachricht mit ihren erlesenen Details für historisch halten. Die Zitate gehen natürlich auf die *clementia Caesaris*, durch die er Brutus, Cassius und andere seiner Attentäter gerettet hatte.

Bei dem Leichenbegängnis eines vornehmen Römers waren – für uns auch wieder ein fremdartiger Zug – solche *ludi*, namentlich auch *ludi scaenici*, üblich,[219] mit Darstellung besonders populärer und wirksamer Szenen oder Passagen aus bekannten Theaterstücken, dargeboten durch Berufsschauspieler.[220] Es ist nicht glaubwürdig, daß schon vor der Leichenrede die Aufhetzung des Volkes mit so schweren und wirkungsstarken Akzenten begonnen hatte. Antonius, der, wie wir sahen, in seiner Darbietung sich schrittweise zu den schwersten Vorwürfen hinarbeitete, hätte kaum den unmittelbaren verbalen Angriff auf die Mörder schon vor der Verlesung des Senatskonsultes vortragen lassen.

Wohin gehören diese Theaterszenen? Schon Alföldi und Gabba[221] sagten, daß das Zitat aus Pacuvius (in der Ich-Form gesprochen) den Worten „Caesars selbst" bei Appian (2, 611) entspricht, wobei Appian den Dichter nicht nennt.

Aber bei Appian spricht „Caesar" etwas mehr, und die Darbietung kann sich unmöglich in den zwei Zitaten erschöpft haben, die der dieses Ereignis stark komprimierende Sueton uns bietet. Da wird es wichtig, was Appian über die recht umfangreichen Chöre überliefert. Und Sueton selbst sagt, daß diese Stücke aus Dramen, die paßten oder angepaßt waren (*accomodata*), *inter ludos* gesungen wurden, im Plural. Demnach gibt uns Appians Bericht die *ludi* wieder: Chöre, Rufe des Antonius, Chöre, Zwiesprache Caesars mit den Chören unter Einschluß prominenter Dichterzitate; ein theatralisches Zusammenwirken von Gruppen und Einzelstimme und ekstatischer Schauspielerei des Antonius als dritten Partners.[222]

Man wird der Reihung Appians gegenüber der Suetons sicher den Vorzug geben: wir sahen, wie nach dem Ende der eigenartig geformten Leichenrede ein neuer Teil der Feier einsetzte, der, jenseits rationaler oder rhetorischer Gesetze, von neuen, unrhetorischen Aktionen des Antonius („Er ist ein Gott geworden") und von Chören und Gesängen geprägt war. Es war ein völlig theatralischer Teil, der mit Rhetorik unvereinbar war und eben – sehr ernste – „Spiele" bedeutete, und in diese Atmosphäre von Theater und meisterhafter Schau gehören die Entfaltung des zerfetzten Kleides und, noch mehr, die gespenstische Wachsfigur Caesars und ihr Erscheinen, ihr Auftauchen, ihre Bewegtheit. Nur die Aura der *ludi* macht so etwas halbwegs verständlich. Kleid und Bild gehören aber eindeutig nicht vor, sondern nach die *laudatio*; sie brachten den höchsten und unüberbietbaren Ansporn für die Rührung und den Zorn der Menge.

Eine merkwürdige Mischung tritt uns in diesem Teil entgegen: Theater und „Spiele", aber das Gezeigte war dennoch seltsam real, ja bluternst. Die Fiktion eines Theaters war zur aktuellen Wirklichkeit gesteigert, aber eben mit Mitteln, die aus den Bühnendarbietungen entlehnt waren. Die Idee der „Leichenspiele" wurde hier in offenbar neuen Formen verwirklicht und bis ins letzte übersteigert. Es waren Spiele – und waren doch nicht nur Spiel.

---

[217] Pacuvius arm. iudic. frg. 15 = SRPF vol. 1, 93.

[218] Vgl. SRPF vol. 2, 37–38. Ribbeck verwendet die Namensform „Atilius", die heute allgemein gebräuchlich ist.

[219] Marquardt 1886, 1, 352–353. Von den von Marquardt auch genannten Tänzern und Schauspielern, denen wie beim Triumph alle Freiheit des Scherzes gegeben war, kann ich mir nicht vorstellen, daß sie bei Caesars *pompa* oder in den *ludi* teilnahmen und auftraten.

[220] Das für ein solches Leichenbegängnis nötige, nicht geringe Personal konnte berufsmäßig gemietet werden (Marquardt 1886, 1, 384–385). Professionelle Chöre und Schauspieler gehörten dazu, bzw. konnten durch Kontakte der ‚Firma' zum Bühnenbetrieb leicht beschafft werden.

[221] Gabba 1956, 151. Alföldi 1953, 6 mit Anm. 7, aber er setzt alles vor die Rede des Antonius; das Zitat aus Pacuvius bei Appian stammt „sicher aus Asinius Pollio". Der Identifikation des Zitats bei Sueton mit der autorlosen Erzählung bei Appian schließt sich Weinstock 1971, 350–351 Anm. 11 an (nach der *laudatio*), breit ausgeführt 353. Das Richtige schon bei Didot 1840, 407, der den griechischen Text lateinisch einfach mit „*men'servasse* etc." wiedergibt. Ebenso auch Ribbeck SRPF vol. 1 p. 93.

[222] Eine sehr prominente Position für ihn! Aber er hatte ja schon die *laudatio* übernommen. Daß vor den Berufschören das Volk in der Art eines Chores auf die Reden des Antonius antwortet (App. 2, 610), kann auf Statisten, die unter die Menge gemischt waren, deuten oder eine vergröberte Wiedergabe echter, spontaner Leidens- und Trauerrufe des Volkes sein. Die Abfolge war wieder sehr geschickt: auf die undeutlichere Stimme des Volkes folgten die Worte der Chöre und der Schauspieler, so als würde nun voll verkündigt, perfekt formuliert, was schon vorher das Volk ungeformt gesagt hatte oder hatte sagen wollen; eine prachtvolle künstlerische Steigerung.

Antonius hat die Grundelemente des traditionellen Adelsbegräbnisses übernommen, sie aber verändert, neu angeordnet und in neue Bedeutungen und originelle Funktionen gestellt.

Sueton läßt darauf sein Referat über die „Rede“ folgen, das wir schon oben besprochen haben:[223] „An der Stelle einer Lobrede (auf den Toten) ließ der Konsul Antonius durch einen Herold jenen Senatsbeschluß laut verlesen, in dem der Senat Caesar alles Göttliche und Menschliche zugleich gegeben hatte, sowie die Eidesformel, durch die sich alle zum Schutz des Lebens dieses einen Mannes feierlich verpflichtet hatten. Dem fügte er nur sehr wenige Worte aus eigenem hinzu.“

Die Bewertungen des Berichtes Suetons und seiner Stellung zu Appian differieren in der Forschung stark.

Drumann urteilt negativ über ersteren:[224] „Fälschlich meldet Sueton, daß er (= Antonius) wenig gesprochen, keine Rede gehalten habe“, während hingegen „Appian diese Vorgänge … im wesentlichen treu und geistvoll aufgefaßt hat“. So hält Drumann sich für die Rede konsequent an Appian (mit Einschluß des Wachsbildes).[225] Pelling[226] sieht einen Unterschied zwischen den Bemerkungen Ciceros über „an emotional performance“ und der Rede bei Appian („an elaborate and circumstantial version“); m.E. aber bot auch nach Appian ohne Zweifel Antonius „an emotional performance“, und zwischen beiden Schilderungen besteht kein sachlicher Unterschied. Gut ist Pellings Beobachtung, Plutarchs Nachricht (im „Antonius“ und im „Caesar“) „looks like an abbreviation of App.’s material“, und beide Autoren „probably derive from Pollio.“[227] Ganz anders erzähle aber Sueton, (he) „differs substantially from App. und P.“[228] Butler/Cary sehen drei verschiedene Versionen, indem sie das nüchterne *perpauca* Suetons mit Cicero sowie Plutarch kontrastieren („the oration was infuriating“) und auch mit Appian (dieser „gives a short and conciliatory speech, but makes Antony highly provocative in action …“[229] Halfmann stellt Dio und Appian als Parallelen nebeneinander[230] (was nicht zutrifft) und wählt daher den Ausweg der Unentschiedenheit:[231] „Was Antonius … über das … gewohnheitsmäßig gespendete Lob … hinaus sagte und inwieweit es seine eigenen Worte und Gedanken waren, die Teile des Volkes aufpeitschten, läßt sich nicht mehr rekonstruieren.“ Chamoux referiert für seine Darstellung der Leichenfeier sowohl Sueton wie Appian ausführlich und stellt die Versionen ohne Entscheidung nebeneinander;[232] er urteilt aber klar unterscheidend, daß die wenigen Worte Suetons „bei Cassius Dio und Appian als fiktive Ansprachen in direkter Rede wiedergegeben werden“.[233] Präzise faßt Bengtson den Quellenstand zusammen:[234] Bei Sueton spricht Antonius ganz kurz, Appian aber „bringt einen ausführlichen Bericht über die Rede“.

Vielschichtig ist Weinstocks Analyse: Nachdem der Leichenzug das Forum erreicht hatte, wurden Gladiatorenspiele abgehalten.[235] Wahrscheinlich „a dirge was sung during these contests and not only after the funeral oration …“[236] Aber[237] „the contents of the oration are inevitably controversial“; Cicero „was not present“. Hingegen[238] sei Suetons Bericht „much too reticent“ und der Appians „proves to be the closest to the

---

223 Suet. Caes. 84, 2.
224 DG Bd. 1, 74.
225 DG Bd. 1, 73–74.
226 Pelling 1988, 153.
227 153.
228 153: vgl. 153–154 „Perceptive scholars follow Suet. and believe that A.’s speech was restrained“.
229 Butler/Cary 1927, 152. Sie setzen mit Recht hinzu, daß Dios Rede dessen eigene Erfindung oder die eines Vorgängers ist. Ich kann mir aber nicht vorstellen, daß Dio, der viele kunstreiche Reden einflocht, irgendeines dieser Meisterwerke, die seine ganz persönlichen Kunststücke waren, von einem Vorläufer übernommen hätte; hingegen ist möglich, daß er schon irgendwo eine Leichenrede vorfand und dann mit dieser seine rhetorischen Kräfte maß.
230 Halfmann 2011, 234 Anm. 4: „Die bei Cassius Dio … und Appian … überlieferte Rede gibt Gedanken und Urteile der Autoren zu Caesar wieder …“
231 67.
232 Chamoux 1989, 109–112.
233 110.
234 Bengtson 1977, 82.
235 Weinstock 1971, 350.
236 350–351 Anm. 11. Dazu „but it is very unlikely that the verses of Pacuvius and Atilius were so recited, as Suetonius asserts; they belong to the laments after the oration“.
237 351.
238 352.

historical events“. Hierauf schildert Weinstock die *naenia* der zwei Chöre ganz nach Appian,[239] stellt aber in bezug auf Appian die entscheidende Frage:[240] „What should one think of this narrative?“ und gibt als Erklärung, daß Appians Version nicht nur auf den historischen Tatsachen Pollios, sondern auch auf einer Praetexta namens „Julius Caesar“ beruhe.

Unsere Interpretation der zwei Texte scheint zu ergeben, daß Sueton sich wirklich sehr kurz faßt (er bringt auch den Sturm auf die Häuser der Caesarmörder erst später), wie es in einer Biographie durchaus passend war. Sachlich unterscheidet er sich in gar nichts von Appians ausführlicher Darstellung: Beide berichten, daß Antonius die Verlesung der zwei Texte an die Stelle einer *laudatio funebris* aus seinem Munde setzte, beide berichten, daß Antonius nur eigene Kommentare dazu gab. Suetons *perpauca verba* widersprechen den Äußerungen des Antonius bei Appian in keiner Weise, denn dessen Einschübe sind, gemessen an Stil, Länge und Zusammenhalt einer antiken Prunkrede, immer noch „ganz wenige Worte“. Der Anstrich der Nüchternheit bei Sueton beruht auf dessen Kürze und ist nur ein scheinbarer Gegensatz zu Appian.

Beide Berichte entsprechen einander in der Lobrede (durch den Senatsbeschluß) wörtlich. Doch, wie wir oben S. 122 sahen, endete die *laudatio* mit der Verlesung samt den Worten des Antonius, an die er improvisiert einige konziliante Sätze anfügen mußte, da der Lärm aus den Reihen des Senats zu groß war. Damit aber schlossen die *laudatio* und konsequent auch die Wiedergabe durch Sueton. Die darauf folgenden theatralischen Klageszenen hat Sueton nicht referiert, sondern nur durch den Plural *ludos* und die beiden markanten Zitate aus Pacuvius und Atilius wiedergegeben. Der einzige schwerwiegende Unterschied zu Appian besteht darin, daß Sueton diesen zweiten Teil der Feier vor die *laudatio funebris* setzt. Da er die pathetischen, schauspielerischen Szenen extrem kürzt, bringt er auch nicht einmal das Emporheben des Mordkleides, das doch in den meisten Berichten ein Eckpunkt der Wiedergabe ist.

Weder im Lob noch im Bejammern, diesen zwei Hälften einer Feier auf dem Forum, hielt Antonius eine kunstgemäße Rede im antiken Sinn. Jede Parallelisierung Appians mit Dio geht ins Leere.

Kehren wir zum historischen Bericht Suetons zurück.

Mit der *laudatio* und den *ludi* (die er in umgekehrter Reihenfolge nennt) ist die Feier auf dem Forum beendet. Daß er in auffälliger Weise das Herzeigen der zerfetzten Toga, sonst so gerne erzählt, wegläßt, haben wir soeben dadurch zu erklären versucht, daß dieses ein Teil der von Sueton fast ganz gestrichenen oder reduzierten *ludi* war.

Wir lesen darauf nicht ohne Erstaunen:[241] „Das Totenbett trugen amtierende wie auch gewesene[242] Beamte zu den Rostren auf das Forum.“ Der Leichnam war selbstverständlich während der Rede wie der Spiele auf den Rostren anwesend gewesen. Warum trugen ihn jetzt Senatoren dorthin? Auch ist die handschriftliche Überlieferung einhellig *detulerunt* und nicht etwa auch *detulerant*. Übrigens zerrisse auch das den Fluß der Erzählung in, wenn auch sprachlich salvierter, unangenehmer Weise. Entweder greift Sueton geradezu peinlich auf eine längst erledigte Aktion zurück oder er hat etwas bei der Örtlichkeit verwechselt.

Zweimal wurde im Vollzug einer Leichenfeier der Tote transportiert: vom Haus (dem privaten Bereich) zum Forum (dem öffentlich-staatlichen Bereich) und von dort dann zum Scheiterhaufen (normalerweise wieder ein privat-gentiler Ort). Bei gewöhnlichen großen Adelsbegräbnissen trugen ihn Verwandte und Freunde.[243] So wurde der sehr populäre Lucullus durch Jünglinge der edelsten Familien auf das Forum gebracht.[244] Das war schon etwas Besonderes. Plutarchs Ausdrucksweise legt nahe, daß es sich um Sprößlinge aus der Nobilität handelte, die aber noch nicht ein Amt bekleidet hatten und so in den Senat eingetreten waren. Der tote Augustus wurde nach der doppelten Leichenrede vom Forum zum Scheiterhaufen auf dem

---

[239] 353.

[240] 354.

[241] Suet. Caes. 84, 3 *lectum pro rostris in forum magistratus et honoribus functi detulerunt.*

[242] Da theoretisch die meisten Senatoren einst ein Amt bekleidet hatten, sei es auch nur die Quaestur, so ist an *consulares* und vielleicht *praetorii* zu denken. Aus Appian entnehmen wir (S. 121), daß die große Mehrheit der Senatoren auf dem Forum ihren eigenen Bereich hatte. An die Konsuln Antonius und Dolabella wäre kaum zu denken, aber es wird sich zeigen, daß das auch nicht nötig ist.

[243] Marquardt 1886, 1, 355.

[244] Plut. Luc. 43, 3 ὑπὸ τῶν εὐγενεστάτων νεανίσκων.

Marsfeld durch Senatoren getragen.[245] Gesprochen wird hier nur von Senatoren, nicht von gegenwärtigen Beamten.

Natürlich ist es möglich, daß dem ermordeten Caesar außerordentliche Ehren erwiesen wurden, die man später sogar bei Augustus vermied (obwohl Tacitus die Senatoren sich in der Beratung für Augustus in Schmeicheleien überbieten läßt, so daß es merkwürdig wäre, daß diese caesarische, höchste Ehre nicht erwähnt wurde und Tacitus nur den Transport zum Marsfeld als offenbar Höchstes nennt). Doch konnte Antonius, der die Feier ausrichtete, nicht Beamte oder Senatoren zu diesem Dienst befehlen, vielmehr mußte das – parallel zu Augustus – vom Senat beschlossen werden. Da ist es entschieden wahrscheinlicher, daß der Senat im Rahmen des Staatsbegräbnisses für Caesar bestimmte, Beamte sollten seine Bahre vom Forum, dem Ort der staatlichen Lobesfeier, zum Marsfeld und zum dortigen Scheiterhaufen tragen, denn dieser Ort war nun ein Ort des staatlichen Verbrennens.

Sueton hat also wohl, als er die Geschehnisse auf dem Marsfeld und auf dem Forum zur Einheit kontaminierte, den ehrenvollsten Transport für das Forum bestimmt, denn dort endete für ihn die Bestattung (s.u.). Aber die ursprüngliche Erwähnung nach der *laudatio* und den *ludi* ließ er in seiner Neufassung an der alten Stelle des Berichtes stehen.

Jetzt – gleich „nach“ dem Herantragen der Leiche! – gibt er einen Einblick in die Erregung des Volkes:[246] „Als ein Teil (des Volkes) dieses (Totenbett) in dem Allerheiligsten des kapitolinischen Juppiter, ein anderer Teil in der Kurie des Pompeius zu verbrennen entschlossen war –“. Das sind die auch sonst erwähnten Pläne, deren Ausführung durch Soldaten oder Priester verhindert worden sei.

An dieser Stelle der höchsten Spannung erzählt Sueton – offenbar als Grund der Verhinderung – etwas Einmaliges, Beispielloses:[247] „Plötzlich zündeten irgendwelche zwei Männer, die mit Schwertern gegürtet waren und je zwei Speere trugen (schüttelten?), mit Wachsfackeln (?).“

Offenbar ist Sueton selbst befremdet: *duo quidam*. Wir sind es in noch höherem Maße: *repente* ist ein undefinierbares Paar anwesend, bewaffnet (aber nicht in Rüstung – also friedlich!), von nirgendwoher, mit vorbereiteten „Fackeln, Wachstafeln, Wachsstücken“. Und sie entzündeten einen Scheiterhaufen, der noch gar nicht erwähnt wurde. Denn – sachlich richtig – auf dem Forum konnte ja kein *rogus* vorbereitet worden sein; Sueton sagt das auch nicht; im Gegenteil nennt er zu Beginn den Scheiterhaufen, der auf dem Marsfeld aufgebaut ist. Aber daß er hier vom Forum spricht, steht außer Zweifel, da er erst jetzt die Zuhörer Holz bringen läßt – aber, ebenso außer Zweifel, nach der Entzündung. Sueton könnte intendieren, daß dieses Paar (das von niemand anderem als Antonius vorbereitet sein konnte) den Ausbruch der Hysterie beendete.

Drumann meint, daß „zwei Bewaffnete, offenbar auf höheren Befehl, den Sarg mit ihren Fackeln auf dem Markte entzündeten.“[248] Eine Entzündung des Sarges – besser des Totenbettes – ohne jeden Scheiterhaufen widerspräche jedem Herkommen, wäre vielleicht technisch auch nicht einfach. Ein Feuer hätte an das vergoldete Tempelmodell gelegt werden können, aber davon sagen weder Sueton noch Appian irgendetwas, auch nicht von einem Hineinschieben der Leiche in den Bau. Groebe korrigiert das:[249] „Aber diese (sc. Suetons) Worte sind wohl eine Anspielung auf eine Erscheinung der Dioskuren, deren Tempel sich in unmittelbarer Nähe befand und vom Schauplatz der Verbrennung aus erblickt wurde.“ Die Assoziation mit den Dioskuren und ihrem Tempel ist außerordentlich verlockend. Aber wie soll man sie historisch verstehen? Will Groebe sagen, Antonius habe zwei Männer in solchem Kostüm als eine „Erscheinung“ des Kastor und des Pollux vorbereitet? Aber er sagt es nicht. Und Appian, der die dazu passenden *ludi* im Detail beschreibt, weiß nichts davon. Oder meint Groebe, daß es sich um eine angebliche Vision, um eine erfundene Sage handelt, die ihren Weg zu Sueton fand?

Ich glaube nicht, daß eine Lösung für diese Nachricht Suetons – die so wie sein vergoldeter Tempel ein hapax legomenon ist – auf eine solche Weise gefunden werden kann. Es ergibt sich wohl nur eine Alternati-

---

[245] Suet. Aug. 100, 3 *ac senatorum umeris delatus in Campum crematusque*. Vgl. Tac. ann. 1, 8, 5 den Wunsch des Senats: *conclamant patres corpus ad rogum umeris senatorum ferendum*. Auch hier, wie bei Sueton, geht es um die Verbringung zum Scheiterhaufen auf dem Campus Martius.

[246] Suet. Caes. 84, 3 *quem cum pars in Capitolini Iovis cella cremare pars in curia Pompei destinaret.*

[247] Suet. Caes. 84, 3 (Fortsetzung des cum-Satzes von Anm. 246): *repente duo quidam gladiis succincti ac bina iacula gestantes ardentibus cereis succenderunt*.

[248] DG Bd. 1, 75.

[249] DG Bd. 1, 75 Anm. 2.

ve: Entweder ist Suetons Bericht gänzlich falsch, reiner Unsinn bzw. ein unentwirrbares Mißverständnis; und dort, wo er steht, ist er auch wirklich unsinnig und unmöglich. Oder er gibt Konkretes wieder, dann verdankt Sueton ihn, so wie den vergoldeten Tempel, einem von Appian in einer Beziehung völlig abweichenden Autor, nämlich dem, aus dem er am Beginn der Leichenfeier den ausdrücklich für das Marsfeld berichteten, ordnungsgemäßen *rogus* verdankt; und ein Scheiterhaufen mußte ja irgendwo vorbereitet gewesen sein. Dann gehören das Tempelmodell, der Transport auf den Schultern hoher Senatoren und die Entzündung durch zwei „rätselhafte" Männer – all dies ist am Forum sehr schlecht am Platz – zu eben dem eingangs berichteten Scheiterhaufen.

Trifft das zu, so ergibt sich daraus, daß, wie Sueton sagt, wirklich eine Entflammung durch jene Zwei stattfand, aber eben auf dem Marsfeld – wo ein *rogus* vorbereitet war. Für diesen hatte Antonius auch die passenden, „überirdisch" erscheinenden Entfacher des Feuers vorbereitet.

Mit diesen Details kann sich zeigen, daß Antonius nicht nur die Leichenfeier auf dem Forum, sondern auch deren natürliche Vollendung, die Verbrennung auf dem Marsfeld, höchst eindrucksvoll und ungewöhnlich inszeniert hat, in reicher Phantasie und wirkungsgewisser Regie durchdacht.

Wie sehr Sueton zwei Überlieferungsstränge einfach verbindet, zeigt sich in der unmittelbar an diese In-Brand-Setzung angeschlossenen Partie. Wir sind dabei wieder auf dem Forum:[250] „Und (!) sofort trug die darum herumstehende Menge trockene Zweige, Richterstühle mitsamt deren Bänken und alles, was sonst noch als Gabe (!) zur Hand war, zusammen."

Das ist die ordnungslose Volksmenge (*turba*), die alles nimmt und raubt, was ihr in die Hände fällt, wie wir das sonst stets hören. Sueton ließ es nicht fort, aber stellte es mit *confestimque* einfach nach die Entzündung des Holzes (?) durch jene zwei Männer. Das kann nur aus einer recht mechanischen Verquickung zweier Erzählungen stammen. Denn erst während des Brandes (der doch genügte!) sammelt das Volk Holzgegenstände – warum eigentlich? – und wirft sie, wie Sueton offenbar meint, auf diese Flammen. Daß ihm selbst dabei nicht ganz wohl war, zeigt sich daran, daß er dieses wirre Holz als *donum* bezeichnet, also als jene Gaben (*munera*), die Anhänger auf einen bereits brennenden oder jedenfalls schon bestehenden *rogus* zu werfen pflegten. Mit dieser Auffassung des vom Volk angehäuften Raubholzes steht er in der Antike völlig allein.

Nun geht es, nach dem Rauben und wilden Aufhäufen durch die *turba*, ganz ordnungsgemäß und gesittet weiter:[251] „Hierauf zogen sich die Flötenbläser und die Theaterschauspieler ihre Gewänder, die sie aus dem Requisitenfundus der Triumphfeiern[252] zum jetzigen Gebrauch angelegt hatten, vom Leibe, zerrissen sie und warfen sie in die Flamme, und (ebenso warfen) aus der Zahl der Veteranen die (ehemaligen) Legionäre ihre Waffen, mit denen sie sich zur Feier des Leichenbegängnisses geschmückt hatten; auch die meisten der verheirateten Frauen (warfen) ihre Schmuckstücke, die sie trugen, und die (üblichen) Amulette und Festkleider ihrer Kinder."

Zunächst zu einigen Details: Die Flötenbläser gehörten zum Leichenzug[253] und hatten in Caesars Fall auch eine feste Rolle bei den Gesängen der Chöre und der Schauspieler zu erfüllen gehabt. Weil Sueton nur *scaenici artifices* nennt (so wie bei den Zitaten aus Dramen), erhärtet sich die Annahme, daß keine Gladiatorenspiele veranstaltet worden waren. Daß für die Flötenbläser und Mimen auf die Vorräte der staatlichen Feiern zurückgegriffen wurde, zeigt, daß es sich um besonders kostbare Gewänder handelte, die im Bestand der beauftragten ‚Firma'[254] nicht greifbar gewesen waren. Wenn sie diese wertvollen und nur entlehnten[255]

---

[250] Suet. Caes. 84, 3 *confestimque circumstantium turba virgulta arida et cum subselliis tribunalia quicquid praeterea ad donum aderat, congessit*.

[251] Suet. Caes. 84, 4 *deinde tibicines et scaenici artifices vestem, quam ex triumphorum instrumento ad praesentem usum induerant, detractam sibi atque discissam iniecere flammae et veteranorum militum legionarii arma sua, quibus exculti funus celebrabant; matronae etiam pleraeque ornamenta sua, quae gerebant, et liberorum bullas atque praetextas.*

[252] Die Interpretation, all das sei in Caesars Hause – wegen der Triumphe – vorrätig gewesen, entspricht nicht recht Suetons Formulierung.

[253] Marquardt 1886, 1, 351–352.

[254] Siehe oben Anm. 153.

[255] Das heißt, daß sie Eigentum des Staates und nicht der Firma waren. (Sollten auch die Chormitglieder ihre Gewänder zerrissen haben, so war das von vornherein ausgemacht worden (zwischen Firma und Veranstalter) und bedurfte auch keines kostspieligen Ersatzes.)

Kleider zerreißen und verbrennen durften, konnte das bei geübten Berufsspielern kaum bloße Spontaneität der Gefühle sein, sondern bedurfte der Erlaubnis bzw. Weisung des Antonius. Es ging also um eine nicht selbstverständliche Handlung, die der Erwähnung wert war. Ob die Mitglieder der Chöre ähnlich, nur billiger, handelten, wissen wir nicht, es ist eher unwahrscheinlich. Aus der riesigen Zahl caesarischer Veteranen durften nur die einstigen Legionsangehörigen ihre Waffen ins Feuer werfen, da der Zug sonst viel zu lange gewesen wäre. Überdies erweckt Suetons Formulierung eher den Eindruck, daß diese würdigen Soldaten eigens zur Würde der Feier (*exculti ... celebrabant*) aufgeboten (eingeladen) worden waren; ferner daß sie mit der großen Menge Bewaffneter, die laut Appian auf dem Forum zum Schutz zusammenlief,[256] nicht identisch waren.

Mir scheint ein Gegensatz zu bestehen zwischen dem irregulären, anarchischen Scheiterhaufen, der auf dem Forum improvisiert wurde, und danach dem offenbar langen und geordneten Zug der Veteranen und der Matronen, die letzte Gaben ins Feuer oder vor der Entzündung auf den fertigen Holzstoß warfen. Auch werden wir sehen, daß dieser Brand nicht lange gedauert haben kann.

Doch fällt ins Gewicht, daß Appian[257] für die Verbrennung auf dem Forum davon spricht, daß die kostbare Ausstattung der Pompa (dazu konnten die Gewänder der Schauspieler gezählt werden) auf den Holzstoß geworfen wurde, ebenso militärische Ehrenzeichen der Soldaten. Freilich wurde bei ihm – anders als bei Sueton – das Holz erst nachher entzündet.

Auch bei Appian ist das Vorbeiziehen so vieler Leute an dem tumultuarischen Scheiterhaufen, der auch erst nachher entzündet wird, verdächtig; wartete die wütende Menge so lange zu?

Dennoch muß die letzte Entscheidung, wo diese Gaben gespendet wurden, wohl offenbleiben. Auch wie sie sich zu den den ganzen Tag währenden Zügen von Schenkenden verhielten, die auf das Marsfeld marschierten, bedarf näherer Überprüfung. Aber die Ausstattung der Pompa und die Gewänder der Schauspieler konnte natürlich erst im letzten Augenblick dem Feuer übergeben werden.

Aber als mögliche Lösung sei hier der Vorschlag zur Diskussion gestellt, daß die Gewänder, die militärischen Orden, wohl auch der Schmuck der Frauen und Kinder erst auf dem Marsfeld gespendet wurden, wo Ordnung, Platz und Zeit dafür vorgesehen waren. Antonius hatte die Verbrennung auf dem Marsfeld bestens vorbereitet. Warfen nun die Träger der kostbaren *pompa* und die Schauspieler all das gegen jede Verabredung schon auf dem Forum auf das Holz, in reiner Spontaneität?[258]

Wir werden noch darauf zurückkommen, daß Appians Quelle alles, was das Marsfeld betrifft (also den vorbereiteten Scheiterhaufen, das Tempelchen, die zwei Entzünder usw.), konsequent verschweigt, da er die Szene – unhistorisch – unbedingt auf dem Forum enden lassen will. Vielleicht verlegte er deshalb den rührenden Anblick der huldigenden Gaben auf das Forum; wobei die Zeitgenossen wissen konnten, daß das nicht paßte (unten S. 144). Sueton ging dann, auf welchen Wegen auch immer, trotz unterschiedlicher Details mit ihm in dieser Verlegung konform.

Sueton beschließt seinen Bericht in ergreifender Schlichtheit mit der tiefen – und geordneten! – Klage des einfachen Volkes nach der Feier:[259] „In der höchsten (öffentlichen) Trauer des (römischen) Volkes klagte die Menge der auswärtigen Nationen in der Runde,[260] jede nach ihrer Sitte, besonders aber die Juden, die sogar durch aufeinander folgende Nächte hin am Ort der Bestattung zahlreich verweilten."

In unausgewogener Erzählung und Chronologie spricht Sueton erst danach von dem Sturm des rasenden Volkes auf die Häuser der Caesarmörder und dem gräßlichen Schicksal Cinnas.[261] Hat er auch hier Erzählungen gemischt? Wollte er in ehrlicher, stiller Trauer und rasendem Zorn die ganze Breite der spontanen Reaktionen des Volkes darstellen? Die Raserei gehört natürlich zum Forum und der dortigen Feier.

---

[256] Oben S. 118.

[257] Oben S. 127.

[258] Dafür, daß die Schauspieler ihre kostbare Ausstattung zerreißen und verbrennen durften, war ein Befehl des Antonius unentbehrlich. Für das Forum war gewiß keine solche Order erfolgt. Und Antonius gab dort auch sicher kein Zeichen dazu.

[259] Suet. Caes. 84, 5 *in summo publico luctu exterarum gentium multitudo circulatim suo quaeque more lamentata est praecipueque Iudaei, qui etiam noctibus continuis bustum frequentarunt*.

[260] Butler/Cary 1927, 153 erklären *circulatim* als „gathering in groups".

[261] Suet. Caes. 85.

Er kehrt dann zur ordentlichen Trauer und zum Nachruhm Caesars zurück, in feierlicherem Stil:[262] „Später stellte sie (= die *plebs*) eine monolithische Säule aus numidischem Marmor, fast zwanzig Fuß hoch, auf dem Forum auf und gab ihr die Inschrift ‚Dem Vater des Vaterlandes'. Bei dieser Säule bestand die lange Zeit andauernde Sitte, Opfer zu bringen, Gelübde abzulegen, manche Streitfälle durch einen Eid bei Caesar beizulegen."

Das ist spontane, tiefgehende göttliche Verehrung, noch vor der endgültigen Apotheose durch den Senat im Jahr 42 v.Chr. Mit dieser Säule[263] scheinen sich Fragen zu verknüpfen, auf die hier nicht einzugehen ist.

15. EINE ABSCHLIESSENDE NOTIZ BEI DIO CASSIUS

Von den anderen antiken Berichten sei noch ein kostbares Detail erwähnt, das uns Dio, der seine lange Rede selbst komponierte, danach aufbewahrt hat. Er spricht von der Verbrennung auf dem Forum, an deren Ort das Volk dann einen Altar errichtete, und schiebt dabei, etwas überraschend und außerhalb des Zusammenhanges wie der Chronologie, die Worte ein:[264] „Denn seine <Gebeine> hatten die Freigelassenen vorher gesammelt und im Erbbegräbnis niedergelegt." Wo die julische Erbgrabstätte war, wissen wir nicht. Die Nachricht entspricht der relativ geringen Bedeutung der Vorgänge nach der Verbrennung in den römischen Anschauungen.[265] Gemeint sind natürlich die nicht ganz verbrannten Knochenreste, die, wie bei Augustus,[266] aus der Asche des herabgebrannten *rogus* aufgelesen wurden.

Es liegt auf der Hand, daß Dio während seines jahrelangen Exzerpierens dieses Zeugnis notiert hat und wohl erst bei der Verfassung des Gesamtwerkes dort eingesetzt hat, wohin es ihm zu gehören schien. Das ist eindeutig der Verbrennungsplatz auf dem Forum, denn der dortige Holzstoß beendet für Dio wie für alle uns erhaltenen Autoren die Bestattung Caesars.

Die Frage ist, ob das zutrifft.

16. CICERO UND DER ABSCHLUSS DER FEIER

Denn es erhebt sich das Problem, was mit dem auf dem Marsfeld sorgfältig hergerichteten offiziellen Scheiterhaufen geschah. Blieb der unbeachtet liegen und wurde später beseitigt (was allerdings nirgends ausgesprochen wird)? Gestand Antonius seine Fehlplanung wenigstens praktisch ein? Und was geschah mit der enormen Menge der Gaben, die den Tag über auf allen Wegen zum Marsfeld gebracht worden waren? Blieben sie liegen? Wurden sie in peinlicher Geringachtung später irgendwie fortgeschafft und entsorgt? Und die zwei Männer, die bei Sueton das Holz zur Verbrennung entzündeten und für die auf dem Forum kein Platz ist? Was entzündeten sie, wenn es sie wirklich gegeben hat und Sueton nicht träumte?

Livius sagt,[267] ganz parallel zu Sueton, daß „Caesars Körper, als er auf das Marsfeld gebracht wurde, von der Volksmenge vor den Rostren (d.h. auf dem Forum) verbrannt wurde".

Wir haben zwei Verbrennungsorte, die einander widersprechen, das Forum und das Marsfeld. Die Frage wäre kaum lösbar, träte hier nicht das zeitgenössische Zeugnis Ciceros ein.

Denn eine Bemerkung Ciceros schafft den perfekten Übergang. Der Redner schleudert dem Antonius die Anklage entgegen:[268] „Dein war jenes schöne Leichenlob, dein die Klage, dein die Aufhetzung (sc. der Menge). Du, ja du, so sage ich, entzündetest jene Fackeln, sowohl die, durch die jener angekohlt wurde, als auch

---

[262] Suet. Caes. 85 *postea* (sc. *plebs*) *solidam columnam prope viginti pedum lapidis Numidici in foro statuit <in>scripsitque PARENTI PATRIAE. apud eam longo tempore sacrificare, vota suscipere, controversias quasdam interposito per Caesarem iure iurando distrahere perseveravit*.

[263] Siehe dazu Butler/Cary 1927, 154; Weinstock 1971, 364–367.

[264] Dio 44, 51, 1 τὰ γὰρ <ὀστᾶ> αὐτοῦ οἱ ἐξελεύθεροι προανείλοντο καὶ ἐς τὸ πατρῷον μνημεῖον κατέθεντο. Zwischen γὰρ und αὐτοῦ fehlt deutlich ein Wort, und die Ergänzung ist in dem ganzen Sinnzusammenhang zumindest der Sache nach sicher.

[265] Siehe S. 110.

[266] Suet. Aug. 100, 4.

[267] Liv. per. 116, also nur in der sehr kurzen Zusammenfassung der wichtigsten Punkte erhalten.

[268] Cic. Phil. 2, 91 *tua illa pulchra laudatio, tua miseratio, tua cohortatio; tu, tu, inquam, illas faces accendisti, et eas quibus semustulatus ille est et eas quibus incensa L. Bellieni domus deflagravit. tu illos impetus perditorum hominum et ex maxima parte servorum quos nos vi manuque reppulimus in nostras domus immisisti*.

die, durch die das Haus des L. Bellienus[269] abbrannte. Du entsandtest jene Angriffe auf unsere Häuser von seiten elender Menschen, größtenteils Sklaven,[270] die wir[271] im Handgemenge zurückschlugen."

Caesars Leiche wurde nach Cicero *semustulatus*: halb verbrannt, angesengt, angekohlt.

Das wird gerne für eine besonders boshafte, haßerfüllte und unfeine Formulierung Ciceros gehalten. Bösartig war sie in der Tat, aber war sie deshalb auch eine bösartige Lüge? Lassen wir ihr den Inhalt, den sie offen und klar ausspricht. Dann ergibt sie eine gewichtige Mitteilung: Caesars Leichnam brannte auf dem Forum, wurde aber nur zum Teil verbrannt, nicht vollständig.

Damit profilieren sich auch zwei andere Äußerungen Ciceros markant und lebendig. So wieder gegen Antonius:[272] „Du präsidiertest in verbrecherischer Weise beim Leichenbegängnis des Tyrannen, wenn es ein Leichenbegängnis war." Woran zweifelt Cicero? Daß ein Totenlob und *ludi* vorgegangen waren, wenn auch in eigenwilliger Weise, stand fest. Ungewiß konnte nur die Verbrennung sein, man durfte an ihr zweifeln. Aber immerhin wäre vielleicht der Ausweg möglich, daß Cicero sie als „ungesetzlich", „juristisch ungültig" (weil auf dem Forum geschehen) einstufen will.

Anders aber verhält es sich mit einer anderen Bewertung durch Cicero:[273] „Die Leute, die jene unbestattete Bestattung fertigbrachten." Es wird wohl keiner glauben wollen, daß Cicero hier einen völlig leeren Wortwitz hören ließ. Mit *sepelire* (griechisch θάπτειν) ist hier wie sonst so oft nicht unser „Begräbnis", das Einsenken in die Erde gemeint (wo hätte das am Forum auch nur versucht werden können?), sondern der sakral viel wichtigere Akt der Verbrennung. Was „das Volk" also auf dem Forum getan hatte, war „eine unverbrannte Verbrennung".

Damit schließt sich der Bogen zu *semustulatus*: Auf dem Forum lag Caesars Leiche im Feuer (wie alle Berichte sagen), aber sie verbrannte nur zum Teil. Es war also keine gültige Leichenverbrennung geschehen.

Um das zu verstehen, muß man daran erinnern, daß der Holzhaufen auf dem Forum aus geraubten Brettern, zerschlagenen Möbeln usw. bestand, die alle völlig ungeordnet, willkürlich und sehr schnell aufeinander geworfen wurden. All dies wurde sogleich entzündet, vielleicht auch immer noch Holz daraufgeworfen. Der vom Volk geraubte Leichnam Caesars wurde hineingeschoben oder hineingeworfen. Aber ein solcher Holzstoß konnte nur schlecht brennen. Wenn ein ansehnlicher Scheiterhaufen gut brennen soll, muß er aus passendem, trockenem Holz kunstgerecht geordnet sein. Darum wurde ein solcher Holzstoß auch schon vor der Ankunft des Zuges sorgsam vorbereitet, bei Caesar sagt Sueton ausdrücklich,[274] daß der *rogus* – auf dem so viele Gaben Platz finden sollten – nach der Ansage des Begräbnisses, also spätestens am Morgen der Feier, vorbereitet wurde, und er wurde „konstruiert", in guter Ordnung vorbereitet und aufgeführt (*extructus*), keineswegs nur aufgehäuft.

Wenn Caesars Leib auf dem Forum überhaupt zur Gänze hätte verbrennen können, so hätte das jedenfalls lange gedauert. Aber Cicero bezeugt, daß er nur „angekohlt" und „nicht verbrannt" wurde. Er hat es vielleicht, in den Reihen des Senates anwesend, sogar selbst gesehen.

Daraus ergibt sich, daß die Leiche aus dem wirren Haufen herausgeholt wurde und – zuvor? – dieses Feuer auf dem Forum gelöscht wurde.

Das widerspricht fast der gesamten Überlieferung, die wir besitzen, und bei der jede Erzählung mit dem brennenden Holzhaufen auf dem Forum abbricht (was nicht selbstverständlich ist). Aber es widerspricht nicht, ja geht unmittelbar zusammen mit jener anonymen, sehr gut unterrichteten und ganz abweichenden „zweiten" Quelle Suetons, die einen ordnungsgemäßen Scheiterhaufen auf dem Marsfeld überliefert und ein „Entzünden" durch zwei theatralisch gekleidete Männer nennt, das auf dem Forum keinen Platz hat. Sueton

---

[269] Drumann DG Bd. 1, 75 weist darauf hin, daß „nicht durch Zufall" gerade dieses Haus brannte, denn dieser Bellienus war „ohne Zweifel" jener Freigelassene, der sich im Bürgerkrieg als Pompeianer verhaßt gemacht hatte (Cic. ad fam. 8, 15, 2). Siehe dazu auch Groebe ebd. Anm. 6.

[270] Das ist topischer Vorwurf gegen alles, was der Römer als gewalttätigen Tumult bezeichnet.

[271] Von einem Angriff auf Ciceros Haus hören wir sonst nicht. Er solidarisiert sich hier mit den Caesarmördern und bezeichnet eine Einheit aller „Gutgesinnten". Vielleicht will er auch seine eigene Ehre erhöhen, indem er sich hier der Gruppe der heldenhaft bedrohten Caesarmörder zuzählt.

[272] Cic. Phil. 2, 90 *funeri tyranni, si illud funus fuit, sceleratissime praefuisti.*

[273] Cic. Phil. 1, 5 *qui illam insepultam sepulturam effecerant*. Die *qui* sind das extrem caesarfreundliche Volk.

[274] Suet. Caes. 84, 1 *funere indicto rogus extructus est in Martio campo*.

sagt ja in seiner Mischversion deutlich, daß sie nicht den Holzhaufen des Volkes in Brand setzten. Cicero als Zeitgenosse entspricht den Worten der Zweitquelle.

Nur Antonius konnte den Befehl geben, die Verbrennung zu unterbrechen und die Leiche noch zu bergen. Er aber mußte es tun.

Wir sind eben vielfach von Shakespeares suggestivem Bild geprägt, wir fangen uns in den Fallen seiner beispiellosen Genialität: Brutus geachtet – des Antonius Hetzrede – das Volk tut, was er veranlassen wollte – die Caesarmörder und Republikaner sind gestürzt – Antonius ist Herr der Lage.

Das hat sehr viel vom Kern der Wahrheit in sich. Bedenkt man aber die reale Lage des damaligen Augenblicks (nicht des grundsätzlichen Geschichtsverlaufes), so war es gar nicht anders möglich, als daß Antonius zwar den Volkszorn und den Sturz der Caesarmörder wollte, keineswegs aber die Verbrennung auf dem Forum. (Vergessen wir nicht, ihm oblag nach Weisung des Senates die Organisation der Feier, und er war es gewesen, der schon einen dekorativen, würdigen Scheiterhaufen anderswo hatte errichten lassen und die Gabenspender eigens dorthin gelenkt hatte: er wollte diesen Holzstoß benützen!)

Seine Hetzrede hatte zweifellos die Wut des Volkes gegen die Mörder – die sowohl in der „Rede" mit den Kommentaren des Antonius als auch in den *ludi* markant im Vordergrund gestanden waren – entfachen sollen. Daß aber in seiner leitenden Gegenwart und als offenkundige Folge seiner eigenen Taten die öffentliche Ordnung zeitweise zusammenbrach, mußte für sein Prestige eine schwere Belastung sein. Er hatte sich als Freund Caesars, als Freund des Senats und als Mann der Mitte stilisiert, als Hort der Eintracht, der Integration aller Richtungen und des inneren Friedens. Er verfolgte diese „überparteiliche" Linie auch nach der Leichenfeier unentwegt, indem er im Senat den Antrag auf Abschaffung der Dictatur stellte. Statt dessen geschah, in seiner leitenden Anwesenheit (Konsul!), ein Ausbruch, der aufs peinlichste an die berüchtigte Anarchie nach der Ermordung des Clodius – nur acht Jahre zuvor – erinnerte. Vor seinen Augen wurde, ein offenkundiger und schwerer Frevel, im Herzen der Stadt, auf dem Forum von der rasenden Menge ein Scheiterhaufen aus geraubtem Holz errichtet. Mit Gewalt – nicht mit seinem Willen – wurde Caesars Leiche geraubt.[275] Schon brannte das ganz unkontrollierte Feuer, mitten unter so vielen geheiligten Orten,[276] schon stand das Haus des Bellienus in Flammen. Wie es weitergehen würde, wohin – mit oder ohne Willen der Volksmenge – der Brand noch um sich greifen würde, war nicht abzusehen.[277]

An dem allen sollte er schuld sein? Er mußte handeln.

Wir können das, was gleich darauf geschah, nur annähernd und hypothetisch zu rekonstruieren versuchen.

Zunächst war Antonius sicher von dieser furchtbaren Explosion überrascht, hatte auch im Augenblick keine Möglichkeiten. Einen brutalen Gewaltstoß gegen das Volk konnte er nicht führen.

Aber als, mit Bränden aus diesem Scheiterhaufen (?), die wildesten und radikalsten Elemente des Volkes – vielleicht von seinen Leuten geführt – abwesend waren, um die Häuser der Caesarmörder zu verbrennen (und zu plündern), oder tobend durch die Straßen Roms zogen, etwaige noch fliehende Attentäter zu zerreißen, ergab sich eine Chance des Eingreifens.

Durch seine Liktoren, vielleicht auch durch andere organisierte Helfer, ließ er das Feuer löschen (auch beim zerstörten Haus des Bellienus) und Caesars Leiche sicherstellen.

An diesem Punkt können wir die reinen Hypothesen wieder verlassen, geführt von dem ungenannten „zweiten" Autor Suetons.

Denn es gibt kaum Zweifel daran, daß sich – Rede und Spiele waren absolviert – jetzt die Pompa wieder in Bewegung setzte und die beschädigte Leiche Caesars mitführte, um das Marsfeld zu erreichen[278] und das Totenbett mit dem Leichnam in das Tempelmodell oben auf dem korrekten *rogus* zu schieben. Es hatte dieser würdige Ablauf nun zweifellos etwas Makabres und ans Lächerliche Grenzendes angenommen, aber welche andere Wahl hätte Antonius gehabt? Jetzt war der Moment für die zwei Männer, deren Ausstattung Kriegerisches und Friedliches perfekt mischte. Auch sie waren ein Theatereffekt: nicht die üblichen Diener

---

[275] Liv. per. 116 betont die Schuld der Plebs, nicht die des Antonius (oben S. 139).

[276] Plut. Brut. 20, 6.

[277] Noch dazu, wenn dieses Haus etwa absichtlich angezündet worden war (siehe Drumann oben Anm. 269).

[278] Alföldi 1953, 66 spürte eine solche Notwendigkeit: nach dem Leichenlob „schickte man sich an, die Bahre programmgemäß auf das Marsfeld zu tragen", aber die „Menge bemächtigte sich Caesars Leiche …" Doch Alföldi läßt dann alles in der Verbrennung auf dem Forum enden.

oder Verwandten, sondern unerklärte, ganz besondere Wesen setzten das Holz jetzt in Brand. Eine – schwankende, ungewisse – Assoziation mit den zwei Dioskuren[279] war auch auf dem Marsfeld möglich und etwa gar von Antonius beabsichtigt.

Und wohl erst jetzt auf dem Marsfeld wurden die Ausstattungsstücke der Pompa, die Kleider der Schauspieler, die besonderen Herzensgaben der Veteranen und der würdigen Frauen auf den Scheiterhaufen geworfen.

Das trauernde Volk, das – ruhig, ohne Tumult, in Stille – beim Scheiterhaufen weilte, gehört m.E. auf das Marsfeld und nicht zu dem zerstörten und vereitelten Brand auf dem Forum. Doch kann dieses Problem nur an anderer Stelle angemessen überlegt werden, in meinem geplanten Buch.

17. DIE LEISTUNG DES ANTONIUS

Shakespeare malt uns Antonius als genialsten Demagogen. Aber auch in der historischen Wirklichkeit erweist er sich als beträchtlicher Meister der Demagogie, der Führung und Verführung einer Volksmenge, der Entfesselung wildester Leidenschaften. Die Leichenfeier war eine seiner größten Leistungen und lehrt uns, wie falsch es wäre, seine Gaben zu unterschätzen. Er war auch außerhalb der Aufgaben eines Feldherrn bedeutend. In der Wahl seiner Mittel war er, wie so viele, skrupellos, nicht nur in Anklagen – aber eigentlich gelogen hat er nicht, er zerstörte nur ohne moralische Bedenken die von ihm selbst mit dem Senat aufgebaute Politik der Amnestie und der ostentativen Versöhnung mit den Caesarmördern. Vor wenigen Tagen hatte er nach Handschlag Cassius öffentlich als plötzlich sehr geschätzten Gast in sein Haus eingeladen, jetzt hetzte er ihm, Brutus und den anderen Attentätern alle Furien von Haß, Wut und Gewalt auf den Hals, um ihre politische Geltung in Rom zu vernichten. Das ist ihm gelungen.

In der Inszenierung dieser „Bestattung" entfaltete er einen außerordentlichen Reichtum an Einfallskraft, auch wenn man veranschlagt, daß er in Piso und anderen Freunden Mitarbeiter und Mitgestalter gefunden haben kann. Man darf Antonius eine starke, schöpferische Phantasie nicht absprechen. Vom Eintreffen der Leiche auf dem Forum bis zur Entzündung des Scheiterhaufens auf dem Marsfeld reihte sich ein glänzender Effekt an den anderen. Aber diese Schöpferkraft, diese Effekte bewegten sich in der Welt des Theaters, in der er selbst nicht nur als Redner, sondern auch als aktiver Schauspieler mitreißende Gaben entfaltete.

Als blendender Regisseur führte er mit kräftiger Hand den Ablauf eines der berühmtesten „events" der römischen Geschichte, und wir verwenden diesen ganz modernen Begriff mit voller Absicht, denn er hat die Bestattung wirklich zu einem „Erlebnis" herabgewürdigt. Ohne Bedenken, mit kaum zu leugnender Passion setzte er die grellsten, ja gräßlichsten Wirkungsmittel ein, die Grenzen des guten Geschmacks und der Würde (auch der Würde des zu begrabenden Caesar) unmäßig überschreitend. Von hier aus verstehen wir, daß er später der Welt des alexandrinischen Späthellenismus verfiel, und Kleopatra, mit viel mehr Geschmack, war ihm in Inszenierungen keineswegs unterlegen – von ihrer Ankunft in Tarsus über die Prachtveranstaltung der Schenkungen in Alexandria bis zu den unerschöpflich neuen Festen der „unnachahmlich Lebenden" und der „gemeinsam Sterbenden" (ἀμιμητόβιοι und συναποθνήσκοντες).

Aber eines stimmt an der Leichenfeier für ein Urteil über den Politiker Antonius bedenklich: er zog sie auf als gewaltigen Rammbock gegen die – wie leicht übersehen wird – recht starke Stellung der Caesarmörder. Nicht ohne Mühe entflammte er schrittweise das Volk, aber er entflammte es allzu gut. Er wog die Wirkung seiner Theatralik und Demagogie nicht ausreichend ab. Die Situation entglitt zeitweise ganz seiner Führung, die Ereignisse überrollten ihn. Wohl bekam er sie – spät; zu spät? – wieder in die Hand, aber nur mit Mühe und in peinlicher Weise. Die halbe Gewaltverbrennung auf dem geheiligten Forum, in tumultuarischer Form, mußte den Glanz des Festes zerstören, und der letzte Teil der Feier mag in vielem nur mehr wie eine Antiklimax vor sich gegangen sein.

[279] Dazu vgl. Groebes Einfall (oben S. 136).

18. ZUR QUELLENKUNDE

Ein kurzer Blick sei abschließend als ein Beginn neuen Fragens auf die Problematik der Quellen geworfen.

Den erstaunlich gut informierten zusätzlichen Autor bei Sueton zu benennen, ist schwer oder unmöglich. Aber charakterisieren läßt er sich insoweit, als er beste Details besaß und als einziger der uns faßbaren Historiker den Mut hatte, die Leichenfeier erst auf dem Marsfeld schließen zu lassen. Er hat sich damit aber nicht durchgesetzt.

Als Urheber des Berichts, den wir am deutlichsten bei Appian fassen und der auch hinter den Schilderungen Plutarchs steht, wurde schon öfters Asinius Pollio vermutet.[280]

Ich möchte mich dieser Vermutung anschließen. Denn er übte auf die späteren Autoren der Antike einen fast beherrschenden Einfluß aus. Wir haben oben gesehen, daß auch Sueton einen guten Teil seiner knappen, konzisen Erzählung dem Garanten Appians verdankt.

Wer war der Historiker, der – auf Grund seiner hohen literarischen Qualität und seiner reichen und erstklassigen Informationen – die meisten späteren Historiker so fest leitete, daß fast alle uns faßbaren Berichte einträchtig mit ihm die Leichenfeier auf dem Forum enden lassen (was historisch nicht zutrifft)?

Der einzige uns Bekannte, der davon klar abweicht und das Marsfeld voll in seine Schilderung integrierte, ist Suetons Ungenannter; aber auch da hatte die uns in Appian vorliegende Tradition eine so große Autorität, daß sie selbst den kühlen und materialgewandten Sueton, der tragisierende Effekte meist mied, dazu veranlaßte, sich ganz an sie anzuschließen und die „Marsfeld-Überlieferung“ – deren Wert Sueton sehr wohl bemerkte – nur in zerrissenen Stücken in die Erzählung über das Forum hineinzustopfen, in ungeschickter und unharmonischer Vermischung. Auch Sueton endet mit dem Geschehen auf dem Forum.

Eine solche, fast unbedingte Gewalt möchte man am ehesten bei dem berühmten[281] Geschichtswerk des Asinius Pollio suchen.

Natürlich erhebt sich das Problem, warum dieser Geschichtsschreiber das Marsfeld gänzlich aus seiner Erzählung strich. Doch gibt es dafür Erklärungen.

Zum einen war Pollio grundsätzlich – wie auch politisch – ein sehr eigenwilliger Autor, der seine eigenen Wege ging und unberechenbar sein wollte. Seine bewußte Besonderheit zeigt sich auch in der ausführlichen Schilderung des sich erhebenden, sich drehenden Wachsbildes des nackten Caesar. Das war ein Vorgang, der weder den Caesarianern (Augustus wie Antonius) noch den Republikanern (der Senat hatte all das mit angesehen) angenehm sein konnte und der, was ebenso viel wiegt, außerhalb der fast hysterischen, wild erregten Gefühle der Feier unzweifelhaft unwürdig, fast albern ist. Er ist bis heute ein peinliches Intermezzo. Während die antiken Historiker – wie auch Shakespeare – dem grandiosen Effekt der Herzeigung des blutigen, zerfetzten Mantels begeistert gefolgt sind, hat keiner – auch wenn er mit seiner Quelle alles auf dem Forum enden ließ – das Wachsbild erwähnt. Man hatte ein zu ungutes Gefühl dabei und befürchtete mit Recht eine höchst störende, ja das ganze Ethos des Ereignisses zerreißende Wirkung auf die Leser. Auch moderne Autoren sind oft mit diesem Detail unzufrieden.[282] Einen Pollio aber kümmerte das nicht.

Zum zweiten war Pollio ein sehr großer Künstler und dadurch auch ein großer Deuter. Er konnte mit dieser eigenwilligen, starrsinnigen Streichung der Ereignisse auf dem Marsfeld sein Urteil als Historiker und Denker zum Ausdruck bringen, daß alles politisch Wichtige und die Zukunft Entscheidende auf dem Forum geschah und die Ereignisse auf dem Marsfeld ein leerer, bedeutungsloser Wurmfortsatz waren. Er hatte damit nicht unrecht.

Zum dritten waren, als er – in den ersten Jahren des Prinzipats – sein Werk schrieb, die Geschehnisse jener dramatischen Tage noch den meisten ausreichend bekannt, so daß er nicht vor dem Zwang stand, Unbekanntes für die kommenden Generationen zu retten. Er hatte überhaupt keine Neigung zum Chronisten.

Zum vierten nahm Pollio das Recht für sich in Anspruch, zum Zwecke der Vermittlung seiner Gedanken Änderungen der Ereignisse vorzunehmen oder neue Situationen zu erfinden, die der Denkende lächelnd durchschaut und auf die der Nichtdenkende, der Profane, ohne weiters zu seinem Schaden hereinfallen soll.

---

[280] Oben Anm. 78.

[281] Val. Max. 8, 13 ext. 4.

[282] So z.B. Alföldi 1953, 65; Gotter 1996, 27 mit Anm. 113. Drumann DG Bd. 1, 74 bezieht das Bild in seine Darstellung ein, die meisten Forscher nennen es nicht (so z.B. Butler/Cary 1927; Bengtson 1977; Pelling 1988). Weinstock 1971, 361 deutet es völlig um.

Pollio gönnte jedem seine persönliche Dummheit. Er tat es, wenn er als Grund für Caesars Sitzenbleiben vor dem Senat akute Diarrhöe als Grund angab[283] oder wenn er vor dem Ausbruch der Schlacht von Pharsalos besonders edle Römer und Griechen am Rand des Schlachtfeldes zusammenkommen ließ, um seine eigenen, überpersönlichen Ideen auszusprechen: die Ideen meinte er ernst, die Zusammenkunft war, wenn man sie bedenkt, etwas ganz offen Unmögliches.[284] Hat er dasselbe Mittel im vorliegenden Fall der Leichenrede angewandt, indem er inmitten der Volkswut und der unordentlichen, unfertigen Verbrennung dennoch höchst würdige und geordnete Züge von Gabenspendern an dem Scheiterhaufen auf dem Forum vorbeiziehen läßt? Denn in den Tumult auf dem Forum paßt das kaum, bei der (verschwiegenen) Verbrennung auf dem Marsfeld hat es seinen natürlichen Platz.

19. WEITERFÜHRENDE LITERATUR UND ABKÜRZUNGEN

„App." ohne Titel bedeutet immer die Emphylia (= b. c.)

Alföldi, A.
1953 Studien über Caesars Monarchie, Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund, Lund

Bengtson, H.
1970 Zur Geschichte des Brutus, Bayer. Akad. d. Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. Sitzungsber. 1970, Heft 1, München
1977 Marcus Antonius. Triumvir und Herrscher des Orients, München

Butler, H.E./Cary, M.
1927 C. Suetoni Tranquilli Divus Iulius. Edited with an Introduction and Commentary, repr. 1970, Oxford

Chamoux, F.
1989 Marcus Antonius. Der letzte Herrscher des griechischen Orients, Gernsbach

Clarke, M.L.
1981 The Nobelst Roman. Marcus Brutus and His Reputation, London

Delogu, G.
1945 Bruto, Lugano

Dettenhofer, M.H.
1992 Perdita Iuventus. Zwischen den Generationen von Caesar und Augustus, Vestigia 44, München

Deutsch, M.E.
1928 Antony's funeral speech, University of California Publications in Classical Philology 9, 1926–1929 (issued 1928) Nr. 5, 127–148

Didot, F.
1840 Appiani Alexandrini Romanarum historiarum quae supersunt Graece et Latine cum indicibus, Parisiis editore Ambrosio Firmin Didot

Dillenius, F.L.J.
1831 Appian's von Alexandrien Römische Geschichte 9. Bändchen, Stuttgart

Dobesch, G.
1966 Caesars Apotheose zu Lebzeiten und sein Ringen um den Königstitel. Untersuchungen über Caesars Alleinherrschaft, Wien
1971a Wurde Caesar zu Lebzeiten in Rom als Staatsgott anerkannt?, Beiheft II zu Band 49 der Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes, Wien, 20–49; jetzt in Dobesch 2001, Bd. 1, 363–405
1971b Nochmals zur Datierung des großen Senatskonsultes aus der Regierungszeit Caesars, Beiheft II zu Band 49 der Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes, Wien, 50–60; jetzt in Dobesch 2001, Bd. 1, 407–426
1988 Zu Caesars Sitzenbleiben vor dem Senat und zu der Quelle des Cassius Dio, in: Tyche 3, 39–102; jetzt in Dobesch 2001, Bd. 1, 275–361
1998 Der Weltreichsgedanke bei Caesar, in: L'Ecumenismo politico nella coscienza dell'occidente. Alle radici della casa comune europea Bd. 2, Rom, 195–263
2001 Ausgewählte Schriften Bd. 1–2, Köln/Weimar/Wien

[283] Dobesch 1988, 283–287.
[284] Dobesch 1998, 218–221.

DG
W.K.A. Drumann, Geschichte Roms in seinem Übergange von der republikanischen zur monarchischen Verfassung …, 2. Aufl. von P. Groebe. Bd. 1 Berlin 1898; Bd. 2 Leipzig 1902; Bd. 3 Leipzig 1906; Bd. 4 Leipzig 1908/10; Bd. 5 Leipzig 1919; Bd. 6 Leipzig 1929. Nachdruck Hildesheim 1964

Gabba, E.
1956 Appiano e la storia delle guerre civili, Firenze

Girardet, K.M.
1993 Zur Rechtsstellung der Caesarattentäter Brutus und Cassius in den Jahren 44–42 v.Chr., in: Chiron 23, 207–232

Gotter, U.
1996 Der Diktator ist tot! Politik in Rom zwischen den Iden des März und der Begründung des Zweiten Triumvirats, Historia Einzelschr. 110, Stuttgart

Grattarola, P.
1990 I cesariani dalle idi di marzo alla costituzione del secondo triumvirato, Torino

Halfmann, H.
2011 Marcus Antonius, Darmstadt

Holmes, T.R.
1923 The Roman Republic and the Founder of the Empire 3, reissued 1967, New York

Huzar, E.G.
^{2}1986 Mark Antony. A Biography, London

Kennedy, G.
1968 Antony's Speech at Caesar's Funeral, in: The Quarterly Journal of Speech 54, 99–106. – Mir nicht zugänglich

Kytzler, B.
1963 William Shakespeare, Julius Caesar. Dichtung und Wirklichkeit, Ullstein-Buch Nr. 5003, Frankfurt/Main/Berlin

Malitz, J.
2003 Nikolaos von Damaskus, Leben des Kaisers Augustus. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von J. Malitz, Texte zur Forschung 80, Darmstadt

Marquardt, J.
^{2}1886 Das Privatleben der Römer, 2. Aufl. von A. Mau. Bd. 1–2, Leipzig; unveränd. reprograph. Nachdruck 1980, Darmstadt

Matijević, K.
2006a Marcus Antonius. Consul – Proconsul – Staatsfeind. Die Politik der Jahre 44 und 43 v.Chr., Rahden/Westf.
2006b Cicero, Antonius und die acta Caesaris, in: Historia 55, 426–450

Pasquali, J.
2009 Marcus Antonius – Todfeind Ciceros und Rivale des Octavianus, Bochum/Freiburg

Pelling, C.B.R.
1988 Plutarch, Life of Antony. Cambridge Greek and Latin Classics, Cambridge

Rawson, E.
1994 The Aftermath of the Ides, in: CAH second edition 9, Cambridge, 468–490

Roberts, A.
1988 Mark Antony. His Life and Times, Malvern

Rossi, R.F.
1959 Marco Antonio nella lotta politica della tarda repubblica romana, Trieste

Skutsch, O.
1985 The Annals of Q. Ennius. Edited with Introduction and Commentary, repr. 1998, Oxford

Scardigli, B.
1983 Nicolao di Damasco. Vita di Augusto. Introduzione, tradizione italiana e commento storico a cura di B. Scardigli in collaborazione con P. Delbianco, Firenze

Southern, P.
2003 Marcus Antonius. Ein Lebensbild, Essen

SRPF
Scaenicae Romanorum poesis fragmenta. Ed. O. Ribbeck. 3. Aufl. Vol. 1 Tragicorum Romanorum fr., Leipzig 1897; Vol. 2 Comicorum Romanorum fr., Leipzig 1898

Syme, R.
1956 The Roman Revolution, corr. repr., Oxford

Taeger, F.
1960 Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes Bd. 2, Stuttgart

Taylor, L.R.
1931 The Divinity of the Roman Emperor, Middleton, Conn., repr. 1975, New York

Traina, G.
2003 Marco Antonio, Roma/Bari

Veh, O./Will, W.
1989 Appian von Alexandria, Römische Geschichte. Zweiter Teil: Die Bürgerkriege. Übersetzt von O. Veh, durchgesehen, eingeleitet und erläutert von W. Will. Bibliothek der griechischen Literatur Bd. 27, Stuttgart

Walbank, F.
1979 A Historical Commentary on Polybius 3, Oxford

Walter, G.
1938 Brutus et la fin de la république, Paris

Weinstock, S.
1971 Divus Iulius, Oxford

Wistrand, E.
1981 The Policy of Brutus the Tyrannicide. Acta regiae societatis scientiarum et litterarum Gothoburgiensis, Humaniora 18, Göteborg

KAJA HARTER-UIBOPUU — KARIN WIEDERGUT
(Kommission für Antike Rechtsgeschichte)

„Niemand anderer soll hier bestattet werden ...“ Grabschutz im kaiserzeitlichen Milet*

Grabstätten waren für die Bewohner griechischer Poleis stets wichtige Memorial- und Repräsentationsorte. Sie boten der Familie und den Erben der verstorbenen Errichter und Inhaber die Möglichkeit, den Kontakt nicht abreißen zu lassen, die gebührenden Ehren zu erweisen und der Vorfahren zu gedenken. Vor allem die ausführlichen Epigramme, die die Gräber schmückten, geben Zeugnis von der Interaktion zwischen den Verstorbenen und den Besuchern des Grabes, indem sie Vorübergehende direkt ansprechen. Die Grabanlagen wurden mit Sorgfalt ausgestaltet, geschmückt und regelmäßig an verschiedenen Festtagen von der Familie besucht, wobei auch entsprechende Riten und Opferhandlungen durchgeführt wurden. Die Nekropolen lagen meist an den Einfallsstraßen der Städte und die Gräber waren somit für Mitbürger und Fremde stets sichtbar. So boten sie ideale Möglichkeiten zur Repräsentation und Selbstdarstellung einflußreicher Familien. Es ist nicht verwunderlich, dass die Errichter derartiger Monumente besondere Vorkehrungen trafen, um diese Wirkung auch über ihren Tod hinaus zu sichern. Ab dem späten Hellenismus sind solche Anordnungen in Grabinschriften überliefert. Dieses System des Grabschutzes hat seine Wurzeln in Lykien, seine Verbreitung in Kleinasien ist ab der frühen Kaiserzeit gut nachzuweisen. Im Mittelpunkt der Vorschriften, die die Inhaber von Grabstätten erlassen und deren Einhaltung durch Androhung hoher Geldstrafen gesichert werden soll, stehen einerseits der Erhalt des Grabes für die Familie und andererseits der Schutz vor unberechtigten Bestattungen, wie anhand einiger Beispiele aus Milet erläutert werden soll.

Aus Milet sind insgesamt ca. 400 Grabinschriften erhalten und publiziert, von denen etwa 75 aus der Zeit zwischen dem 5. und dem 3. Jh. v.Chr. stammen. Weitere 60 Texte lassen sich in die Zeit zwischen dem 3. und dem 1. Jh. v.Chr. datieren, mit Beginn der Kaiserzeit steigt in Milet — wie auch in allen anderen griechischen Städten Kleinasiens — die Zahl der Grabinschriften sprunghaft an. Aus dieser Epoche stammen jene Texte, die für die Untersuchung des Grabschutzes relevante Informationen enthalten. In zumindest 82 Texten finden sich Hinweise auf den Erwerb des Grabes oder das Eigentum daran sowie auf den Schutz des Grabes vor unberechtigten Handlungen. Zahlreiche weitere, kleinere Fragmente belegen, dass der Anteil der rechtlich relevanten Texte sicher höher gewesen war, aber auf dem Inhalt dieser Fragmente können keine Schlüsse aufgebaut werden.[1] Die Grabanlagen werden in den milesischen Inschriften zumeist als ἡρῷον, μνημεῖον oder — wenn es sich um einen Sarkophag handelt — als σορός bezeichnet, wobei ein derartiger Sarkophag auch Teil eines *heroons* oder *mnemeions* gewesen sein kann.[2]

Den Ausgangspunkt für diesen Beitrag bildet die Grabinschrift des Menodoros, Sohn des Nikeratos. Die Inschrift, die auf einem Block aus weißem Marmor in Form einer *tabula ansata* ausgearbeitet ist, bietet sowohl durch ihre Ausführlichkeit als auch durch die vollständige Erhaltung Anknüpfungspunkte zu den meisten der in Milet relevanten rechtlichen Fragestellungen.

* Die Forschungen zu diesem Beitrag werden vom österreichischen Forschungsfonds FWF im Rahmen des Projekts „Funerary Fines in Greco-Roman Asia Minor“ unterstützt. Austrian Science Fund (FWF): [P22621].

1 Die Arbeiten an den Grabinschriften aus Milet werden dadurch erschwert, dass die Inschriften kaum in situ gefunden wurden und nur in seltenen Fällen ein datierbarer Kontext gegeben ist. Allerdings enthalten die Archivierungsbestimmungen in vielen Fällen genauere Datierungen (dazu unten bei Anm.76), die eine Einordnung der Texte ermöglichen. Eine Datierung der Inschriften nach Buchstabenformen versuchten zuletzt mit Erfolg Ehrhardt/Günther 2010. Auch die Grabinschriften aus der Nekropole von Didyma, das als extraurbanes Heiligtum von Milet verwaltet wurde, werden in die Untersuchung aufgenommen.

2 Die Bezeichnung ἡρῷον wird am häufigsten verwendet, darunter I.Milet VI 2, 517 Z.1; 518 Z.1; 528 Z.1; 557 Z.1; 564 Z.1. (dazu Kubinska 1968, 26–31 mit zahlreichen Vergleichsbeispielen). Ebenso wie ἡρῷον kann auch μνημεῖον eine umfangreichere Grabanlage bezeichnen, allerdings können auch größere Sarkophage diesen Titel tragen. Dieser Terminus ist in Kleinasien weit verbreitet und wird unterschiedlich verwendet (Kubinska 1968, 18–23). In Milet findet er sich unter anderem in I.Milet VI 2, 527 Z.1–2; 505 Z.1; 554 Z.2; I.Milet VI 3, 1408 Z.1, jeweils ohne nähere Angabe zur Größe des Grabmals oder eventuell darin aufgestellter Sarkophage. I.Milet VI 2, 602 bezieht sich auf einen Sarkophag und ein μνημεῖον, siehe dazu unten bei Anm.5 (QV). Σορός etwa in I.Milet VI 2, 658 Z.1; 565 Z.1, dort gemeinsam mit einem ὑποσόριον; I.Didyma 576 Z.1. Zur Lokalisierung der Nekropolen und den typischen Grabformen in hellenistischer und römischer Zeit vgl. Forbeck 2001/2, 57–59.

I.Milet VI 2, 602

Block aus weißem Marmor, darauf *tabula ansata*. H 0,485m. B 0,92m. D 0,15m. BH 0,021m. ZA 0,005m.
Der Text beginnt auf dem oberen Rahmen der *tabula* und füllt das Schriftfeld völlig aus. Der Steinmetz musste zunächst auf den unteren Rahmen, dann auf die rechte und schließlich die linke Ansa ausweichen, um den Text vollständig anzubringen.[3]
2. Jh. n.Chr. (Pekáry: hadrianisch)

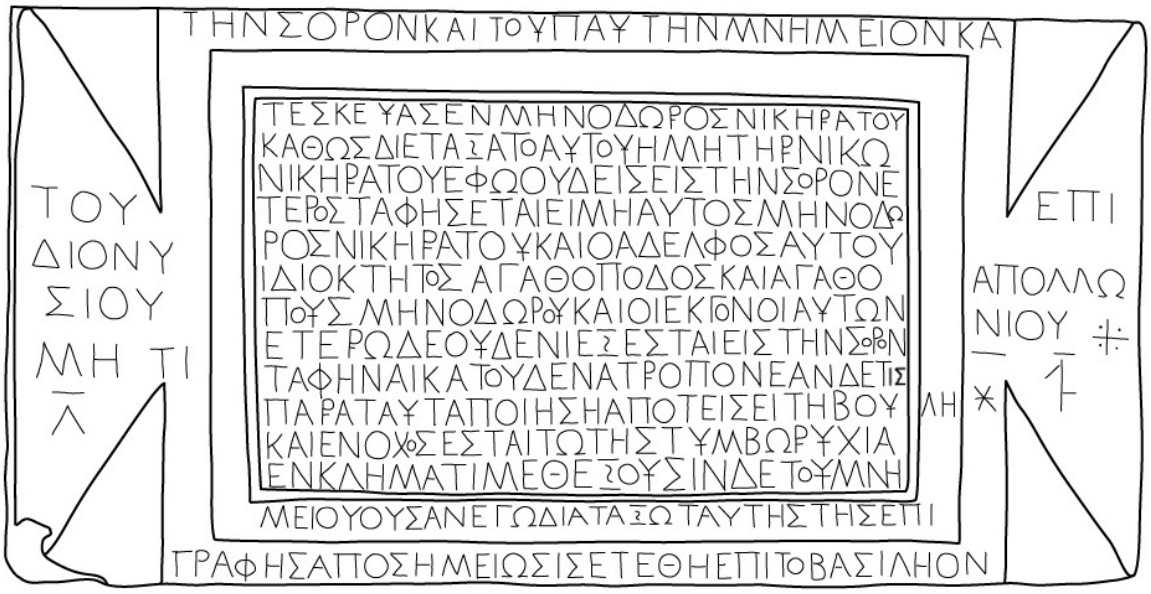
Τὴν σορὸν καὶ τὸ ὑπ᾽ αὐτὴν μνημεῖον κα-
τεσκεύασεν Μηνόδωρος Νικηράτου
καθὼς διετάξατο αὐτοῦ ἡ μήτηρ Νικὼ
Νικηράτου ἐφ᾽ ᾧ οὐδεὶς εἰς τὴν σορὸν ἕ-
τερος ταφήσεται εἰ μὴ αὐτὸς Μηνόδω-
ρος Νικηράτου καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ
Ἰδιόκτητος Ἀγαθόποδος καὶ Ἀγαθό-
πους Μηνοδώρου καὶ οἱ ἔκγονοι αὐτῶν,
ἑτέρῳ δὲ οὐδενὶ ἐξέσται εἰς τὴν σορὸν
ταφῆναι κατ᾽ οὐδένα τρόπον. Ἐὰν δέ τις
παρὰ ταῦτα ποιήσῃ, ἀποτείσει τῇ βουλῇ ⁂
καὶ ἔνοχος ἔσται τῷ τῆς τυμβωρυχίας
ἐνκλήματι. Μεθέξουσιν δὲ τοῦ μνη-
μείου οὓς ἂν ἐγὼ διατάξω. Ταύτης τῆς ἐπι-
γραφῆς ἀποσημείωσις ἐτέθη ἐπὶ τὸ βασίληον

linke Ansa:

τοῦ
Διονυ-
σίου
μη(νὸς) Τι(βερίου)
λ′

rechte Ansa:

ἐπὶ
Ἀπολλω-
νίου



[3] T. Pekáry, MDAI(I) 15, 1965, 124 n. 6*.

Z.1: ὑπ᾽ αὐτῇ: Pekáry
Z.11 auf der rechten Ansa: Mit dem ansonsten nicht belegten Zeichen dürfte ˏΓ gemeint sein: Herrmann
linke Ansa: *vacat* λ′ Herrmann
Die Umzeichnung entstand anhand des Photos, das von Pekáry in der Erstedition publiziert wurde. Der rechte Rand des Schriftfeldes war am Photo verschattet, die Buchstaben wurden von uns nachgetragen.[4]
Wie das Kreuzzeichen in der rechten Ansa, dessen vier Punkte in der christlichen Symbolik für die Wundmale Christi stehen, mit der Inschrift in Einklang gebracht werden kann, ist unklar. Möglicherweise handelt es sich aber um eine spätere Hinzufügung oder eine Anbringung als Bildschmuck in einem gänzlich profanen Kontext.

Diesen Sarkophag und das zugehörige Grabmal errichtete Menodoros, Sohn des Nikeratos, so wie es seine Mutter Niko, Tochter des Nikeratos, anordnete, unter der Bedingung, dass niemand anderer in dem Sarkophag bestattet werde außer Menodoros, Sohn des Nikeratos, selbst, seinem Bruder Idioktetos, Sohn des Agathopous, Agathopous, Sohn des Menodoros, und ihren Nachfahren. Niemand anderem aber sei es gestattet, in den Sarkophag bestattet zu werden, unter keinen Umständen. Wenn aber jemand diesen (Vorschriften) zuwider handelt, soll er der boule *... (3000?) Denare bezahlen, und einer Anklage wegen* tymborychia *unterworfen sein. Teilhaben an diesem* mnemeion *werden nur diejenigen, für die ich es verfügen werde. Eine* aposemeiosis *dieser Inschrift wurde im Basileion unter Apollonios, Sohn des Dionysios, am 30. Tiberios hinterlegt.*

Menodoros, der Sohn des Nikeratos, gibt sich eingangs (Z.1–2) als Grabherr und Errichter des Grabmals sowie des — wohl darin liegenden — Sarkophages zu erkennen. Das hier verwendete κατασκευάζω ist generell nicht nur im handwerklichen, sondern auch im rechtlich-administrativen Sinne zu verstehen. Die Graberrichtung geschah auf Anweisung seiner Mutter Niko (Z.3–4), deren genaue Anordnungen für den Sarkophag darauffolgend genannt werden. Es liegt nahe, dass sich die Grabanlage zum Zeitpunkt der Inschriftsetzung in Menodoros' Besitz befunden hatte, wobei er an die Weisungen seiner Mutter für den Sarkophag gebunden war und diese hiermit umsetzte. Niko sah — wohl in ihrem Testament — vor, dass im Sarkophag Menodoros selbst, dessen Bruder Idioktetos, Sohn des Agathopous, weiters Agathopous, der Sohn des Menodoros sowie deren Nachkommen bestattet werden sollten. Eine genaue Rekonstruktion der verwandtschaftlichen Verhältnisse ist mit den hier vorliegenden Angaben nicht möglich.[5] Sie selbst liegt diesen Anordnungen zufolge nicht im bezeichneten Sarkophag. Möglicherweise hatte Menodoros rund um einen schon bestehenden älteren Sarkophag, in dem Niko etwa an der Seite ihres (ersten?) Mannes bestattet worden war, die Grabanlage errichtet oder erweitert, worauf er in der Grabinschrift stolz hinwies. Die angegebenen Personen waren zum Zeitpunkt der Graberrichtung wohl noch am Leben und mit der Anordnung und ihrer Publikation auf Stein sollten die Regelungen für die Zukunft festgehalten werden. Dies erklärt auch die allgemeine Angabe „καὶ οἱ ἔκγονοι αὐτῶν" in Z.8, die eine Bestattung für noch nachkommende Kinder der Genannten ermöglichte und das Grab als Familiengrab kennzeichnete.

Komplementär zur „Positivliste" der Berechtigten folgt das Verbot, jemanden zu bestatten, der keine Berechtigung besitzt. Das Verbot wird hier mit dem Zusatz „κατ᾽ οὐδένα τρόπον" versehen, „unter keinen Umständen (auf keine Art und Weise)" (Z.9–10). Hinzufügungen dieser Art kommen vereinzelt vor und sollten rechtliche Umgehungen der Bestimmungen jedenfalls ausschließen.[6] Die Konsequenzen für denjenigen, der dennoch dagegen verstößt, sind in der folgenden Strafklausel ausgeführt (Z.10–13). Sie sieht neben der Zah-

[4] Für die Erstellung der Umzeichnung bedanken wir uns herzlich bei Fr. Mag. Marita Holzner.

[5] Der Zusatz Νικηράτου zum Namen Νικώ ist wohl als Filiation zu deuten, da im Falle einer Eheverbindung dies üblicherweise explizit angegeben wird (vgl. etwa Ehrhardt/Günther 2010, 402 Nr.5 Z.4–5). Dies bedeutet allerdings, dass Nikos Vater und ihr Ehemann denselben Namen trugen, da ihr Sohn Menodoros der Sohn eines Nikeratos war. Nicht eindeutig zuordenbar ist ferner Ἀγαθόπους Μηνοδώρου in Z.7–8. Es könnte sich um den Sohn des Grablegers handeln, oder um den Vater des Idioktetos aus Z. 7. Niko war jedenfalls zumindest zweimal verheiratet, da ihre Söhne unterschiedliche Patronymika angeben. Sollte es sich bei Agathopous um den Ehemann der Mutter handeln, verwundert es – vor allem in Hinblick auf die Sitte, Ehepartner im selben Sarkophag oder Grabteil zu bestatten –, ihn mit den Söhnen seiner Frau begraben zu sehen. War er jedoch der Sohn des Grablegers und Enkel der Niko, ist es erklärungsbedürftig, warum Menodoros seinen leiblichen Sohn nach seinem Stiefvater benannt hätte. Nicht zielführend sind hierbei die Überlegungen von Herrmann, I.Milet VI 2, 602 zu Z.3–8, der den Namen des Sohnes vom ersten Mann der ungenannten Frau des Menodoros herleitet.

[6] Vgl. I.Milet VI 2, 649 Z.2–3.

lung einer Mult an die städtische *boule* auch die Strafverfolgung im Rahmen einer Klage wegen *tymborychia* vor.

In den Zeilen 13 und 14 findet mit μεθέξουσιν δὲ τοῦ μνη|μείου οὓς ἂν ἐγὼ διατάξω ein inhaltlicher Wechsel innerhalb der Anordnungen statt. Der Grableger spricht nun in der Ich-Form und gibt an, in Zukunft weitere Anordnungen für das gesamte Grabmal treffen zu wollen. Den Abschluss bildet der Hinweis, dass die vorliegende Inschrift am 30. Tiberios im Amtsjahr des *stephanephoros* Apollonios, Sohn des Dionysios, Eingang in das *basileon* gefunden hat.

Im Rahmen einer allgemeinen Analyse der rechtlich relevanten Vorschriften in den Grabinschriften Milets werden die Anordnungen dieser Inschrift im Folgenden im Detail besprochen.[7]

ERWERB DER GRABSTÄTTE UND VERGABE VON BESTATTUNGSRECHTEN

In den kleinasiatischen Grabinschriften beobachtet man häufig, dass es den Grablegern — verbunden mit der Sorge um die Bestattung Nichtberechtigter und um den eventuellen Verkauf der Grabstätte durch die eigenen Nachfahren — ein Anliegen war, auf den eigenen, rechtmäßigen Erwerb der Grabstätte gesondert hinzuweisen. Dieses Phänomen, das vermehrt in Lykien, in einigen Städten Mysiens und der Troas, in Aphrodisias und Herakleia Salbake und für Ionien in Smyrna auftritt, lässt sich in Milet nur selten nachweisen.[8] So erwähnt der Grableger Menodoros zwar, dass er die Errichtung des Sarkophags und des zugehörigen Grabmals in Auftrag gegeben hatte, über die Eigentumsverhältnisse am Grab schweigt der Text aber. Lediglich in drei Inschriften ist in Milet der Kauf von Grabstätten ausdrücklich angeführt.[9] Ein Beispiel dafür ist die Inschrift auf dem Grab des T. Nonius Karpophoros, die explizit auf die Beteiligung der Archive an dem Rechtsvorgang hinweist und eine genaue Datierung unter Nennung des *stephanephoros* und des Monats, in dem das Rechtsgeschäft abgewickelt wurde, enthält:[10]

I.Milet VI 2, 613 Z.1–3
τὸ ἡρῷον ἐπρίατο διὰ τῶν ἀρ[χεί]ων Τ. Νώ(νιος) Καρποφόρος
ἐπὶ στεφα(νηφόρου) Φαβιανοῦ Ἀγχαρηνοῦ, μη(νὸς) η′. ἔσται τῶν ἐκγόνων
αὐτοῦ·

Das Grabmal hat T. Nonius Karpophoros unter Mitwirkung der Archive gekauft, unter dem stephanephoros *Fabianus Ancharenos, im 5. Monat. Es soll seinen Nachkommen gehören.*

Die Erwähnung der städtischen Archive im Rahmen des Erwerbs einer Grabstätte begegnet in Milet nur in dieser Inschrift, findet sich überregional jedoch in Smyrna im Grabtext des Aktiakos sowie in einigen lykischen Grabtexten.[11] Eine exakte Datierung unter Angabe des eponymen städtischen Beamten ist dabei häufig zu beobachten. Worin genau die Mitwirkung der Archive beim Kauf bestand, erschließt sich aus den Texten nicht. Zu denken wäre an die Ausstellung der zur Eigentumsübertragung nötigen Dokumente sowie die Registrierung des Überganges der Grabstätte.

---

[7] Die Ergebnisse des Forschungsprojektes zum Grabrecht und Grabschutz in Westkleinasien werden in einer eigenen Monographie vorgelegt werden, in der den ionischen Städten Milet, Ephesos und Smyrna ausführliche Einzelstudien gewidmet werden.

[8] Harter-Uibopuu 2010, 250–251; vgl. Ritti 2004, 479–481.

[9] I.Milet VI 2, 565 Z.1–2; 593 Z.6–8; 613 Z.1–2.

[10] Zur Archivierung im Detail unten ab Anm.56.

[11] Ionien: I.Smyrna 196 Z.1–5: Ἀκτιακὸς Ἑρμογένους, | φυλῆς Ἀμμωνίδος, ἀγοράσας | τὸ ἐνσόριον τὸ ὑπὸ τὴν ἐ|πιγραφὴν διὰ τῶν ἐν Σμύρνῃ | ἀρχείων ... Lykien: TAM II 63, Z.1–6: Σησα[μ?]μας | Κεραμεὺς | ὠνησάμην | διὰ τῶν ἀρχεί|ων τὸν πυργί|σκον ... (Telmessos); TAM II 260 Z.1–5: Αὐρήλιοι · Ἰάσων δὶς Αλαίμιος καὶ Χρυσίον | Ἐλευθέρου Ξάνθιοι ἐωνησάμεθα δίκαι|ον Αὐρη(λίου) Συμφέροντος Δαμοχάρεως | Ξανθίου διὰ τῶν ἀρχείων ἀρχιερέως | Καλλιστράτου ... (Pydnai); TAM II 330 Z.1–8: τὴν σωματοθήκην ἐωνήσατο | Αἴλιος Μάρκελλος δὶς Καδυαν|δεὺς οἰκῶν ἐν τῇ λαμπρο|τάτῃ Ξανθίων μητρο|πόλει διὰ τῶν ἀρχείων | τῇ ἐνάτῃ τοῦ Ἀρτεμεισίου | μηνὸς ἀρχιερέως Ἁρμοδί|ου ἔτους ...; TAM II 331 (Xanthos).

Auch in der folgenden Inschrift versichert der Grableger, dass ihm der Sarkophag und das darunter liegende *hyposorion* aufgrund eines Kaufes übertragen wurden.[12] Gleichzeitig schließt er ein Veräußerungsverbot an, das üblicherweise in Milet ebensowenig Verwendung findet wie die Bestätigung des Kaufes:

I.Milet VI 2, 565 Z.8–12[13]
8 οὐκ ἐξέσται δὲ οὐδενὶ τῶν τέκνων μου οὐδὲ τῶν ἐκγό-
νων αὐτῶν οὐδεμιᾷ παρευρέσει ἢ μεθοδείᾳ τινὶ πωληση
οὔτε τῆν σορὸν οὔτε τὸ ὑποσόριον, ἐπεὶ ἀποτείσει
[– – – – – – – εἰς] τὸν φίσκον δην(άρια) ,βφ΄.

Es ist keinem meiner Kinder noch einem ihrer Nachkommen gestattet, unter irgendeinem Vorwand oder durch eine List, jemandem den Sarkophag oder das hyposorion *zu verkaufen, sonst soll derjenige [– – –] dem* fiscus *2500 Denare bezahlen.*

In den vier Texten, in denen dieses Verbot explizit erwähnt wird, steht es zweimal in engem Zusammenhang mit der eben erwähnten Bestätigung des Kaufes und bildet das Pendant dazu. Dabei wird stets von einem Verbot des πωλῆσαι gesprochen, diese Formulierung ist wohl für Milet typisch. Zusätzlich untersagt I.Milet VI 2, 552 das ἀπαλλοτριῶσαι, worunter nicht nur der Verkauf, sondern jede Art der Veräußerung verstanden werden kann.[14] Damit soll jede Form der Übereignung untersagt werden. Auch der Grabherr in der eben zitierten Inschrift I.Milet VI 2, 565 ist sich der Gefahr bewußt, dass die von ihm angesprochenen Familienmitglieder in einem Umgehungsgeschäft seinem Verbot zuwiderhandeln könnten, und stellt daher auch jeden Verkauf „unter einem Vorwand oder durch eine List" unter Strafe.

Das Veräußerungsverbot dient in erster Linie dem Erhalt des Familiengrabes und soll damit die Grabpflege und mit ihr verbunden die Fortführung des Grabkults für den ursprünglichen Grableger sichern.[15] Gerade in Milet wird die Bindung des Grabrechtes an die Zugehörigkeit zur Familie des Graberrichters immer wieder betont, etwa in dem Verbot, Personen zu bestatten, die „außerhalb der Familie stehen" (ἐξωτερικοί τοῦ γένους; χωρὶς τοῦ γένους).[16] Auch Menodoros berechtigt ausschließlich Mitglieder seiner Familie dazu, im *mnemeion* bestattet zu werden (Z.4–8). Interessant sind in diesem Zusammenhang auch die Formulierungen in der Grabinschrift I.Milet VI 2, 570, in denen das Grabrecht für P. Granius Philippikos und Iulia Phaine festgelegt wird. Die beiden sind offensichtlich die Kinder des Grablegers, dessen Name nicht erhalten ist. Das Grabrecht erhalten auch ihre Ehegatten, allerdings nur unter der Bedingung, dass sie „bleiben", die Ehe also nicht geschieden wird:

I.Milet VI 2, 570 Z.3–11
τέκνοις μου Ποπλίῳ Γρα-
4 νίῳ Φιλιππικῷ καὶ γυναικὶ
αὐτοῦ μενούσῃ καὶ τέ-

[12] I.Milet VI 2, 565 Z.1–2: Τὴν σορὸν καὶ τὸ ὑπ᾽ αὐτὴν ὑποσόριον [- - -]|ἐπενήνοχεν ἐξ ὠνῆς δικαίῳ Φλ. Ἀντιοχιανῷ … Eine nähere Beschreibung des Grabes als Kaufobjekt findet sich nur in I.Milet VI 2, 593, wo in Z.7–9 angegeben wird, dass der Grabplatz ψειλός, also unbebaut und ohne Bepflanzung, erworben wurde. Auch derartige Angaben sind in anderen Städten (z.B. Ephesos, Smyrna) wesentlich besser belegt, vgl. dazu etwa Kubinska 1968, 95, 102 und 132; Preisigke, Wörterbuch II, s.v. ψιλός, vgl. Harter-Uibopuu 2010, 255–256.

[13] Z.9: πωληση = πωλῆσαι; vlg. Herrmann in I.Milet VI 2.

[14] Lediglich in I.Milet VI 2, 656 Z.6–7; 673 Z.17–19 und 565 Z.8–11 sowie in I.Didyma 570 Z.2–4 finden sich derartige Verbote, wobei im Fall von 673 aufgrund des fragmentierten Zustandes des Steines keine Aussage darüber getroffen werden kann, ob der Kauf der Grabstätte parallel zum Veräußerungsverbot am Anfang des Textes erwähnt worden war. Dem steht etwa der Befund der ephesischen Grabinschriften entgegen, in denen das Veräußerungsverbot an prominenter Stelle vertreten ist. Vgl. Harter-Uibopuu 2010, 257–261.

[15] Deutlich wird dies in Ehrhardt/Günther 2010, Nr. 10 Z.1–3 ausgedrückt. Die Grablegerin bestätigt, das Grab von Q. Ambivius Dokimos erhalten und selbst in weiterer Folge der „Tochter des –igonos" das Grabrecht eingeräumt zu haben, damit diese die Obsorge für das *heroon* übernehme: [- - - 11–12 - -]νυσίου ἐπισκευάσασα τόδε τὸ ἡρῷον ἐκχω|[ρηθὲν αὐτῇ] ὑπὸ Κοΐντου Ἀμβειβίου Δοκίμου ἐξεχώρησ[εν]|[- - 7–8 - -]ιγόνου, ὅπως τὴν ἐπιμέλειαν αὐτοῦ ποιῆτ[αι]. In weiterer Folge (Z.4–6) stehen das Grabrecht dem Sohn der Grablegerin, seinem Sohn sowie dessen leiblichen Kindern, den Ziehkindern der Grablegerin und der Frau, die die *epimeleia* übernimmt, und schließlich dem Ehemann der Letzteren zu.

[16] Ἐξωτερικὸς τοῦ γένους I.Milet VI 2, 516 Z.9–10; χωρὶς τοῦ γένους: I.Milet VI 2, 538 Z.8; 561 Z.12–13; ἔσται τῶν ἐκγόνων αὐτοῦ: I.Milet VI 2, 613 Z.2–3; καὶ ἐκγόνων μόνων: I.Milet VI 2, 567 Z.2. Vgl. auch Ritti 2004 501f.

κνοις αὐτῶν [– – – ΟΥ]
[– – – – – – – – – – – – – – –]
8 [– – – – – – –] καὶ Ἰουλί-
ας Φαίνης καὶ ἀνδρὸς
αὐτῆς μένοντος σὺν αὐ-
τῇ καὶ τέκνων αὐτῆς

... meinen Kindern Publius Granius Philippikos und seiner Frau, wenn sie bleibt, und ihren Kindern [– – – – – –] und Iulia Phaine und ihrem Mann, wenn er bei ihr bleibt, und ihren Kindern.

Naturgemäß sind Fragen der Jenseitsvorstellungen der Grableger für den Rechtshistoriker schwer zu fassen. Dennoch zeigt wohl gerade die Akribie, mit der Erhalt, Pflege und Weitergabe der Familiengräber durch Vorschriften zur Belegung des Grabes und Strafklauseln gesichert werden, den hohen Stellenwert, den der konsequent durchgeführte Grabkult einnahm. Grableger, die keine eigene Familie hatten, konnten die Betreuung der Stätte Freigelassenen oder Vereinen übergeben, die dafür einen Teil des Erbes oder Bestattungsrechte im Grab erhielten. Während dieses Vorgehen in anderen ionischen Städten häufig belegt ist, verfügen wir allerdings aus Milet über keinerlei Beispiele für eine familienfremde, institutionalisierte Betreuung der Gräber.[17]

Als Form der Übereignung von Gräbern respektive Übertragung von Grabrechten sind die Begriffe συνχώρησις und ἐκχώρησις in Milet häufiger belegt als der Kauf oder Verkauf. Der Terminus συνχώρησις bezeichnet hierbei die Erteilung einer bloßen Berechtigung zur Bestattung einer oder mehrerer Personen innerhalb eines bestehenden Grabmals, ohne dass dabei ein Eigentumsübergang stattfindet. Die Grabstätte darf von den neuen Besitzern für ihre Zwecke genutzt werden, die Eigentümer haben aber nach wie vor die vollen Rechte am Grabmal.[18] Anders verhält es sich bei der ἐκχώρησις: Teile des Grabmals oder die Grabstätte im Gesamten werden dabei an einen neuen Besitzer übertragen, allerdings ist nicht klar, ob diese Übergabe im Rahmen eines Kaufes oder eines anderen Veräußerungsgeschäftes, etwa einer Schenkung, stattfindet. Grundsätzlich werden diese Rechtsgeschäfte in zwei verschiedenen Formen publik gemacht. Einerseits kann die Erteilung künftiger Zugeständnisse angekündigt werden — dies ist gerade für Milet typisch —, andererseits kann eine bereits erteilte *synchoresis* oder *ekchoresis* vermerkt werden, um die rechtmäßige Übergabe der Grabstätte oder allgemein die Rechtmäßigkeit der Bestattung zu bestätigen. Einer der Fälle, in denen es sich wohl deutlich um eine bereits erteilte Berechtigung handelt, ist die 2010 von Ehrhardt und Günther in einer Reihe von wichtigen Neufunden milesischer Grabsteine publizierte Inschrift auf dem Grabstein des Tryphon, die nach der Schrift wohl in das 3. Jh. n.Chr. zu datieren ist:

Ehrhardt/Günther 2010, Nr.12
[Τὸ μνημεῖ]ον Τρύφωνος τοῦ Τρύφωνος τὸ κατεληλυθὸς ε[ἰς]
[αὐτὸν] κατὰ συνχώρησιν Ἀρτεμιδώρου τοῦ Παμφίλου τὴν γεν-
[ομένη]ν αὐτοῖς ἐν Μειλήτῳ τῷ ἀρχίῳ τοῦ λεγομένου βασιλήον.

Grabmal des Tryphon, des Sohnes des Tryphon, das auf ihn übergegangen ist gemäß der Übereignung durch Artemidoros, Sohn des Pamphilos; diese ist für sie erfolgt in Milet im Archiv des sogenannten basileion.

Über das Verhältnis der beiden Vertragsparteien zueinander ist nichts Näheres bekannt, die Herausgeber der Inschrift vermuten aber, dass sie eine den Verkauf ausschließende Form der Grabübertragung finden wollten. Genau diese Formen der Übertragung stehen unseres Erachtens im Mittelpunkt der Zusätze, die ein klassisches Veräußerungsverbot begleiten können. So bestimmt in I.Milet VI 2, 673 der Grableger: οὐδενὶ δὲ | ἐξέστω πωλῆσαι αὐ|τὸ ἢ ἐκ[χω]ρῆσαι ἐτ[έ]|[20][ρῳ..] und spricht damit direkt die Übereignung an. Eine ähnliche Klausel scheint vorzuliegen, wenn eine Veräußerung der Grabstätte wie in I.Milet VI 2, 565, Z.9 οὐδεμιᾷ παρευρέσει ἢ μεθοδείᾳ ausgeschlossen wird. Jedwede Übertragung des Grabes wird somit verboten.[19] Wenn es dem Grableger Tryphon also so wichtig war, seinen rechtmäßigen Besitz aufgrund einer *synchoresis* sogar

[17] Umfassend zu den *collegia* und ihrer Rolle im Grabwesen: van Nijf 1997, 38–69. Zu den Grabstiftungen vgl. Laum 1914, 81–87.
[18] Ritti 2004, 481–482; Wörrle 1975, 270–272; Harter-Uibopuu 2010, 261–264: der zuletzt genannte Beitrag muss in diesem Punkt relativiert werden, neue Erkenntnisse zur *ekchoresis* werden in der Gesamtpublikation des Forschungsprojektes erläutert.
[19] I.Didyma 570 Z.3 schließt wohl auch das Verschenken eines Grabes aus.

unter Angabe des ursprünglichen Grabinhabers zu betonen, wird man davon ausgehen können, dass den Vorbesitzer keinerlei Beschränkungen an einer Weitergabe hinderten. Möglicherweise ist die Verwendung des Personalpronomens im Plural in Z.3 darauf zurückzuführen, dass die *synchoresis* in Anwesenheit beider Parteien im *archeion* vereinbart wurde.[20] In ähnlicher Art und Weise wird eine unentgeltliche Übertragung des Grabes auch in Attaleia (TAM V 2, 832 Z.7–8), Hierapolis (AvHierapolis 348 Z.1–3) oder Smyrna (I.Smyrna 223 b Z.7–8) bezeichnet. Bei diesen Texten handelt es sich um die Übergabe des Besitzes am Grabplatz. Auf eine Übertragung der Grabrechte verweisen wohl Inschriften aus Xanthos (TAM II 353 Z.4), Arsada (TAM II 542 Z.1–2) und Metropolis (I.Ephesos 3453 Z.2–3). Deutlich wird dieses Objekt der *synchoresis* auch in einer Ehreninschrift aus Aphrodisias, deren Text aus dem 1. Jh. v.Chr. im Rahmen der Restaurierung des Ehrenmals im 2. Jh. n. Chr. wieder aufgezeichnet wurde. Dem Geehrten, dessen Name nicht erhalten ist, wurde das Recht auf ein Begräbnis (ἐνταφή) im Gymnasion von Aphrodisias zugestanden, womit aber natürlich kein Anspruch auf Eigentum eines Teils des Gymnasions verbunden war.[21]

Die Erteilung künftiger Zugeständnisse findet sich auch in der Inschrift des Menodoros. Der Grabherr spricht in Z.13–14 die Teilhabe an seinem Grabmal an, die er zu einem späteren Zeitpunkt fixieren will. Die Anbringung einer zusätzlichen Inschrift für die Hinzubestatteten ist für solche Fälle anzunehmen, wobei etwa die Grabinschrift der Claudia Zosime ähnliche Bestimmungen aufweist.[22] Am Mnemeion des Tib. Flavius Epagathos ist vermerkt, dass die noch zu erteilenden *ekchoreseis* für sein Grabmal im städtischen Archiv hinterlegt werden. Die Anordnungen werden so einerseits auf eine rechtlich gesicherte Basis gestellt und andererseits den Berechtigten und anderen Interessierten an zentraler Stelle zugänglich gemacht.[23]

In der Inschrift zum Grabmal des M. Valerius Demetrios sind die Verfügungen zur Nutzung als Ausnahme zu dem Verbot für Nichtberechtigte, im Grab bestattet zu werden, formuliert. Der Text belegt gleichzeitig, dass es das ausschließliche Recht des Grablegers war, eine Genehmigung für eine Bestattung zu erteilen. Dieses Recht behält sich Valerius Demetrios, der das *heroon* zu Lebzeiten errichtete, auch für die Zukunft vor:

I.Milet VI 2, 642 Z.1–4
τὸ ἡρῷον κατεσκεύασεν Μᾶρκος Οὐαλέριος Δημήτριος ἑαυτῷ καὶ τοῖ[ς]
τέκνοις αὐτοῦ καὶ θρέμμασιν καὶ τῇ γυναικί μου · ἑτέρῳ δὲ οὐδενὶ ἐξ-
έσται θάψαι τινὰ εἰς τὸ ἡρῷον ἐκτὸς ἐὰν μή τινι ἐγὼ συνχωρήσω,
4 ἐπειδὴ ὁ(?) τείσει τῷ φίσκῳ δην(άρια) τ′.

Das heroon *errichtete Marcus Valerius Demetrios für sich und seine Kinder und Ziehkinder und meine Frau. Niemand anderem steht es zu, jemanden in das* heroon *zu bestatten, außer wenn ich es jemandem erlauben werde. Widrigenfalls zahlt er dem* fiscus *300 Denare.*

Eine Weitergabe des Grabrechtes konnte auch testamentarisch erfolgen, wobei die Verwendung von διατάσσομαι (med.) durch den Grableger als deutliches Zeichen für eine letztwillige Verfügung verstanden werden darf.[24]

---

[20] Die Abschrift eines Briefes in I.Ephesos 2121 enthält die Genehmigung einer Grabherrin für ihren Bruder, eine *synchoresis* auch ohne ihre Anwesenheit im Archiv eintragen zu lassen.

[21] IAph2007 12.402 Z.7–8: …, συνεχωρήθη αὐτῷ | καὶ ἐνταφὴν ἐν τῷ γυμνασίῳ, … Aphrodisias gehört zu den wenigen Städten, in denen die *synchoresis* als Rechtsgeschäft einigermaßen zu greifen ist und auch die Anwendung des Begriffs von der eng verwandten *parachoresis* zu unterscheiden ist. Παραχωρέω wird zumeist im Passiv in Verbindung mit dem Grab oder Grabteil als Objekt verwendet und stellt damit das Übergeben der Grabstätte durch den Vorbesitzer in den Mittelpunkt. Συγχωρέω wiederum wird zumeist für die Ausnahme vom Bestattungsverbot eingesetzt und bezieht stärker die Vertragsparteien als das Objekt ein, es wird wohl der Übergang der Berechtigung von einer Partei auf die andere so bezeichnet. Vgl. Harter-Uibopuu 2010, 263–264.

[22] I.Milet VI 2, 527: Τὸ μν<η>μεῖο|ν Κλ<αυ>δία Ζωσί|μηι, | εἰ<ς> ὃ οὐ<δ>ενὶ ἐ<τέ>ρ<ῳ> | ἐ<ξ>έ<σ>ται τ<α>φῆ|ναι εἰ μὴ <ο>ὗς ἂν | ἐγ<ὼ> διατά<ξω>|μαι. *Das Grabmal gehört Claudia Zosime, in dieses steht es niemand anderem zu, bestattet zu werden, außer denjenigen, denen ich es selbst gestatten werde.* Zum Inhalt der Inschrift resp. den zahlreichen Korrekturen gibt Herrmann in der Edition an, dass der Text durch „vielfältige Schreib- bzw. wohl Abschreibfehler (des Steinmetzen)“ entstellt ist.

[23] I.Milet VI 2, 566: Τὸ μνημεῖον | Τί. Φλαβίου Ἐπα|γάθου καὶ τῶν | κατὰ τὰς εἰς αὐτὸ | γενησομένας | ἐκχωρήσεις ἐν | τοῖς ἀρχείοις. *Das Grabmal des Tiberius Flavius Epagathos und derjenigen, (denen es) gemäß den dafür in den Archiven zu erteilenden Berechtigungen (zusteht).*

[24] Ein Beispiel dafür ist in Milet die Grabinschrift der Claudia Zosime (I.Milet VI 2, 527 Z.7–8, oben Anm.22). Auch Menodoros verweist auf eine letztwillige Verfügung (Z.13–14), I.Milet VI 2, 670 Z.4 (fraglich). Vgl. Ritti 2004, 488–491, die auf die Nähe

VERBOTE UND STRAFZAHLUNGEN

Das häufigste Verbot in Milet und Didyma ist das Verbot der Fremdbestattung, das man in zumindest 18 Inschriften antrifft.[25] Das Formular ist — wie generell in Milet — auch hier sehr variantenreich, wobei sich das Verbot einerseits an denjenigen richten kann, der bestattet werden möchte — wie in der Grabinschrift des Menodoros —, andererseits denjenigen ansprechen kann, der einen anderen zu bestatten versucht.[26] Menodoros ordnet zumindest für den Sarkophag dezidiert an, dass es verboten sei, unberechtigt darin bestattet zu werden (εἰς τὴν σορὸν ταφῆναι Z.9–10). Für den Fall, dass jemand diesem Verbot zuwiderhandelt, legt er die Zahlung einer Mult fest, hier an die städtische *boule*. Zwar scheint es auf den ersten Blick, als richte sich die Strafandrohung gegen den zukünftigen Bestatteten nach dessen Tod, so wird man die Klausel aber nicht auffassen dürfen. Verantwortlich zu machen war entweder derjenige, der für eine eigene Bestattung Vorkehrungen treffen wollte (und damit dem Verbot des Grabherrn zuwiderhandelte), oder derjenige, der eine Bestattung eines dazu nicht Berechtigten vornahm. Die Sorge der Grabherren, ihr Grab vor nicht zur Familie oder dem berechtigten Freundeskreis gehörenden Personen zu schützen, ist in anderen Regionen Kleinasiens sehr viel deutlicher ausgeprägt. Allen voran sind hier die Städte Lykiens zu erwähnen, wo der Großteil der kaiserzeitlichen Grabinschriften ein solches Verbot enthält.

Dem Bestattungsverbot ist in Milet oft eine Liste von Personen vorangestellt, die ausdrücklich die Erlaubnis haben, in dem Grab oder dem Sarkophag beigesetzt zu werden. Zumeist handelt es sich dabei um Familienangehörige oder Personen, die dem Grableger nahestehen. Dieser „Positivliste“ folgt dann das allgemeine Verbot, irgendjemand anderen zu bestatten, das aber wiederum durch die Ankündigung möglicher zukünftiger Erteilungen von Berechtigungen abgeschwächt werden kann. Die Tatsache, dass diese Ankündigung als notwendig erachtet wurde, zeigt wohl, dass die Grableger sich nicht selbst zu Lebzeiten schon an eine bestimmte Zahl oder Gruppe von zur Bestattung Berechtigten binden wollten. Die Möglichkeit der Hinzufügung oder Streichung von Berechtigten sollte für sie jederzeit bestehen, ohne dass sie Gefahr liefen, gegen ihre eigenen Anordnungen zu verstoßen.[27] Als typisches Beispiel für derartige Anordnungen in Kombination mit dem Verbot der Fremdbestattung ist die Grabinschrift des M. Valerius Demetrios (I.Milet VI 2, 642) heranzuziehen, die eben zitiert wurde. Nachdem der Grableger festgehalten hatte, dass das Grab für ihn, seine Kinder und Ziehkinder und „meine Frau“ — ein in Grabinschriften häufiger Bruch von objektiver und subjektiver Stilisierung des Textes — errichtet wurde, verfügt er, dass niemand anderer Bestattungen vornehmen darf, es sei denn, er selbst erteile die Erlaubnis dazu.

Die Grabinschrift des Claudius Tiberius Sophanes enthält einen interessanten und ungewöhnlichen Hinweis auf die Erteilung von Bestattungsrechten oder das Verbot derselben:

---

des Begriffes zu städtischen Anordnungen hinweist. Dennoch wird man dort, wo der Grabherr selbst oder einer seiner Nachfahren Subjekt des διατάσσομαι ist, sicher von letztwilligen Verfügungen ausgehen können. Die scharfe Trennung von διάταξις als Verfügung zu Lebzeiten und διαθήκη als Testament, die Keil 1908, 574 vornimmt, weist bereits Laum 1914 I, 125 zurück. Vgl. zu den testamentarischen Anordnungen über Gräber vor allem die zahlreichen Erwähnungen in den Grabinschriften aus Aphrodisias, unter anderen IAph 2007, 11.29 Z.8; 12.523 Z.5; 13.156 Z.8. Ebenso: IGR III 1495 Z.7 (Ariassos, Pis.); SEG 41, 1290 Z.3 (Termessos); I.Perge 343 Z.7; 411 Z.12; 444 Z.11; 560 Z.7–8; I.Boubon 26 Z.2; MAMA VIII 327 Z.7 (Kötü Delik Han, Lykaonien).

[25] I.Milet VI 2, 505 Z.3–5; 516 Z.9–10; 517 Z.4–6; 527 Z.3–8; 561 Z.10–13; 564 Z.7–8; 565 Z.8–9; 602 Z.9–10; 613 Z.3; 642 Z.2–3; 649 Z.2–3; 669 Z.2; 783 Z.9–10; I.Milet VI 3, 1408 Z.5; I.Didyma 529 Z.3–4; 576 Z.2–3; Ehrhardt/Günther 2010, Nr.10 Z.7; Nr.11 Z.9; Nr.13 Z.6. Sieben weitere Inschriften enthalten zwar ein ebensolches Verbot, das Formular ist aufgrund des Erhaltungszustandes aber nicht vollständig: I.Milet VI 2, 616 Z.6; 637 Z.4; 656 Z.6; 658 Z.5; 668 Z.3–4; 673 Z.17–20; I.Didyma 570 Z.5–6. Sechs Inschriften sind zu stark fragmentiert, um weitere Schlüsse zu ziehen, jedoch legen die erhaltenen Partien nahe, ein Verbot der Fremdbestattung anzunehmen: I.Milet VI 2, 518 Z.2–3; 545 Z.4; 552 Z.4–6; 567 Z.2; 685 Z.1; 696 Z.3; I.Didyma 578 Z.3–4.

[26] Für das Verbot, jemanden eigenmächtig zu bestatten, s. etwa I.Milet VI 2, 517 Z.4–6 (ἑτε|ρου δὲ οὐδενὸς ἐξουσίαν | ἔχοντος θ[ε]ῖναί τινα), I.Milet VI 2, 642 Z.2–3 (ἑτέρῳ δὲ οὐδενὶ ἐξ|έσται θάψαι τινὰ εἰς τὸ ἡρῷον) oder I.Milet VI 2, 783 Z.9–10, wo das Verbot erst aus der Strafklausel hervorgeht: εἰ δέ τις ἕτερος τολ|μήσει τινὰ ἐνθάψαι (...). Für das Verbot, bestattet zu werden, s. etwa I.Milet VI 2, 564 Z.7–8: (... ἑτέ|ρῳ δὲ οὐδενὶ ἐξέσται ταφῆναι ...) oder I.Milet VI 2, 649 Z.2–3 (ἕτερος δὲ οὐδὲ εἷς αὐτοῦ [τ]αφήσεται κατὰ | οὐδένα τρόπον).

[27] Rasuren im Text können auf die Streichung von ehemals Berechtigten hinweisen, so vielleicht in I.Milet VI 2, 670 Z.2–3, wo Berechtigte getilgt wurden oder I.Milet VI 2, 783, wo getilgte Namen mit neuen Berechtigten überschrieben wurden.

I.Didyma 576[28]

ἡ σορὸς Κλαυδίου Τιβερίου Σωφάνου
τοῦ Κανδίτου καὶ τῶν τέκνω<ν> αὐτοῦ, καὶ μηδενὶ
ἄλ<λ>ῳ ἀνήκι. <ἢν> δὲ τις ἐπενκαλέσι, δώσι τῷ
4 Ἀπόλλωνι ✻ βφ′ καὶ τῷ ταμείῳ ✻ [..]
οὗ καὶ ἀντίτυπον ἀπετέθη ἰς τὸ ἀρ-
χεῖον.

(Dies ist) der Sarkophag des Claudius Tiberius Sophanes, Sohn des Kandites, und seiner Kinder, niemand anderem steht er zu. Wenn aber jemand dagegen Einspruch erhebt, soll er dem Apollon 2500 Denare und dem fiscus *.. Denare geben. Davon wurde auch eine Abschrift im Archiv hinterlegt.*

Zunächst finden wir ein normales Bestattungsverbot: der Grableger gibt an, für wen das Grab vorgesehen ist und verbietet weitere Bestattungen. Die folgende Strafklausel richtet sich jedoch nicht direkt gegen diejenigen Personen, die jemanden bestatten wollen oder selbst bestattet werden sollen, sondern gegen diejenigen, die gegen die Bestimmungen des Grablegers Einspruch erheben wollen. Von wem der Einspruch ausgehen und auf welcher Basis er eingelegt werden sollte, bleibt unbekannt. Ähnliches lässt die jüngst gefundene Grabinschrift des Nonius Aurelius Tychikos vermuten, die von den Herausgebern aufgrund des onomastischen Befundes und der Schriftform an den Anfang des 3. Jh. n.Chr. datiert wird:

Ehrhardt/Günther 2010, Nr.11 Z.5–12:

μηδενὶ δὲ ἑ-
τέρῳ <ἐξέσται> τεθῆναι χωρὶς τῶν προγεγραμ-
μένων· εἰ δέ τις ἐπενκαλέσει ἢ
8 πωλήσει ἢ παρὰ τὴν βούλησίν μού
τι ποιήσει ἢ ἕτερόν τινα θάψει, δώ-
σει τῷ ταμείῳ ✻ ,αφ΄ καὶ τῷ Ἀπόλλω-
νι ✻ ,α<φ΄> καὶ τῷ τῆς τυμβωρυχίας ἀχθή-
12 σεται νόμῳ. [v]

Kein anderer soll berechtigt sein, bestattet zu werden, außer den zuvor Genannten. Wenn jemand Einspruch dagegen erheben oder (die Grabstätte) verkaufen oder etwas gegen meinen Willen unternehmen oder jemand anderen bestatten sollte, soll er dem fiscus *1500 Denare und an Apollon 1<5>00 Denare entrichten und nach dem Gesetz über* tymborychia *angeklagt werden.*

Möglicherweise fürchteten Claudius Tiberius Sophanes und Nonius Aurelius Tychikos, dass jemand gegen ihre Rechte am Sarkophag Einspruch erheben könnte, und damit etwa anstehende Bestattungen verhindern oder zumindest verzögern wollte. Andererseits könnte es auch die Möglichkeit gegeben haben, die Bestattung in einem Familiengrab bei den städtischen Behörden auch gegen den Willen des Grablegers zu beantragen.[29] Für diese zweite Variante sprechen Klauseln, wie sie sich in der Grabinschrift des Tiberius Iulius Glykon in Aphrodisias finden:

IAph 2007, 12.1107 Z.8–11

8 οὐδεὶς δὲ
ἔξει ἐξουσίαν ἐνθάψαι τινὰ ἕτερος ἢ ἐκθάψαι σωμάτειον τῶν ἐν-
ταφέντων τῇ τοῦ Γλύκωνος βουλήσε[ι] οὔτε διὰ ψηφίσματος οὔτε
δι᾽ ἐντεύξεως ἡγεμονικῆς οὔτε ἄλλῳ τρόπῳ ....

[28] Rehm gibt in der Edition des Textes in Z.4 die Beträge βι΄ und κε΄ an und erklärt die geringe Höhe der Beträge damit, dass es sich „ja nur um Bestreitung des Bestattungsrechtes“ handle. Die Überprüfung des Abklatsches zeigte aber deutlich ein βφ΄, der zweite Betrag ist nicht lesbar. Eine Strafsumme von 25 Denaren anzunehmen, gibt im Kontext der ansonsten gängigen Beträge und im Hinblick auf die erstgenannte Summe keinen Sinn.

[29] In I.Milet VI 2, 783 wurde in der Liste der Berechtigten zumindest ein Familienmitglied, möglicherweise aber auch mehrere Namen getilgt und überschrieben. Darunter sind noch Reste des Namens „Apollodoros“ erkennbar. Derselbe Name wurde am Ende der Inschrift in flüchtiger Schrift nachgetragen, was darauf hinweisen könnte, dass Apollodoros sein Recht auf Bestattung im Familiengrab nach der Tilgung seines Namens zu erstreiten versuchte. Der improvisierte Charakter des Nachtrags deutet wohl darauf hin, dass sein Bemühen erfolglos war.

Niemand anderer soll die Berechtigung haben, jemanden zu bestatten oder den Leichnam (eines) der darin auf Wunsch des Glykon Bestatteten herauszunehmen, weder durch ein psephisma*, noch durch eine Eingabe an die Provinzverwaltung, noch auf irgendeine andere Art und Weise...*

In Anlehnung an die Bestandsklauseln und Abänderungsverbote, die sich in öffentlichen Dekreten, vor allem in der Bestätigung von Stiftungen immer wieder finden, hat hier der Grabherr eine Sicherung seiner Wünsche vorgenommen. Der Text macht deutlich, dass eine Fremdbestattung nicht nur heimlich erfolgen konnte, sondern dass wohl — zumindest in Aphrodisias — gegen die Bestimmungen an einem Grab auch bei städtischen Stellen vorgegangen werden konnte; ein Recht auf Bestattung konnte (dort) also erstritten werden.[30] Über die Hintergründe der milesischen Bestimmungen kann trotzdem nur spekuliert werden. Jedenfalls ist als Besonderheit festzuhalten, dass bereits der Versuch, durch Einspruch die Berechtigung am Grab zu erhalten, unter Strafe gestellt wird, und somit gravierend in die Rechte der Bürger Milets eingegriffen wurde.

Weiters sind für Milet das bereits behandelte Veräußerungsverbot in fünf Inschriften,[31] das Verbot zur Entfernung der Inschrift in zumindest drei Texten[32] und das Verbot, gegen Bestimmungen der Inschrift zu verstoßen in fünf Exemplaren[33] bezeugt. Die andernorts bezeugten Verbote, das Grab zu öffnen, einen Leichnam zu entfernen oder das Grabmal zu zerstören, finden sich in Milet hingegen nicht.[34]

Das Verbot zur Entfernung der Inschrift wird — im Verhältnis zum Verbot der Fremdbestattung und dem Veräußerungsverbot — in Milet und generell in Ionien selten verwendet. Wo es verwendet wird, ist es mit anderen Verboten gekoppelt und direkt in die Formulierung der Strafklausel eingebunden. In den beiden besser erhaltenen milesischen Beispielen I.Milet VI 2, 538 und 695 bildet es den Gegensatz zur Bestimmung, dass nichts getan werden dürfe, das nicht mit den Anordnungen im Einklang sei. Wird der Verstoß gegen jedwede Bestimmungen der Inschrift oder Anordnungen des Grablegers unter Strafe gestellt, so geschieht dies bespielsweise im Anschluss an die Liste der zur Bestattung Berechtigten. Man könnte vermuten, diese Formulierung sollte ausgeschlossenen Angehörigen die Möglichkeit nehmen, das Recht zur Bestattung zu erstreiten. Ein Beispiel für eine derartige Klausel ist der folgende Text:

I.Milet VI 2, 695 Z.3–7

[– κλη]ρονόμοι[ς] αὐτῶν · ἐὰν
4 [δέ τις π]αρὰ ταῦτα ποιήσῃ ἢ ἐκκόψῃ τι τῶν ἐπιγεγραμμένων, ἀποτεισάτω τῇ
Μιλησίων βουλῇ ⁜ δισχίλια. Ταύτης τῆς ἐπιγραφῆς τὸ ἀντίγραφον κεῖται
ἐπὶ τὸ βασίλειον ἐπὶ στεφανηφόρου Φλ. Ἀπολλωνίου,
μη(νὸς) Ἀπατουριῶνος.

[30] Ähnlich auch IAph 2007, 11.35, ein Inschriftenfragment auf einem Sarkophag, das eine Abänderung der Wünsche des Grabherrn durch *psephisma* oder Beschluß der *boule* verbietet (vgl. weiters IAph 2007, 13.151; AJA 108, Nr.26). Möglicherweise ist ein Rechtsstreit um die Bestattungsrechte auch der Hintergrund für die Rasur und spätere Hinzufügung eines Namens auf der ungewöhnlichen Inschrift I.Milet VI 2, 783. Die Verwendung des Verbums ἐπεγκαλεῖν ist im sepulkralen Kontext nur noch einmal in einer Grabinschrift aus Madenşehir belegt, SEG 34, 1370: Die Lesung von Ramsay/Bell 1909, 517–518 n. 7 Z.3–5 lautet: καταλύει ὃς ἂν κ[αθέ]λῃ | κὲ τιμῆ[ς ὃ]ς ἐπενκαλέσῃ τῷ τα[μ]ίῳ ἐκ τῶν | κληρονόμω[ν] ἐνκη[δευθήσεται(?)]. Der Text ist für die rechtshistorische Einordnung des ἐπεγκαλεῖν allerdings wenig hilfreich. Zu den unterschiedlichen Lesungen Laminger-Pascher 1984, 65–66, Nr.113. Eine interessante Parallele zum ἐπεγκαλεῖν in der Inschrift aus Didyma bieten die καταγραφή-Weihinschriften für Apollon Lairbenos aus dem phrygischen Bahadinlar. Wer gegen die Weihung eines Sklaven oder eines Kindes freier Eltern Einspruch erhob, musste mit Strafzahlungen an den Gott und an den *fiscus* des Kaisers rechnen. MAMA 4, 276A Z.12–14: εἴ τις ἐπενκαλέσει θήσι ποσ|[τί]μου εἰς τὸν θεὸν ⁜ ,αφ′ | κὲ εἰς τὸν φίσκον ⁜ ,αφ′. *Wenn aber jemand Einspruch erhebt, soll er an den Gott eine Strafe von 2500 Denaren zahlen, und an den* fiscus *2500 Denare.* Die Formulierungen erinnern frappierend an diejenigen in den Grabinschriften. Allerdings erlauben auch diese Texte keine Aussagen darüber, bei welcher Behörde ein eventueller Einspruch eingereicht werden musste, oder wie er weiter behandelt wurde. Hülsen 2008, 53–59 mit weiterführender Literatur.

[31] I.Milet VI 2, 552 Z.4–5; 565 Z.4–5; 656 Z.6–7; 673 Z.17–19 sowie I.Didyma 570.

[32] I.Milet VI 2, 538 Z.8–9; 695 Z.3–4; 699 Z.2. In I.Milet VI 3, 1416 ist in Z.3 nach τὴν ἐπιγρα[φὴν eventuell ἐκκόψῃ (vgl. I.Milet VI 2, 538 Z.8) oder ἐκκολάψῃ (I.Milet VI 2, 699 Z.2) zu ergänzen. S. hierzu Herrmann in der Edition.

[33] I.Milet VI 2, 538 Z.7; 670 Z.3–4; 674 Z.3; 693 Z.3; 695 Z.3–4.

[34] I.Milet VI 2, 694 enthält möglicherweise Reste des Verbots, das Grab zu öffnen, die Inschrift ist jedoch zu stark fragmentiert, um genauere Aussagen treffen zu können.

[…] ihrer Erben. Wenn aber jemand diesen (Vorschriften) zuwider handelt oder das Eingeschriebene herausschlägt, soll er der boule *der Milesier 2000 Denare bezahlen. Eine Abschrift dieser Inschrift wurde hinterlegt im* basileion *unter dem* stephanephoros *Fl. Apollonios, im Monat Apatourion.*

Die nach oben hin gebrochene Platte lässt lediglich Vermutungen über den Aufbau des Textes zu. Es wäre jedoch vorstellbar, dass in den fehlenden Zeilen die Liste der zu Bestattenden vollständig gegeben war, jede Zuwiderhandlung — auch die Tilgung oder Korrektur der Liste durch Ausschlagung des Textes — wurde danach untersagt.

Die stark fragmentierte Grabinschrift Milet VI 2, 518 enthält — neben einem Bestattungsverbot — das Verbot des σκυβαλίζειν.[35] Das seltene Verb bedeutet in diesem Kontext wohl, dass der Täter das Grab oder die darin Bestatteten „wie Abfall oder Dung behandelt".[36] Damit könnte in dieser Inschrift das ansonsten in Milet nicht bezeugte Verbot, einen Leichnam aus einem Grab zu entfernen, angesprochen sein. Eine Interpretation von σκυβαλίζειν in dieser Art und Weise legt I.Ephesos 2204 Z.3 nahe, die Inschrift am Sarkophag der Aemilia Vera Iuventiane: [ἐὰν δέ τις θελήσῃ . . .]εσθαι ἢ σκυβαλίσαι τι τῶν ἐνόντων. Auch I.Sardis 165 Z.6–8, ist bildhaft und verbietet, den Leichnam des Grablegers wie Abfall zu behandeln oder seine Knochen aus dem Grab zu werfen: εἴ τις δὲ σκυβλίσε τὸ πτ|ῶμά μου ἢ ἔξω βάλη τὰ ὀσ|τᾶ μου, es folgt ein Veräußerungsverbot für das gesamte Grabmal. Andere Texte wiederum sprechen davon, dass das gesamte Grabmal Objekt des σκυβαλίζειν sein könne; damit wird eine allgemeine Mißachtung und sogar Schädigung des Grabes in Verbindung gebracht. Deutlich ist dies etwa in TAM V I, 213 (Tabala) Z.7–8 formuliert. Dort folgt der Protasis εἴ τις θελήσει | σκυβαλλίσαι τὸ μνῆμα τοῦτο als Strafe für den Täter ein Fluch.[37]

Die oben beschriebenen Verbote des Grabherrn gehen oftmals mit der Androhung einer oder mehrerer Strafzahlung(en) einher, welche dem Zuwiderhandelnden die unmittelbaren materiellen Folgen seiner (möglichen) Tat vor Augen führen soll. In den 82 rechtlich relevanten Grabschriften aus Milet und Didyma finden sich in 42 Texten Vorschriften für Strafzahlungen. Die Empfänger lassen sich in drei Gruppen teilen: den römischen *fiscus*, die Stadt Milet respektive deren Einrichtungen sowie das Heiligtum des Apollon Didymeus. Lediglich zwei Inschriften zeigen Reste einer Fluchformel, wobei für beide Exemplare aufgrund des mangelhaften Erhaltungszustandes eine zusätzlich angeführte Strafzahlung nicht auszuschließen ist.[38] Unter den Empfängern von Strafzahlungen nimmt der *fiscus* eine prominente Rolle ein. Dieses Phänomen ist nicht auf Milet und Ionien beschränkt, sondern vielmehr für den gesamten kleinasiatischen Raum fassbar. Die Grableger versprachen sich von der Begünstigung dieser überregionalen Institution möglicherweise eine besonders abschreckende Wirkung.[39] 17 milesische Grabtexte begünstigen den *fiscus* im Falle der Zahlung einer Geldbuße, wobei sich die Höhe der Geldbeträge zwischen 300 und 2500 Denaren bewegt.[40] Einen Sonderfall stellt dabei die Inschrift I.Milet VI 2, 673 dar, bei der die Geldzahlung nicht auf die üblicherweise mit Bußen belegten Delikte der Fremdbestattung, des Grabverkaufes etc. angewandt wird, sondern als Strafzahlung für eine verspätete Fertigstellung handwerklicher Arbeiten am Grabmal vorgesehen ist:

I.Milet VI 2, 673 Z.13–17
... ἐξαρτίσο[υ]σιν · ἐὰν δὲ
ταῦτα μὴ ποιήσου-
σιν ἐντὸς τριῶν μη-
16 νῶ[ν], δώσουσιν τῷ φί-
σκ[ῳ] ⁜ ϕ΄.

[35] BE 1977, 423 mit Verweisen auf I.Ephesos 2204, I.Sardis 165, Alt. v. Hierapolis 97 (Ritti 2004, 588, Nr.30); TAM V 1, 213 und IG II^2 13221.

[36] So auch im Brief des Apostels Paulus an die Philipper 3,8 (nach Buckler-Robinson 1914, 72).

[37] 261/2 n.Chr.; vgl. Strubbe 1997, Nr.66. In diesem Sinn wird σκυβαλίζειν auch in Hierapolis, Ritti 2004, 590 Nr.34 Z.5–6 und 588, Nr.30 Z.5 verwendet. Ritti 2004, 589, Nr.31 Z.7 hat wiederum die Knochen des Verstorbenen als Objekt und bezieht die Schädigung unseres Erachtens weniger auf das Grab allgemein als vielmehr auf den Leichnam bzw. dessen Überreste.

[38] I.Milet VI 2, 545 Z.5–8. und 616 Z.8. Strubbe 1997 nimmt diese beiden Texte nicht in seine Sammlung auf, kennt aber einen weiteren, stark fragmentierten Text aus Patmos, das zur fraglichen Zeit zu Milet gehört hatte (30–31, Nr.34).

[39] Zimmermann 1992, 162 weist darauf hin, dass die juristische Verfolgung eines Vergehens am Grab auch über die Polisgrenzen hinaus durch den Statthalter möglich wurde und dieser „aufgrund der eventuell fälligen Zahlungen an den Fiskus natürlich auch ein Interesse am Einsatz seiner Exekutionsmittel haben konnte".

[40] Für Einzelnachweise und Höhe der Beträge s. die Tabelle unten.

...sollen sie fertigstellen. Wenn sie dies aber nicht innerhalb von drei Monaten tun, sollen sie dem fiscus *500 Denare geben*.

Die Polis respektive ihre Institutionen sowie das Heiligtum des Apollon Didymeus werden in insgesamt 19 Texten zu Empfängern von Grabmulten.[41] Strafzahlungen an Vereine oder Kollegien, wie sie beispielsweise für Ionien aus Smyrna oder für Mysien aus Kyzikos bekannt sind, finden sich in Milet und Didyma nicht.[42] Eine Reihe von Inschriften weisen sogar eine Kombination mehrerer begünstigter Institutionen auf, so wird derjenige, der gegen die Bestimmungen der Inschrift verstößt, mit Geldzahlungen an beispielweise den *fiscus* und die milesische *boule* belegt. Die Summen werden stets getrennt festgelegt, nie findet sich die Angabe *einer* Summe, die auf die Institutionen verteilt werden soll. Die Vorschreibung des Betrages in Denaren ist beinahe durchgängig, nur eine milesische Inschrift sieht eine Sonderregelung vor:

I.Milet VI 2, 517 Z.4–10
ἑτέ-
ρου δὲ οὐδενὸς ἐξουσίαν
ἔχοντος θ[ε]ῖναί τινα· εἰ δέ
τις κατα[φρ]ονήσι, δώσι
τῷ Διδυμ[ε]ῖ Ἀπόλλονι
φιάλην ⁑ ,αφ´ καὶ τῷ εἱερο-
τάτῳ ταμίῳ ⁑ ,αφ´.

Kein anderer soll die Erlaubnis haben, jemanden zu bestatten. Wenn aber jemand (dies) missachtet, soll er dem Apollon Didymeus eine Phiale (im Wert von) 1500 Denaren und dem ehrwürdigen tamieion *1500 Denare geben.*

Der Grabherr M. Aurelius Eukrates sieht hier die Strafzahlung in Form einer Phiale im Wert (mit einem Gewicht) von 1500 Denaren an Apollon Didymeus und eine Zahlung in Denaren an den *fiscus* in derselben Höhe vor. Ein Abweichen vom üblichen Vorgehen der Zahlung in der gängigen Währung ist selten, jedoch nicht ohne Parallelen.[43] Zumindest für Milet wird aus den in Didyma erhaltenen Inventarlisten des Heiligtums deutlich, dass silberne Phialen als gängiges Weihgeschenk galten. Latte erkennt daher in derartigen Strafklauseln die Überzeugung, die Götter durch Weihegaben zur Sühne versöhnen zu können.[44] Der Grund für die Forderung, eine Strafzahlung in Form eines eigens ausgearbeiteten Gefäßes zu leisten, kann aber auch in Bemühungen des Grabherrn liegen, eine eventuelle Veruntreuung eines Teils der Strafsumme am Exekutionsweg zu verhindern.[45]

TYMBORYCHIA

Auffallend ist, dass der Grabraub unter den Verboten, die von Grabherrn in Kleinasien gesetzt und auf Inschriften publiziert werden, keine Rolle spielt. Die Anordnungen beziehen sich im Normalfall stets auf

[41] Zu den Einzelnachweisen und der Höhe der Beträge s. die Tabelle im Anschluss an den Beitrag.

[42] Vgl. etwa für Kyzikos: I.Kyzikos 211 Z.7–8: [δώσει τῷ ιε]ρωτάτῳ συνεδρίῳ τῶν | [γ]ναφέων ⁑ ,αφ′) 260 (Z.4–5: δώ]σει τῷ ἱερωτ[άτῳ συνεδρίῳ] | [τ]ῶν ἁλιέων ⁑ …; 291, Z.5–6: δώσει τῷ ἱερωτάτῳ συνεδρίῳ τῶν σακκο|φόρων λιμενείτων ⁑ ,α. Für Smyrna: I.Smyrna 204 Z.8–12: εἰ δέ τις | παρὰ ταῦτα ποήσει, ἀπο|τείσει τοῖς φορτηγοῖς | τοῖς περὶ τὸν βεῖκον | ⁑ σν′. Für Ephesos unter anderem: I.Ephesos 2212; 2226; 2446. Allerdings fehlt in Milet auch jeder Hinweis auf eine Betreuung der Gräber durch *collegia* oder ähnliche Vereinigungen (oben Anm.17).

[43] Als Vergleichsbeispiel verweist Herrmann auf die Grabinschrift des Aurelius Hermes aus Myndos, Paton 1888, 279f. n.3 Z.5–11: μηδενὸς ἑτέρου πτώματος ἐν[θά]|δε τεθησομένου· ἐπεὶ δώσει ὁ το[λ]||μήσας ἕτερόν τινα ἀποθέσθαι |[8] τῷ θεῷ ἡμῶν Κυμνίσσει Ἀπόλλωνι, | φροντίδι τῶν τότε ἀρχόντων | εἰς κατασκευὴν φιάλης | ἀργυρέας δηνάρια τριακόσια. „*... kein anderer Leichnam soll darin bestattet werden; (ansonsten) soll derjenige, der es wagt, jemand anderen zu bestatten, unserem Gott Kymnisseus Apollon unter Aufsicht der jeweiligen Archonten zur Anschaffung einer silbernen Phiale 300 Denare geben.*“ In diesem Fall wird allerdings, wie in anderen Grabinschriften auch, eine Geldbuße verhängt, die erst in weiterer Folge zweckgebunden ist und zur Anschaffung einer Phiale dienen soll. Die Aufsicht der Archonten kann entweder auf die Übergabe des Geldes oder auf die Anschaffung der Phiale bezogen werden. Petzl 2012, bei Anm.8, entscheidet sich für die zweite Möglichkeit.

[44] Latte 1920, 94.

[45] Vgl. dazu auch die Angaben von Strafsummen in *litrai*, die vermehrt ab der Mitte des 3. Jh. n.Chr. auftauchen (Petzl 2012, bei Anm.7; L. Robert, Hellenica III, 1946, 106f. datiert diesen Wandel erst in das 4. und 5. Jh.). Hierbei ist vor allem Aphrodisias zu nennen, wo derartige Vorschriften häufig auftreten: IAph 2007, 15.334 Z.10–12: δώσει τῷ ἱερωτάτῳ | ταμείῳ χρυσοῦ | λίτραν μίαν; IAph 2007, 11.54 Z.5: δώσι τῷ ταμίῳ χρυσοῦ λίτρας δύω; IAph 2007, 13.506 Z.4: δώσ]ε τῷ ἱερωτάτῳ ταμίῳ λίτραν ἀσήμου; IAph 2007, 15.5 Z.4–5: δώσει πρ[ο]στέμου Ο̣Ν|ΟΛ̣Τ̣ΑΥΙ̣ τῷ ἱερῷ τῆς *ν.* | Ἀφροδείτης χρύσου οὐνκίας δύο.

Fragen des Grabrechtes und der Belegung des Grabes, weder Plünderungen noch andere Entnahmen von Grabbeigaben werden unter Strafe gestellt. In einigen Fällen wird allerdings neben der Geldstrafe demjenigen, der entgegen den Anordnungen des Grabherrn handelt, auch eine Klage wegen τυμβωρυχία — Grabraub oder widerrechtlicher gewaltsamer Öffnung eines Grabes — angedroht.[46] So geht auch Menodoros vor, wenn er zusätzlich zur Geldstrafe gegen denjenigen, der seine Vorschriften übertritt, eine derartige Klage vorsieht (Z.12–13). Das entsprechende öffentliche Verfahren läßt sich in Ionien nur in Smyrna, Didyma und Milet nachweisen, findet sich aber regelmäßig in den griechischen Grabinschriften Kariens und Lykiens.[47] Vielfach wird die *tymborychia* dort in Verbindung mit der ἱεροσυλία (Tempelraub) und der ἀσέβεια (Gottlosigkeit) genannt, sodass neben dem angerichteten materiellen Schaden auch die Verletzung der Gemeinschaft und die Respektlosigkeit gegenüber den Göttern angesprochen wird. In Milet finden sich derartige Kombinationen allerdings nicht.

Die Anklage wegen *tymborychia* ist — nicht nur in Milet — immer kumulativ zu den Geldstrafen vorgesehen. Wenn auch das Veräußerungs- und Erwerbsverbot von Gräbern in Milet gut belegt sind, findet sich die *tymborychia* doch nur in Inschriften, in denen die verbotene Bestattung fremder Leichname in dem Grab unter Strafe gestellt wird. Die Überlegung, dass das Eigentum am Grab durch die Strafklauseln geschützt werde, die Sicherheit des Grabes vor Dieben und Grabschändern durch die in derselben Inschrift angedrohte Klage, geht insoweit fehl, als der Vorwurf der *tymborychia* in den Inschriften ja denjenigen angedroht wird, die gegen die vom Grabherrn gesetzten Verbote verstoßen und nicht anderen Tätern. Vielmehr legen die Texte nahe, dass zumindest in den Fällen, in denen es in der Graburkunde vorgeschrieben ist, zusätzlich zur Geldstrafe für Missachtung der Vorschriften eine Klage eingereicht wurde. Gegen Grabraub brauchte man das Grab nicht extra abzusichern, da dieses Verbrechen ohnehin nach dem Recht der Stadt geahndet wurde. Allerdings scheint es notwendig gewesen zu sein, Verstöße gegen die ausgesprochenen Verbote zusätzlich unter dem Tatbestand der *tymborychia* zu subsumieren, der wohl in diesen Fällen nicht automatisch zur Anwendung kam. Vermutlich zog eine Verurteilung dann auch Rechtsfolgen nach sich, die neben der Mult abschreckend wirkten. Dabei wäre etwa an partielle Atimie oder den Ausschluss aus der Kultgemeinschaft zu denken.[48] Die typische Formulierung in Milet lautet ἔσται τῷ τῆς τυμβωρυχίας ἐνκλήματι ὑπεύθυνος und steht stets mit καί verbunden nach der Androhung von Geldstrafen für Verstöße gegen die Verbote. Ein gutes Beispiel dafür ist etwa die Grabinschrift der Flavia Hygia, in der eine Liste der erlaubten Bestattungen durch ein Bestattungsverbot gesichert wird:[49]

I.Milet VI 2, 564 Z.7–11

ἑτέ-
8 ρῳ δὲ οὐδενὶ ἐξέσται ταφῆναι, ἐπὶ ὁ θάψας ἀποδώσει
τῷ κυριακῷ φίσκῳ ✳ ͵βφ′ καὶ τῇ ἱερωτάτῃ Μιλησίων βου-
λῇ ͵βφ′ καὶ ἔσται τῷ τῆς τυμβωρυχίας ἐνκλήματι ὑ-
πεύθυνος.

Niemandem anderen ist es erlaubt, bestattet zu werden. Widrigenfalls zahlt der Bestattende dem kaiserlichen fiscus *2500 Denare und der ehrwürdigsten* boule *der Milesier 2500 und er sei einer Klage wegen* tymborychia *unterworfen.*

[46] Hesych. s.v. τυμβωρύχος· λωποδύτης νεκρῶν. Vgl. Sext. Emp. Adv. Mathem. VII 45; Synes. Epist. 143c. Für einen allgemeinen Überblick siehe. immer noch: Gerner 1946, 230–234 und 244–247. Allerdings fasst Gerner die Inhalte der Verbote aus den Grabinschriften als Tatbestandsmerkmale der *tymborychia* auf, während wir davon ausgehen, dass es sich bei dem Verweis auf die *tymborychia* um einen Rechtsfolgenverweis handelte.

[47] Smyrna: I.Smyrna 269 Z.1–9: [ἐὰν] δέ τις ἕτερον | [βά]λῃ, εἶναι αὐτὸν | [τ]υμβωρύχον, | [κα]ὶ οὐδὲν ἧσσον | τεισάτω | τῇ θεᾷ Σιπυ|ληνῇ δηνάρια | χείλια πεντακό|σια. Wenn jemand einen anderen bestattet, so soll er tymborychos sein und um nichts weniger soll er der Göttin Sipylene 1500 Denare zahlen. Vgl. A. Plassart/C. Picard, BCH 37 (1913), 243–245 (Nr.50) und die Kritik von Petzl in I.Smyrna, 121. I.Smyrna 273 Z.5; 286 Z.4–6. Vgl. den Index der elektronischen Ausgabe der Inschriften von Aphrodisias http://insaph.kcl.ac.uk/iaph2007 s.v. τυμβωρύχος. Iasos: I.Iasos 392 Z.7–9; 393 Z.9–10; 376 Z.4–5. Sebastopolis: L. Robert 1954, Nr.176 Z.5 und Nr.177 Z.6.

[48] Giovannini/Hirt 1999, 118–122.

[49] Ebenso: I.Milet VI 2, 649 Z.4–5; 696 Z.5; 783 Z.12: damit ist die Formel vom 2. bis in das 3. Jh. n.Chr. belegt. Ein weiteres Beispiel dieser Formel findet sich auch in I.Ephesos 3850 und stellt die einzige ephesische Erwähnung der *tymborychia* in einem überaus reichhaltigen und differenzierten Corpus von Grabinschriften mit Strafklauseln dar. Für Einzelnachweise der *tymborychia* in Milet s. Tabelle unten.

Die Wendung in der Grabinschrift des Menodoros, Z.12–13 καὶ ἔνοχος ἔσται τῷ τῆς τυμβωρυχίας ἐνκλήματι ist lediglich eine sprachliche Variante.[50] Unter den elf Belegen zur *tymborychia* aus Milet sprechen neun von einem ἔνκλημα, also einer wohl schriftlichen Anklage. Allerdings enthält keiner der Texte einen Hinweis auf die Folgen einer eventuellen Verurteilung oder den genauen Gang des Verfahrens. Die Behörden, die die Anklage entgegennahmen oder das zuständige Gericht werden ebenso wenig genannt wie etwaige Fristen oder ähnliche Rahmenbedingungen. Das entspricht durchaus dem Muster antiker Verbote: Ein Verweis auf den Tatbestand war stets auch ein Verweis auf die geltenden Bedingungen für die Verfolgung des Delikts. Diese waren in den Städten wohl gut bekannt und mussten nicht wiederholt werden.[51] Die Grabinschrift des Marcus Valerius verdeutlicht allerdings, dass das Verfahren von einem Popularkläger in Gang gesetzt werden konnte: ἐξέστω δὲ παντὶ τῷ βουλομένῳ | ἄγειν αὐτὸν τυμβ[ω]ρυχίας.[52] Auch ein finanzieller Anreiz für den Ankläger ist belegt. Die fragmentierte Inschrift I.Milet VI 2, 677 sieht 500 Denare für das ἐκδικεῖν in einem Verfahren vor (Z.1–2), das von den Herausgebern überzeugend als *tymborychia* ergänzt wurde. Allerdings ist nicht mit Sicherheit auszumachen, ob eine Anzeige, die zu einem Verfahren führen sollte, allein ausreichte, oder ob auch die Anklage erhoben werden musste, um in den Genuss der Belohnung zu kommen.

Die oben zitierte Grabinschrift des Nonius Aurelius Tychikos[53] vom Anfang des 3. Jh. n. Chr. nennt einen νόμος τυμβωρυχίας, bei dem es sich wohl um ein städtisches Gesetz gehandelt haben muss. Damit lassen sich die gesetzlichen Grundlagen für die Klagen und die Rechtsfolgen in Milet festmachen. Deutlich wird, dass die Rechtsfolgen der *tymborychia* eben nicht im Rahmen der Privatautonomie der Grableger festgehalten wurden.[54] Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Befund aus Sidyma und dem nahegelegenen Dorf Bel: Dort wird ein νόμος ἀσεβείας als Grundlage für das Verfahren genannt, das zusätzlich zur Geldstrafe ansteht. Allerdings ist aus Sidyma parallel auch ein *nomos tymborychias* bekannt, der ebenfalls in einer Grabinschrift genannt wird.[55] Die wohl alternative Anwendung der beiden gesetzlichen Vorschriften zeigt, dass die *tymborychia* auch im Zusammenhang mit der Störung der Totenruhe respektive der Verletzung der Kultordnung der Stadt zu sehen ist.

ARCHIVIERUNG

Die Grabschrift des Menodoros findet ihren Abschluss in folgender Klausel (Z.14–15 und Text auf den *ansae*):

> Ταύτης τῆς ἐπιγραφῆς ἀποσημείωσις ἐτέθη ἐπὶ τὸ βασίλην τοῦ ἐπὶ Διονυ|σίου Ἀπολλωνίου μη(νὸς) Τι(βερίου) λ′.
>
> *Die* aposemeiosis *dieser Inschrift wurde hinterlegt im* basileon *unter Dionysios, Sohn des Apollonios, am 30. des Monats Tiberios.*

Diese Archivierungsklausel, die den Hinweis enthält, eine Abschrift der Inschrift sei im städtischen Archiv hinterlegt worden, ist sowohl in Milet als auch in anderen Gegenden Kleinasiens häufig anzutreffen. Die von Menodoros gewählte Formulierung ist jedoch im Vergleich ungewöhnlich. Um ihre Besonderheiten zu erklären, müssen zunächst allgemein Inhalt, Formulierung und Zweck der milesischen Archivierungsklauseln erläutert werden.

---

[50] Der Grabherr Menodoros hält sich aber auch an anderer Stelle nicht an die in Milet gebräuchlichen Termini und verwendet zum Beispiel für die Angabe zur Archivierung ἀποσημείωσις an Stelle von ἀντίγραφον (siehe sogleich).

[51] Zur langen Tradition des Rechtsfolgenverweises im griechischen Recht siehe Gagarin 2008, 142–143.

[52] I.Milet VI 2, 642 Z.4–5, zur Inschrift siehe auch oben S. 153 und Anm.27. Möglicherweise ist auch in I.Milet VI 2, 693 Z.1–2 eine entsprechende Aufforderung an die Bevölkerung der Stadt zu sehen.

[53] Ehrhardt/Günther 2010, Nr.11, 413–416 und Abb. 11.

[54] Ein derartiger *nomos* ist auch für Perinthos-Herakleia (Thrakike Epeteris 1 (1897) 301, 17), Aigiale auf Amorgos (IG XII 7, 478 Z.11–13), Thyateira (TAM V 2, 1142 Z.4–5), Xanthos (TAM II 326 Z.9–10; 338 Z.5–7), Olympos (TAM II 953 Z.7–8) und Sidyma (TAM II 225 Z.8–10) publiziert. Wiederum sind die Belege aus Lykien als die frühesten anzusehen. Zusätzlich stellte C. Schuler zwei Inschriften aus Tyberissos und Timiussa vor, die wohl aus dem 1. Jh. v. Chr stammen und neben dem erwähnten νόμος τυμβωρυχίας auch noch den äußerst seltenen Verweis auf ein städtisches Gesetz zur Eintreibung ausstehender Gelder enthalten.

[55] *Nomos asebeias*: TAM II 217 Z.1–2 und 6–7; TAM II 218 (ergänzt); TAM II 246 Z.23–26. *Nomos tymborychias*: TAM II 225 Z.8–10.

Milet und Didyma zeigen die Tätigkeit des städtischen Archivs respektive der städtischen Archive bei der Hinterlegung von Grabtexten in 26 Texten aus jenen 82 Inschriften mit rechtlich relevantem Inhalt.[56] Diese Klauseln werden also in beinahe einem Drittel aller Fälle angebracht. Die Anbringung einer Archivierungsklausel war demnach wohl nicht obligatorisch, selbst wenn eine Abschrift im Archiv eingebracht worden war.[57] Ein großer Teil der milesischen Beispiele sind stark fragmentierte Texte, deren Reste zwar noch auf den Archivierungsvermerk schließen lassen, aber nicht mehr für weitere Schlussfolgerungen herangezogen werden können. Aus den besser erhaltenen Inschriften lässt sich der typische Aufbau dieser Archivierungsklauseln dennoch gut ablesen. Die Grabinschrift des Zosimos, Sohn des Xenon, zeigt etwa einen kürzer gehaltenen Archivierungsvermerk, bei dem auf eine exakte Datierung verzichtet wurde:

I.Milet VI 2, 649 Z.5–6

Ταύτης τῆς ἐπιγραφῆς
ἀντίγραφον ἀπόκειται εἰς τὸ βασίλειον.

Eine Abschrift dieser Inschrift wurde hinterlegt im basileion*.*

Ausführlicher und mit einer genauen Datierung bringt eine Grabinschrift auf einem Türsturz, von der lediglich der Schluss erhalten ist, die Klausel:

I.Milet VI 2, 677

Τούτων δὲ
ἀντίγραφον ἀπόκειται εἰς τὸ Μειλησίων γραμματο-
φυλάκιον τὸ καλούμενον βασίλαιον ἐπὶ στεφανη-
4 φόρου Ἀντωνίας Ἀγχαρη[ν]ῆς Λαοδαμείνης, μ(ηνὸς) Τ[αυ]ρεῶνος εἰκά[δι].

Eine Abschrift davon wurde hinterlegt im grammatophylakion *der Milesier, dem sogenannten* basilaion*, unter der Stephanephoros Antonia Ancharene, Tochter der Laodameine, am 20. des Monats Taureon.*

Untersucht man die in milesischen Archivierungsvermerken verwendeten Begriffe, sind sehr allgemeine Beschreibungen erwartungsgemäß die häufigsten. So ist das hinterlegte Dokument meist ein ἀντίγραφον, das abgeschriebene Medium die ἐπιγραφή, die hinterlegende Stelle das ἀρχεῖον. Der Vorgang des Hinterlegens wird mit ἀπόκειται oder ἀπετέθη resp. ἐτέθη umschrieben. Formulierungen, die diese Begriffe in leicht abweichenden Kombinationen verwenden, finden sich in Kleinasien hundertfach.[58] Die milesischen Beispiele weichen jedoch sehr häufig von den Standardformulierungen ab. Das dortige Archiv etwa wird in sieben Texten als *basileion* bezeichnet, der bereits zitierte Grabtext des Tryphon präzisiert diese Angabe noch weiter:

Ehrhardt/Günther 2010 Nr.12

[Τὸ μνημεῖ]ον Τρύφωνος τοῦ Τρύφωνος τὸ κατεληλυθὸς ε[ἰς]
[αὐτὸν] κατὰ συνχώρησιν Ἀρτεμιδώρου τοῦ Παμφίλου τὴν γεν-
[ομένη]ν αὐτοῖς ἐν Μειλήτῳ τῷ ἀρχίῳ τοῦ λεγομένου βασιλήον.

Grabmal des Tryphon, des Sohnes des Tryphon, das auf ihn übergegangen ist gemäß der Übereignung durch Artemidoros, Sohn des Pamphilos; diese ist für sie erfolgt in Milet im Archiv des sogenannten basileion.

Dieser Grabtext nimmt mit der Erwähnung der *synchoresis* auf eine andere wesentliche Aufgabe des städtischen Archivs neben der Registrierung und Archivierung einer Abschrift der Grabinschrift Bezug. Die Berechtigung zur Bestattung war demnach wohl schriftlich im städtischen Archiv ausgestellt worden; eine un-

[56] I.Milet VI 2, 528; 551; 564; 602; 613; 616; 642; 649; 668; 675; 676; 677; 679; 681; 690; 692; 693; 697; 698; 700; 701; 703. I.Didyma 575; 576. Ehrhardt/Günther 2010 Nr.5; Nr.11. Günther 1985 Nr.6.

[57] Ob umgekehrt die Archivierung jeder gesetzten Grabinschrift erforderlich war, bleibt mit dem zur Verfügung stehenden Quellenmaterial vorläufig offen.

[58] Es seien drei Beispiele aus Ionien gegeben: Grab des Ti. Claudius Cu(l)chius Eutaktos, I.Smyrna 206 Z.9–11: Ταύτης τῆς ἐπιγρα|φῆς ἀντίγραφον ἀπόκειται ἐν τ[ῷ] | ἀρχεῖῳ. Grab des Flavianus, I.Ephesos 3215 Z.5–6: Ταύτης τῆς ἐπιγραφῆς ἀντίγραφον ἀπετέθη ἰς τὸ ἐν Ἐ|φέσῳ ἀρχεῖον. Fragment einer Grabinschrift aus Notion, MDAI(A) 1886, 426f. n. 6 Z.14–16,: τούτου τὸ | ἀντίγραφον ἀπετέθη | [^{v} ε]ις τὸ ἀρ[χ]εῖον. Zur Archivierung siehe Wenger 1929, 342–344 und Ritti 2004, 558–562.

mittelbar folgende Archivierung der Dokumente ist anzunehmen. Daraus resultierte jedenfalls größere Rechtssicherheit, sollten in der Zukunft Streitigkeiten über Tryphons Recht auf Bestattung auftreten. Deutlich wird aus dieser Inschrift ferner, dass das milesische Archiv in einem mit *basileion* bezeichneten Gebäudekomplex platziert war, dessen Name in den Grabinschriften synonym zum allgemein gehaltenen Terminus „ἀρχεῖον“ verwendet werden konnte. Die Bezeichnung *basileion*, als substantivische Ableitung von βασίλειος – „königlich“ — als Name für den königlichen Wohnsitz oder Palast verwendet —, lässt vermuten, dass das Gebäude bereits in vorrömischer Zeit errichtet worden war und seither kontinuierlich in Verwendung gestanden sei. Die genaue Entstehung dieser Bezeichnung erschließt sich uns durch die Inschriften allerdings nicht.

Auch bei den *termini* für das hinterlegte Dokument zeigt sich der Variantenreichtum innerhalb der milesischen Grabtexte. Es finden sich das gängige ἀντίγραφον in acht Texten,[59] das ἀντίτυπον in zwei milesischen und zwei didymäischen Inschriften,[60] sowie je einmal das ἔνγραφον,[61] das ἁπλοῦν (ἀντίγραφον),[62] die ἀποτείμησις[63] und — in der Grabschrift des Menodoros — die ansonsten nicht belegte ἀποσημείωσις.[64]

Die Bezeichnung *antigraphon* für eine „Abschrift“ oder „Kopie“ ist in der kleinasiatischen Epigraphik überaus häufig.[65] Dieselbe Bedeutung kommt im Kontext der Archivierung auch dem *antitypon* zu, vergleichende Belegstellen finden sich aber eher in den Papyri als in den Inschriften.[66] Auch die Bedeutung des *engraphon* als „Urkunde“ oder „öffentliche Eintragung“ lässt sich besser durch den Vergleich mit Papyri erklären.[67] Das *haploun* in I.Milet VI 2, 613 erklärt sich durch gedankliche Hinzufügung des Wortes *antigraphon* und ist in Ionien nur mit dieser Inschrift vertreten. Einige weitere Belege für diese Konstruktion finden sich im karischen Herakleia Salbake, im phrygischen Hierapolis und im lydischen Thyateira, stets in Grabinschriften und im Kontext der Archivierungsklausel.[68] Die Bedeutung dieser Bezeichnung wurde von Herrmann mit Hinweis auf Papyrustexte als „einfache Ausfertigung“ angegeben, wobei er sich auf die Anzahl der im Archiv ausgefertigten Abschriften bezog.[69] Der Ausdruck könnte aber auch einen Hinweis auf die äußere Gestalt des Dokumentes geben, und einen Gegensatz zum δίπλωμα bilden, bei dem der Text zweifach auf dem Papyrus angebracht und eine Hälfte eingerollt und versiegelt wurde, um Veränderungen am Text zu verhindern.[70]

Die exakte Bedeutung der *apotimesis*, die in den epigraphischen Zeugnissen Kleinasiens ansonsten nur ein weiteres Mal belegt ist,[71] wird aus dem Text I.Milet VI 2, 528 nicht klar. Im Kontext der Archivierungsklausel kann nur ein im Archiv hinterlegtes Dokument gemeint sein, ob es allerdings inhaltlich etwa von einem *antigraphon* abweicht, ist nicht festzustellen. Herrmann vermutet aufgrund der Bedeutung des Wortes als „Schätzung“ eine Anspielung auf den Eigentumserwerb des Grabes und die zugehörige Registrierung im Archiv.[72]

Die *aposemeiosis*, die von Menodoros im Archiv hinterlegt wird, ist singulär und hat Parallelen lediglich im pisidischen Termessos und im lydischen Thyateira, wo σημείωσις respektive unterschiedliche Formen von

---

[59] I.Milet VI 2, 642; 649; 677; 681; 692; 693; 697 und Günther 1986 Nr.6. Weiters ergänzt in I.Milet VI 2, 551; 616; 656; 675; 700 und 703.

[60] I.Milet VI 2, 619; Ehrhardt/Günther 2010, Nr.11; I.Didyma 575 und 576.

[61] I.Milet VI 2, 564.

[62] I.Milet VI 2, 613.

[63] I.Milet VI 2, 528.

[64] Die Liste der Bezeichnungen für das hinterlegte Dokument lässt sich für Ionien weiter fortsetzen; so finden sich etwa in Smyrna die ἔκδοσις (I.Smyrna 193), die Latinismen τίτλον und ἐνξεινπλάρεινον (I.Smyrna 240 und 274 zum *titulum*; I.Smyrna 230 zum *exemplarium*) sowie ebendort und in Ephesos das ἐξφράγισμα in abweichenden Schreibweisen (I.Smyrna 190; 202; 212; 229; 236; 238; 248; I.Ephesos 1650; 2547b; 2568).

[65] Eine erste Auswertung der relevanten Quellen zu den kleinasiatischen Archiven bringt über 250 Belegstellen des Wortes.

[66] Vgl. etwa P.Oxy 12, 1470; 24, 2408; 50, 3578 sowie zur Bedeutung Preisigke, Wörterbuch I, s.v. ἀντίτυπον.

[67] Vgl. Preisigke, Wörterbuch I, s.v. ἔγγραφον.

[68] Herakleia Salbake: Paris/Holleaux, BCH 9, 1885, 331f. Hierapolis: Altertümer v. Hierapolis 69; 80; 111; 133; 336. Thyateira: TAM V 2, 1080; 1144. Jakouplar Mahalessi: IGR IV 1356. Ritti 2004, 561–562.

[69] Herrmann 1980, 95 u. Anm.8.

[70] Belege für ein διπλοῦν ἀντίγραφον lassen sich in der epigraphischen Evidenz nicht finden. Ein ἀντίγραφ[ον ...] | [δισ]σὸν ist aus Pergamon bekannt, wobei die entscheidenden Teile ergänzt sind, s. I.Pergamon 591.

[71] OGIS 2, 476 = IGR IV 524, eine Ehreninschrift für T. Clodius Marcellus, in der von der Errichtung einer Statue des Geehrten ἐκ τ]ῶν τῆς πολειτεί|ας ἀποτειμήσεων berichtet wird; s. Herrmann 1980, 95 Anm.7.

[72] Herrmann 1980, 94f. u. Anm.7.

σημειόω gebraucht werden.[73] Die *semeiosis* begegnet weiters im Edikt des Q. Veranius, das in Tlos gefunden wurde und Maßnahmen zur Reform des Urkundenwesens enthält. M. Wörrle vermutet dahinter „die Anordnungen des Eigentümers über die Benützung der Grabstätte", deren Errichtung im Archiv in jenen Texten eigens versichert wird. Er erkennt darin eine bestimmte Urkundenform und stellt die Möglichkeit in den Raum, dass sie auch außerhalb des Grabrechts für „Anordnungen und Verfügungen vielfältiger Art" verwandt worden sein könnte.[74] Unseres Erachtens handelt es sich bei der *semeiosis* aber eher um den Rechtsakt der Einreichung, gleich in welcher Urkundenform.[75] Die grundlegende Bedeutung der Worte σημειόω/σημαίνω — mit einem Siegel oder Zeichen versehen, *med*. aufzeichnen — zeigt wohl trotz der abweichenden Formulierungen lediglich eine weitere Form der Archivierung eines Grabtextes zur Sicherstellung der dauerhaften Gültigkeit der Anordnungen des Grablegers.

Die Publikation der Datierung der Archivierung der Urkunde auf der Grabinschrift wurde in den milesischen Texten nicht konsequent durchgeführt. Trotzdem zeigen 18 milesische Grabinschriften Datierungen respektive deren Fragmente.[76] Dabei wird die Datierung nach dem oder der amtierenden *stephanephoros* klar bevorzugt und ist in 16 Inschriften explizit mit beigefügter Amtsbezeichnung belegt. Die Grabschrift der Tertia Laelia Damonike begnügt sich mit der Angabe ἐπι Λυσιμάχου, die aber wohl als verkürzte Version einer Stephanephoren-Datierung anzusehen ist.[77] Lediglich der Grabtext der Flavia Hygia zeigt eine später angebrachte Archivierungsklausel mit Datierung nach dem amtierenden Proconsul:

I.Milet VI 2, 564 Z.11–14
Περὶ τούτων ἔνγραφον ἀπόκειται εἰς
12 τὸ ἀρχεῖον ἐπὶ στεφανηφόρου Ἰουλίας τῆς Φιλέρωτος <μ>ηνὸς Ληναιῶνος κε′, ἐπὶ ἀνθυπάτου
Φλ. Σουλπικιανοῦ μη(νὸς) Ληναιῶνος ι′.

Über diese (Dinge) wurde ein engraphon *hinterlegt im Archiv unter der* stephanephoros *Iulia, Tochter des Phileros, am 25. Lenaion. Unter dem Prokonsul Fl(avius) Sulpicianus am 10. Lenaion.*

Der sehr ausführliche Text enthielt bis zur Zeile 11 die Besitzangabe am Grabmal, eine Liste von Personen, die bereits im Grabmal bestattet worden waren, das Verbot zur Bestattung anderer Personen mit der Androhung von Strafzahlungen an *fiscus* und *boule* sowie die *tymborychia*-Klausel. Nicht der gesamten oben gezeigte Archivierungsvermerk wurde zeitgleich mit diesen Anordnungen eingetragen. Der Text zeigt ab Z.13 Mitte (ἐπὶ ...) ein deutlich anderes Schriftbild und wurde offensichtlich zu einem späteren Zeitpunkt angebracht. Auch der Name der Grabherrin steht auf Rasur: Flavia Hygia übernahm offenbar eine bereits bestehende Grabstätte und tilgte lediglich den Namen der vorherigen Besitzerin; vermutlich wurde auch bei dieser Gelegenheit der Nachtrag zum Archivierungsvermerk angebracht. Die neue Grabherrin war demnach nicht daran interessiert oder dazu berechtigt, bestehende Anordnungen aufzuheben.[78] Dennoch war es ihr ein Anliegen, mit der Anbringung der zweiten Archivierungsklausel die behördliche Billigung der Übernahme zum Ausdruck zu bringen. Die Datierung nach dem Prokonsul ist für Milet jedoch singulär und auch sonst wenig gebräuchlich.[79] Die Überlegung, wonach Flavia Hygia durch Einfluss eines Prokonsuls derselben *gens* ein

[73] TAM III 750: ἡ δὲ σημείωσις αὕτη ἐγένετο καὶ | διὰ χρεοφυλακίου πρ(οβούλου) | Οπλεους τρὶς Πιλλακο<ο>υ Μανη|σου, μη(νὸς) Θεσμοφορίου ιδ′. Weitere termessische Inschriften, die die Archivierung von Grabtexten mit σημειόω umschreiben: TAM III 263; 284; 286; 443; 590; 613; 689. Ein fragmentiertes Exemplar findet sich zudem in Magnesia am Sipylos (TAM V 2, 1403).

[74] Wörrle 1975, 269–272.

[75] Aufkommenden Fragen, die etwa den Unterschied des Urkundentyps *semeiosis* zu anderen Formen archivierter Grabtexte betreffen, kann in diesem Beitrag nicht weiter nachgegangen werden. Sie stellen allerdings einen zentralen Punkt im Dissertationsprojekt zu den kleinasiatischen Archiven in Hellenismus und Kaiserzeit von K. Wiedergut dar.

[76] Für Einzelnachweise s. die Tabelle im Anschluss an diesen Beitrag.

[77] Ehrhardt/Günther 2010 Nr.5. Die Herausgeber führen das verkürzte Formular auf eine Entstehungszeit am Beginn der Entwicklung zurück, die im Verlauf der Kaiserzeit die stereotype Formel der Datierung ἐπὶ στεφανηφόρου τοῦ δεῖνος hervorbrachte.

[78] Ob sie neben diesem Text am *heroon* eine weitere Inschrift für sich und ihre Angehörigen anbrachte, ist für uns aufgrund des fehlenden archäologischen Kontextes (der Block war in einer byzantinischen Kirche verbaut) allerdings nicht feststellbar.

[79] Datierungen der Archivierung von Grabtexten nach dem Prokonsul scheinen – bis auf eine Ausnahme in Mysien (IGRR IV 1162) und den vorliegenden milesischen Text – ein lydisches und dort auf Thyateira konzentriertes Phänomen zu sein: vgl. die Texte

belegtes Grabmal — unter der Bedingung, die bestehenden Berechtigungen aufrecht zu belassen — erwerben konnte, bleibt reine Spekulation. Die Rechtmäßigkeit ihres Vorgehens wollte sie jedenfalls durch den nachträglichen Eintrag offen zeigen.

Die Grabschrift des T. Nonius Karpophoros ist im Zusammenhang mit mehrfachen Datierungen innerhalb eines Textes von besonderem Interesse. Datiert wird hier nicht nur die Hinterlegung einer Abschrift der Grabschrift im Archiv, sondern auch der Kauf der Grabstätte:

I.Milet VI 2, 613

τὸ ἡρῷον ἐπρίατο διὰ τῶν ἀρ[χεί]ων Τ. Νώ(νιος) Καρποφόρος
ἐπὶ στεφα(νηφόρου) Φαβιανοῦ Ἀγχαρηνοῦ, μη(νὸς) η′. ἔσται τῶν ἐκγόνων
αὐτοῦ· εἰ δέ τις ἀφ᾽ ἑαυτοῦ θάψει, δώσ[ε]ι τῷ Διδυμεῖ ✳ ,α′. Τῆς
4 ἐπιγραφῆς ἁπλοῦν ἀπετέθη εἰς τὸ ἀρχεῖον ἐπὶ στεφανηφ(όρου)
Αἰλ(ιανοῦ) Ποπλᾶ, μη(νὸς) ι′.

Das Grabmal hat T. Nonius Karpophoros durch die Archive gekauft, unter dem stephanephoros *Fabianus Ancharenus, im 5. Monat. Es soll seinen Nachkommen gehören. Wenn aber jemand selbstständig bestattet, soll er dem (Apollon) Didymeus 1.000 Denare geben. Die einfache Abschrift der Inschrift wurde hinterlegt im Archiv unter dem* stephanephoros *Aelianus Poplas, im 10. Monat.*

Demnach fanden beide erwähnten Rechtsakte — der Kauf des Grabmals sowie die Graberrichtung einschließlich Archivierung des Grabtextes — Eingang in die städtischen Archive. Der Text zeigt deutlich, dass zwischen Erwerb der Grabstätte und Graberrichtung mitunter einige Zeit verstreichen konnte. Aufgrund fehlender Stephanephoren-Listen kann in diesem Fall nicht festgelegt werden, wann genau sich T. Nonius Karpophoros schließlich zur rechtsgültigen Graberrichtung entschloss. Nach den angegebenen Datierungen müssen Erwerb und Errichtung aber zumindest ein Jahr auseinanderliegen.

Ob eine Archivierung des Grabtextes bei den städtischen Behörden zwingend vorgeschrieben war, lässt sich nicht feststellen. Die nur sporadische Anbringung eines Archivierungsvermerkes — dieser Befund deckt sich auch mit den übrigen Regionen des Untersuchungsgebietes — deutet u.E. eher darauf hin, dass sie freiwillig geschehen konnte. Der Grableger erlangte durch eine Archivierung jedenfalls mehr Rechtssicherheit für das dauerhafte Bestehen seiner Verfügungen. Bei aufkommenden Streitigkeiten konnte der im Archiv hinterlegte Text konsultiert werden. Dass der Stadt und den römischen Autoritäten daran gelegen war, die Archivtexte vor Manipulation zu schützen, zeigt sehr eindrucksvoll das Edikt des Q. Veranius. Es ist davon auszugehen, dass dem im Archiv hinterlegten Text im Falle eines Prozesses jedenfalls der Vorzug zu privat verwahrten Exemplaren gegeben worden sein wird.

Die vorgestellten milesischen Grabinschriften zeugen einerseits von der Gestaltungsfreiheit der Grableger, die die Verbote und Sanktionen ihren Bedürfnissen anpassen konnten. Andererseits zeigen sie aber auch, wie lokale Traditionen und Eigenheiten über lange Zeit bewahrt und übermittelt wurden. Die Grabinschrift des Menodoros, die den Ausgangspunkt für den vorliegenden Beitrag bildete, ist in der Auswahl und Anordnung der Verbote sowie der Datierung deutlich diesen Traditionen verhaftet. Dabei bietet sie gerade in der Terminologie Anlass dazu, die Individualität der Grabinschriften hervorzuheben.

LITERATUR

Ehrhardt, N./Günther, W.
2010 Neue Grabinschriften aus Milet, in: Chiron 40, 397–426

Forbeck, E.
2001/02 Die Nekropolen von Milet. Grabtypologie und Bestattungsbräuche von vorarchaischer bis römischer Zeit, in: Grabtypen und Totenkult um südwestlichen Kleinasien, ed. H. Iskan – F. Isik, Lykia 6, 55–64

Gagarin, M.
2008 Writing Greek Law, Cambridge

TAM V 2, 1051; 1075 (ergänzt); 1084; 1106; 1142; 1144 (Thyateira/Lydien); Lydien abgesehen von Thyateira: TAM V 1, 670 (Daldis/Lydien).

Gerner, E.
1946 Tymborychia, ZRG|RA 61, 230–275

Giovannini, A./Hirt, M.
1999 L'inscription de Nazareth: nouvelle interprétation, ZPE 124, 107–132

Günther, W.
1985 Inschriften von Didyma, MDAI(I) 35, 181–193

Harter-Uibopuu, K.
2010 Erwerb und Veräusserung von Grabstätten im griechisch-römischen Kleinasien am Beispiel der Grabinschriften aus Smyrna, in: G. Thür (Hg.), Symposion 2009, Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte, Band 20, Wien, 247–269

Herrmann, P.
1980 Kaiserzeitliche Grabinschriften mit Stephanephoren-Daten, in: W. Müller-Wiener, Milet 1978–1979, MDAI(I) 30, 92–98

Hirschfeld, G.
1887 Über die griechischen Grabschriften, welche Geldstrafen anordnen, Königsberger Studien 1, 84–144

Hülsen, K.
2008 „Tempelsklaverei" in Kleinasien. Ein Beitrag zum Tempeldienst in griechischer und römischer Zeit, Diss. Trier (Online-Publikation: http://ubt.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2008/460/pdf/Dissertation_Hülsen.pdf)

Kaser, M.
1978 Zum römischen Grabrecht, in: ZRG|RA 95, 15–92
1908 Keil, Bruno, Über Kleinasiatische Grabinschriften, in: Hermes 43, 522–577

Kubinska, J.
1968 Les monuments funeraires dans les inscriptions grecques da l'Asie mineure, Warschau

Laminger-Pascher, G.
1984 Beiträge zu den griechischen Inschriften Lykaoniens, ETAM 11, Wien

Latte, K.
1920 Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland, Tübingen

Laum, B.
1914 Stiftungen in der griechischen und römischen Antike. I and II, Berlin

Paton, W.R.
1888 Inscriptions de Myndos, BCH 12, 277–283

Pekáry, T.
1965 Inschriftenfunde aus Milet 1959, MDAI(I) 15, 118–134

Petzl, G.
im Druck Leben abseits der Zentren – Religion und Kultur im ländlichen Lykien, in: J. Fischer (Hg.), Der Beitrag Kleinasiens zur Kultur- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Antike, Wien

Ramsay, W.M./Bell, G.L.
1909 The Thousand and One Churches, London

Ritti, T.
2004 Iura Sepulcrorum a Hierapolis di Frigia nel quadro dell'epigrafia sepolcrale Microasiatica. Iscrizioni edite e inedite, in: S. Panciera (Hg.), Libitina e dintorni. Atti dell' XI Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie, Rom, 455–634

Strubbe, J.
1997 APAI ΕΠΙΤΥΜΒΙΟΙ, Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 52, Bonn

Van Nijf, O.M.
1997 The Civic World of Professional Associations in the Roman East, Amsterdam

Wenger, L.
1929 Eine ephesische Inschrift zum Grabrecht, ZRG|RA 49, 328–344

Wörrle, M.
1975 Zwei neue griechische Inschriften aus Myra zur Verwaltung Lykiens in der Kaiserzeit, in: J. Borchhardt (Hg.), Myra. Eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit, 254–300

Zimmermann, M.
1992 Untersuchungen zur historischen Landeskunde Zentrallykiens, Bonn

Editions-Nr. Datierung	Erwerb/Berechtigungen	Verbote	Strafen	*praxis*	Archivierung
I.Milet VI 2, 491 (vollständig, Z.5 des Textes ist Vorgängerinschrift)	Grab des Alexandros, seiner Kinder und seines Bruders Neikanor Erlaubnis (*synchoresis*) zur Bestattung an Soteris und ihr Kind Z.5: Ἀμάραντε χρηστὲ χαῖρ[ε].	—	—	—	—
I.Milet VI 2, 505 (vollständig erhalten) 4. Jh. n.Chr. (paläogr., Herrmann)	Grab des Artemas und der Tryphosa Berechtigung weiters für ihre Erben	Fremdbestattung	—	—	—
I.Milet VI 2, 516 (teilw. ergänzt) Kaiserzeit, 3. Jh. n.Chr.?	Grab des Aur. Apollonios und des Aur. Menander für sie selbst, ihre Frauen, ihre Kinder, alle übrigen aus dem *genos*	Fremdbestattung (Z.9–10: ἑ]τέρῳ δὲ ο[ὐδ]εν[ί] | [ἐξωτε]ρικῷ τοῦ γ[ένους])	—	—	—
I.Milet VI 2, 517 (fast vollständig) Kaiserzeit, 3. Jh. n.Chr.?	Grab des M. Aur. Eukrates und des Aur. Artemisios und ihrer Kinder	Fremdbestattung	Phiale im Wert von 1500 Denaren an Apollon Didymeus 1500 Denare an fiscus	—	—
I.Milet VI 2, 518 (stark fragmentiert)	Grab errichtet von Aur. Telephos, die seinen und eine weitere, nicht erhaltene Person	Fremdbestattung Schändung/Schädigung? (Z.3: σκυβαλίσῃ)	— (nicht erhalten?)	— (nicht erhalten?)	— (nicht erhalten?)
I.Milet VI 2, 527 (vollständig)	Grab der Claudia Zosime weitere Berechtigungen, von der Grabherrin auszugeben	Fremdbestattung	—	—	—
I.Milet VI 2, 528 (vollständig)	Grab des Claudius Leon und des Aur. Eutyches des Zweiten	—	—	—	Hinterlegung der *apotimesis* in den Archiven unter der *stephanephoros* Antonia Tyche
I.Milet VI 2, 538 (fragmentiert, rechte Hälfte fehlt)	nicht erhalten	Verstoß gegen Anordnungen Ausmeißelung der Inschrift	—	—	—
I.Milet VI 2, 552 (stark fragmentiert)	nicht vollständig erhalten, Reste: Eukarpos, die Nachkommen?	Fremdbestattung? (Z.6: [ἐ]νθάψαι .[…) Verkauf (Z.4–5: …οὔτε ἀπαλλο]|[τ]ριῶσαι ο[ὔτε…)	Zahlung an den *fiscus*?	— (nicht erhalten?)	— (nicht erhalten?)
I.Milet VI 2, 554 (fragmentiert, rechts Bruch, 1. Zeile kaum lesbar)	Grab errichtet durch … Berechtigungen für weitere Personen durch ihn (Z.3–4: οἷς ἂν αὐτὸς [συν]|χωρήσῃ ἐχούσης)	—	—	—	—

Editions-Nr. Datierung	Erwerb/Berechtigungen	Verbote	Strafen	*praxis*	Archivierung
I.Milet VI 2, 557 (vollständig) 1./2. Jh. n.Chr. (Herrmann)	Grab der Euporia und ihrer Kinder Posidonios und Diokles Berechtigung für weitere Bestattungen an die Kinder	—	—	—	—
I.Milet VI 2, 561 (fast vollständig)	Grab des Q. Fabius Nereus, der Chreste und des Eutychos	Fremdbestattung (Z.12–13: χωρὶς το|ῦ γένους)	2500 Denare an den *fiscus*	—	—
I.Milet VI 2, 564 (vollständig, Flavia Hygia auf Rasur, Archivierung unter Prokonsul ist späterer Nachtrag) 2. Hälfte 2. Jh. n.Chr.?	Grab der Flavia Hygia und ihrer Erben bestattet bzw. bestattungsberechtigt: mind. 13 Personen ohne ersichtliche Zugehörigkeit zur Grabherrin (Angehörige der Vorbesitzerin?)	Fremdbestattung	2500 Denare an den fiscus 2500 Denare an die Boule der Milesier	Anklage wegen *tymborychia*	Hinterlegung eines *engraphon* im Archiv unter der *stephanephoros* Iulia, am 25. Lenaion und unter dem Prokonsul Fl. Sulpicianus, am 10. Lenaion (verschiedene Jahre!)
I.Milet VI 2, 565 (fragmentiert, aber wesentliche Partien erhalten, rechte obere Ecke fehlt, Rasuren beim Verbot und beim Empfänger der Strafzahlung)	Grabherr: Flavius Antiochianus nach rechtmäßigem Kauf? für ihn selbst und seine Frau, die Kinder und andere genannte Personen?	Fremdbestattung Verbot des Verkaufs, explizit Kinder und Nachkommen angesprochen	2500 Denare an die Boule (Fremdbestattung) 2500 Denare an den *fiscus* (Verkauf)	—	—
I.Milet VI 2, 566 (vollständig)	Grab des Ti. Flavius Epagathos außerdem für diejenigen, denen es den im Archiv liegenden Berechtigungen zufolge zusteht	—	—	—	—
I.Milet VI 2, 570 (Stein vollständig mit geringen Beschädigungen, Text begann und endete aber wohl auf anderen Blöcken, zwei Rasur über jeweils mehrere Zeilen)	Besitzverhältnisse nicht vollständig Teilhabe und Erlaubnis an dem Grabmal für bestimmte Personen, u.a. den Kindern mit Ehepartnern und deren Kindern (in diesem Bereich Rasuren)	— (nicht erhalten?)	— (nicht erhalten?)	— (nicht erhalten?)	— (nicht erhalten?)
I.Milet VI 2, 593 (fast vollständig, Z.1–2 leicht fragmentiert) 3. Jh. n.Chr. (Pekáry)	Grab des M. Licinius Nereus? und seiner Frau Elpis und der Kinder Kauf (unbebaut), in der Stephanephorie des Gottes	—	—	—	—
I.Milet VI 2, 602 (vollständig) 2. Jh. n.Chr. (hadrianisch? Pekáry)	Grab des Menodoros bestattet/berechtigt: Niko, Idioktetos, Agathopous, die Nachkommen weitere Berechtigungen durch Grabherrn angekündigt	Fremdbestattung	3000? Denare an die Boule	Anklage wegen *tymborychia*	*aposemeiosis* im Archiv hinterlegt unter (dem *stephanephoros*) Apollonios, am 30. Tiberios

Editions-Nr. Datierung	Erwerb/Berechtigungen	Verbote	Strafen	*praxis*	Archivierung
I.Milet VI 2, 613 (vollständig, Text teilweise schwer lesbar) 2. Hälfte 2. Jh. n.Chr.?	Grab gekauft durch T. Nonios Karpophoros Kauf durch die Archive unter dem *stephanephoros* Fabianus Ancharenos, im 5. Monat soll den Nachkommen gehören	Fremdbestattung	1000 Denare an Apollon Didymeus	—	Hinterlegung einer einfachen Abschrift der Inschrift im Archeion unter *stephanephoros* Aelianus Poplas, im 10. Monat
I.Milet VI 2, 642 (vollständig, Name des/der *stephanephoros* in Z.6 unleserlich) 2. Jh. n.Chr. (Pekáry)	Grab errichtet von M. Valerius Demetrios für ihn selbst, die Kinder und Ziehkinder und die Ehefrau weitere Bestattungen nur mit seiner Berechtigung (ἐκτὸς ἐὰν μή τινι ἐγὼ συνχωρήσω)	Fremdbestattung	300 Denare an den *fiscus*	Anklage wegen *tymborychia*	*antigraphon* der *epigraphe* hinterlegt im *basileon* unter (dem/der *stephanephoros*) X
I.Milet VI 2, 649 (fragmentiert, nur unterer Teil erhalten)	Teil fehlt fast völlig Rest: bestattet/berechtigt: … die Ziehkinder sowie Zosimos und Demetrios	Fremdbestattung	5000 Denare an die milesische Gerousie	Anklage wegen *tymborychia*	*antigraphon* der *epigraphe* hinterlegt im *basileion*
I.Milet VI 2, 656 (fragmentiert)	Grab des Marcus … bestattet: die Eltern vorgesehen für: ihn selbst?, seine Frau, die Kinder und Ziehkinder	Fremdbestattung Verkauf (Z.6–7: οὐδενὶ δὲ ἐξέσται πωλῆ|σαι αὐ[τ]ὸ)	Strafzahlung an Apollon Didymeus? und den *fiscus*, Höhe nicht exakt erhalten	—	Reste
I.Milet VI 2, 668 (fragmentiert, nach rechts weggebrochen)	nicht erhalten	Fremdbestattung?	Strafzahlung an den *fiscus*, Betrag nicht erhalten	Reste der *tymborychia*-Klausel (Z.5–6: [...] | ἐνκλήματι. …)	fragmentiert; wohl: Abschrift der *epigraphe* hinterlegt im Archiv
I.Milet VI 2, 669 (fragmentiert)	nicht erhalten	Fremdbestattung	2500? Denare an Apollon Didymeus	—	Reste?
I.Milet VI 2, 670 (stark fragmentiert, Rasuren in Z.2 u. 3)	nicht erhalten	Verstoß gegen die Anordnungen des Grablegers? (Z.3–5: … ἐὰν [δέ τις]|[e.g. ποιήσῃ] παρὰ ἃ διατέτ[αγμαι] | [δώσει τῷ] Μειλησίων δή[μῳ ? - -])	Strafzahlung an den Demos von Milet?	—	—
I.Milet VI 2, 673 (stark fragmentiert, Schriftfeld sehr zerstört, dazwischen (Z.13–19) gut lesbarer Teil)	Besitzverhältnisse nicht erhalten Reste der Vereinbarung mit Handwerkern über die Fertigstellung des Grabes? mit Strafzahlung bei Nichterfüllung (500 Den. an den *fiscus*)	Verkauf Ausgabe von Berechtigungen? Kauf?	nicht erhalten, war aber wohl vorhanden	nicht erhalten?	Reste? (Z.26: ἐνκλήμ[ατι …])

Editions-Nr. Datierung	Erwerb/Berechtigungen	Verbote	Strafen	*praxis*	Archivierung
I.Milet VI 2, 677 (fragmentiert; Stein vollständig, vom Text fehlt aber gesamter oberer Teil, der wohl auf anderem Block war)	nicht erhalten (auf anderem Block)	nicht erhalten (auf anderem Block?)	nicht erhalten (auf anderem Block?)	Anklage wegen *tymborychia*	*antigraphon* hinterlegt im Milesischen *grammatophylakion*, das *basileion* genannt wird, unter der *stephanephoros* Antonia, am 20. Taureon
I.Milet VI 2, 689 (stark fragmentiert)	Besitzverhältnisse nicht erhalten ekchoresis durch die Archive? (Z.1–2: ἐκχώρησις δ[ιὰ τῶν ἀρ]|χείων)	nicht erhalten?	nicht erhalten?	nicht erhalten?	nicht erhalten?
I.Milet VI 2, 692 (Textabschnitt auf Block, fragmentiert, aber gut zu ergänzen, Rest der Inschrift auf anderem Stein?)	nicht erhalten (auf anderem Block)	nicht erhalten (auf anderem Block?)	nicht erhalten (auf anderem Block?)	nicht erhalten (auf anderem Block?)	*antigraphon* der *epigraphe* hinterlegt im *basileon* in der Stephanephorie des Gottes, nach dem/der *stephanephoros* …
I.Milet VI 2, 695 (fragmentiert, Z.1–2 fehlen fast völlig, ab Z.4 Text beinahe vollständig)	Besitzverhältnisse nicht erhalten Rest: jemandes Erben (berechtigt?)	Zuwiderhandeln der Vorschriften Ausschlagen des Eingemeißelten	2000 Denare an die Boule der Milesier	—	*antigraphon* der *epigraphe* hinterlegt im *basileion* unter dem *stephanephoros* Flavius Apollonios, im Monat Apatourion
I.Milet VI 2, 696 (stark fragmentiert, ringsum gebrochen)	nicht erhalten	Rest eines Verbots, keine Zuordnung möglich	Strafzahlung an das *aerarium* (Z.4: [εἰς τὸ] ἀράριον δη[νάρια - -])	Anklage wegen *tymborychia* (Reste in Z.5–6)	—
I.Milet VI 2, 783 (vollständig, Text teilweise auf Rasur)	Grab gehört den Aureliern Euboulion und Demetrios, ihren Frauen und Kindern und deren Nachkommen nachgetragen am Ende: Apollodoros	Fremdbestattung	1500 Denare an Apollon	Anklage wegen *tymborychia*	—
I.Didyma 529 (vollständig, 2 Hände)	1. Hand: Grab des Aurelius Dokimos Agathopous und seiner Kinder und der Frauen und Sklaven 2. Hand: auch Grab des Aurelius Dokimos, seiner Kinder, seiner Frau und seiner Ziehkinder	Fremdbestattung	3000 Denare an den *fiscus*	Anklage wegen *tymborychia*	—

Editions-Nr. Datierung	Erwerb/Berechtigungen	Verbote	Strafen	*praxis*	Archivierung
I.Didyma 570 (stark fragmentiert)	Besitzverhältnisse nur fragmentiert erhalten	Verkauf Schenkung? (Z.3–4: ἑτέρ[ῳ] ἐ[ξ]εῖναί τινα δω[ρῆσαι μηδὲ] | πωλῆσαι τὴν σορόν)	Strafzahlung an Apollon, Betrag nicht erhalten	— (nicht erhalten?)	— (nicht erhalten?)
I.Didyma 576 (vollständig)	Grab des Claudius Tiberius Sophanes und seiner Kinder	Fremdbestattung Klagserhebung (gegen die Anordnungen, Z.3: …<ἤν> δὲ τις ἐπενκαλέσι, δώσι…)	2500 Denare an Apollon und weitere Zahlung an den *fiscus* (Betrag nicht lesbar)	—	*antitypon* hinterlegt im Archiv
I.Milet VI 3, 1408 (fast vollständig) 1. Jh. n.Chr. (Herrmann)	Grab des Tib. Claudius Polybios und seiner Erben berechtigt zur Beisetzung: Thais	Fremdbestattung	3000 Denare an Demos von Milet	—	—
Ehrhardt/Günther 2010, Nr. 5 (vollständig) frühe Kaiserzeit (Ehrhardt/Günther)	Grab der Tertia Laelia Damonike Datierung der Grabsetzung? (Z.6–7: ἐπὶ Λυσιμά|χου)	—	—	—	—
Ehrhardt/Günther 2010, Nr. 10 (fragmentiert, Schriftfeld im oberen linken Feld abgesplittert, wesentliche Teile erhalten) späteres 2. Jh. n.Chr. (Ehrhardt/Günther)	Grab der X, Tochter des Dionysios, wiedererrichtetes Grab sie erhielt Nutzungsrecht von Q. Ambivius Dokimos sie gibt Nutzungsrecht an Y, Tochter des …igonos, zur Grabpflege und Vornahme weiterer Bestattungen vorgesehen zur Bestattung: X, ihre Ziehkinder, ihr Sohn, dessen Sohn und weitere leibliche Kinder; Y, ihr Mann, ihre Ziehkinder	Fremdbestattung (außerhalb des Kreises der Angehörigen, Z.7: ἐὰν δέ τις ἀποθῆται νεκρὸν μὴ προσήκοντα αὐτοῖς)	500 Denare an die Boule	—	—
Ehrhardt/Günther 2010, Nr. 11 (vollständig) ausgehendes 2. oder 3. Jh. n.Chr. (Ehrhardt/Günther)	Grab des Nonius Aurelius Tychikos, seiner Gattin Ulpia Aurelia Alypia, seiner Kinder und Enkel	Fremdbestattung Klagserhebung sonstige Handlungen entgegen dem Willen des Grablegers	1500 Denare an den *fiscus* und 1500 Denare an Apollon	Belangung nach dem *tymborychos nomos* (Z.11–12: καὶ τῷ τῆς τυμβωρυχίας ἀχθή|σεται νόμῳ)	*antitypon* hinterlegt im Archiv unter der *stephanephoros* Aurelia Iulia, im 3.(?) Monat
Ehrhardt/Günther 2010, Nr. 12 (fast vollständig, linker Rand abgesplittert) 3. Jh. n.Chr. (Ehrhardt/Günther)	Grab des Tryphon kraft Abtretung durch Artemidoros auf ihn übergegangen, dies erfolgte in Milet im Archiv des sog. *basileion*	—	—	—	

Editions-Nr. Datierung	Erwerb/Berechtigungen	Verbote	Strafen	*praxis*	Archivierung
Ehrhardt/Günther 2010, Nr. 13 (vollständig bis auf geringe Absplitterungen) spätere Kaiserzeit (Ehrhardt/Günther)	Grab des Aurelius Theokles sowie von dessen Erben	Fremdbestattung	500 Denare an den *fiscus*	—	—

Angabe der Vollständigkeit bezieht sich auf die *Inschrift*, nicht notwendigerweise auf den Stein.
Aufgrund ihres Erhaltungszustandes nicht in die Tabelle aufgenommen wurden:
I.Milet VI 2, 509 (Reste einer *synchoresis*?). 529 (nicht eindeutige Reste eines Verbots). 545 (Fluch). 551 (Reste einer Archivierungsklausel). 567 (nicht eindeutige Reste eines Verbots). 589 (Reste einer Strafformel?). 616 (Reste einer *synchoresis* und eines Verbots mit anschließendem Fluch). 619 (Reste einer Archivierungsklausel?). 629 (nicht eindeutige Reste eines Verbots). 636 (nicht eindeutige Reste eines Verbots). 637 (nicht eindeutige Reste eines Verbots). 658 (nicht eindeutige Reste eines Verbots). 671 (sehr geringe Reste ev. einer Angabe über Bestattungsrechte). 674 (nicht eindeutige Rest eines Verbots mit Strafzahlung?). 675 (sehr geringe Reste eines Verbots mit Strafzahlung an den *fiscus*?). 676 (Reste einer Archivierungsklausel?). 679 (Reste einer Archivierungsklausel?). 681 (sehr geringe Reste einer *synchoresis* mit Verbot und einer Archivierungsklausel?). 684 (Reste eines Betrages). 685 (nicht eindeutige Reste eines Verbots). 687 (Reste eines Betrages?). 688 (nicht eindeutige Reste eines Verbots und einer Datierung?). 690 (Reste einer Archivierungsklausel?). 691 (nicht eindeutige Reste eines Verbots). 693 (Reste der *tymborychia*-Klausel und des Archivierungsvermerks). 694 (Reste von Strafzahlungen an eine milesische Institution und den kaiserlichen *fiscus*?). 697 (Reste der *tymborychia*-Klausel sowie Archivierungsvermerk). 698 (Reste der Archivierungsklausel). 699 (Reste eines Verbots der Ausmeißelung, mit Strafzahlung an Apollon Didymeus). 700 (Reste der Archivierungsklausel). 701 (Reste einer Strafzahlung an den *fiscus* sowie der Archivierungsklausel). 702 (Strafzahlung von 1500 Denaren an den *fiscus*). 703 (Reste einer Strafzahlung über 2500 Denare sowie der Archivierungsklausel). 708 (Reste eines Betrages?). 713 (Reste eines Betrages?). 714 (Reste eines Betrages?). I.Didyma 573 (nicht eindeutige Reste einer Strafbestimmung). 575 (Reste der Archivierungsklausel). 578 (nicht eindeutige Reste eines Verbots mit Strafzahlung an Apollon?). I.Milet VI 3, 1416 (Reste der *tymborychia*-Klausel). Günther 1985, no.6 (Reste einer Zahlung an den Ankläger? Reste der Archivierungsklausel).

VICTORIA ZIMMERL-PANAGL
(Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter [CSEL], ÖAW)

Ultimum coram populo vale dico
Fragen an die erste Leichenrede des Bischof Ambrosius von Mailand

Ultimum coram populo vale dico: „In aller Öffentlichkeit möchte ich das letzte Lebewohl sagen." Diese Worte stammen aus Ambrosius' erster Rede für seinen verstorbenen Bruder Satyrus[1] und wurden im Rahmen der Trauerfeierlichkeiten in Mailand im Jahr 378[2] n.Chr. gesprochen. Dem Verstorbenen (im Rahmen einer Rede) ein letztes Lebewohl zu sagen, gehört zu jenen Grab-Ritualen, die bereits aus der Antike bekannt sind. Wenn wir die Reden des Ambrosius lesen, fühlen wird uns mehr oder weniger direkt an den Ort des Geschehens geführt, denn jede Rede, nicht nur eine Leichenrede, richtet sich in ihrer Intention an eine Öffentlichkeit und ist in einen bestimmten Kontext eingebettet. Bei der Lektüre einer Rede, also genuin gesprochener Worte, entsteht in unseren Köpfen – mitunter vorschnell – unweigerlich ein Bild dieser Öffentlichkeit sowie der unmittelbaren Redesituation. So wähnen wir uns auch bei der Lektüre der Leichenreden des Ambrosius als unmittelbare Zeugen der jeweiligen Feier und fühlen uns zurückversetzt an den Ort des Geschehens (obwohl uns freilich bewusst ist, dass die schriftliche Fixierung und Überarbeitung der Reden für die Publikation ein wenig von der Unmittelbarkeit der Worte nehmen). Doch wenn wir als Leser dem Mailänder Bischof bei der Lektüre seiner damals gesprochenen Worte – bildlich gesprochen – über die Schulter blicken, müssen wir feststellen, dass wir (uns unmittelbar am Ort des Geschehens wähnend) nicht ohne Vorbehalte sagen können, ‚wo' wir uns ‚mit' Ambrosius in der konkreten Situation befinden, und zwar nicht nur lokal betrachtet, sondern auch im unmittelbaren Ablauf der Begräbnisfeier (vgl. die unten Seite 3f. zitierten, divergierenden und in einigen Fällen vielleicht vorschnell getroffenen Einschätzungen der Sekundärliteratur, die im Folgenden kritisch beleuchtet werden sollen).[3] Klar ist, dass wir einen christlichen Bischof sprechen hören. Jedoch: Welchen Platz haben seine uns überlieferten Worte in ihrem zeremoniellen Kontext? Was hören wir aus dem Mund des Bischofs: eine ‚Rede' oder eine ‚Predigt'?[4] Und wo hat sich Ambrosius in dieser Situation befunden? Diese Fragen sollen im Rahmen des Generalthemas des vorliegenden Bandes erörtert werden.

Bevor wir uns jedoch diesen Fragen zuwenden, sind ein paar allgemeine Bemerkungen zu den antiken bzw. spätantiken Leichenreden notwendig: Wir wissen, dass diese Reden in einer langen, in der heidnischen

---

[1] Nämlich aus Kapitel 78 der Rede. Vgl. die Edition der Rede De excessu fratris in: Faller 1955, 209–251 (das Zitat dort auf S. 250). An einer kritischen Neu-Edition dieses Textes sowie der weiteren Totenreden des Ambrosius arbeitet die Verfasserin dieses Beitrags im Rahmen des CSEL.

[2] Für die Datierung sei verwiesen auf: Palestra/Perogalli 1980, 71–74. Bezüglich des Todesjahres wurden von Forschern die Jahre 375, 377, 378 oder 379 in Betracht gezogen; vgl. Faller 1955, 81*, der für das Jahr 378 argumentiert; Angaben und Verweise dazu auch bei Palestra/Perogalli 1980, Hinweise auch bei Biermann 1995, 11/12 („in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre des vierten Jahrhunderts") und 57, Anm. 28; C. Markschies, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie: kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n.Chr.), Tübingen 1995 (Beiträge zur historischen Theologie 90), 102, Anm. 102 (mit Argumenten für 375). Angaben zum älteren Forschungsstand in: Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, von M. Schanz, Band 4, 1, München 1970 (unveränderter Nachdruck der 1914 erschienenen zweiten, vermehrten Auflage; Handbuch der Altertumswissenschaft 8.4.1), 350, sowie ausführlich: O. Faller, Situation und Abfassungszeit der Reden des hl. Ambrosius auf den Tod seines Bruders Satyrus, in: Wiener Studien 44 (1924/1925), 86–102.

[3] Auch Volp 2002, hat S. 208 vermerkt, dass „genauere Situationsanalysen der einzelnen Reden, soweit solche möglich sind" (und zwar nicht nur der lateinischen Reden des Ambrosius, sondern auch der griechischen Reden des Gregor von Nyssa oder des Gregor von Nazianz) „wünschenswert wären".

[4] Der ohne Zweifel vorhandenen Schwierigkeit, die Reden des Ambrosius zu klassifizieren, trägt auch der Untertitel des Buches von Biermann 1995, nämlich „Rhetorik, Predigt, Politik", Rechnung, und Biermann versucht jenen Elementen der Reden gerecht zu werden, indem er die Reden in seinem Buch unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt. – Grundlegend ferner: Duval 1977, 235–291 (die Ergebnisse der Diskussion auf den Seiten 292–301).

Antike wurzelnden Tradition stehen – jedoch kann diese Tradition nur indirekt erschlossen werden, weil unsere Kenntnis der lateinischen Leichenreden der heidnischen Antike auf Fragmenten oder sekundären Zeugnissen wie Erwähnungen, dass bestimmte Personen eine solche Rede gehalten haben, fußt.[5] Ambrosius' Reden sind daher aus mehreren Gründen besondere, für verschiedene Forschungsrichtungen (Philologie, Archäologie, Liturgiewissenschaft, Geschichtswissenschaft) interessante Dokumente und Quellen: Mit ihnen liegen uns die ersten erhaltenen Leichenreden lateinischer Sprache vor, und zwar in christlicher Prägung – doch nicht nur die ersten, sondern auch für einige Zeit die letzten, denn aus dem lateinisch-sprachigen Raum sind keine weiteren Reden aus der Spätantike erhalten geblieben (drei Leichenreden des Bischofs Augustinus werden zwar unter dessen Werken erwähnt, sind aber bedauerlicherweise verloren).[6] Ambrosius' Reden stehen somit zwar einerseits in einer (uns, wie gesagt, in ihren Details, weil wir keine älteren lateinischen Vergleichstexte kennen, nicht klar vor Augen liegenden) langen Tradition und gewähren als erste erhaltene lateinische Leichenreden Einblick in das literarische Genus ‚Leichenrede', setzen dabei aber andererseits gewissermaßen eine neue Akzentuierung innerhalb der Gattung der ‚lateinischen Leichenrede', und zwar aufgrund der Übernahme der aus ihrem antik-heidnischen Kontext genommenen Rede in christlichen Kontext, was bei ihrer ‚Beurteilung' mitbedacht werden muss.[7] Ein ‚altes Ritual' – nämlich im Rahmen antiker, und zwar heidnischer, Begräbnisse eine Rede zu halten – wurde somit in einen ‚neuen', nämlich christlich geprägten, Kontext gesetzt,[8] über den wir allerdings kaum unterrichtet sind, weil wir über keine Quellen verfügen, die den Ablauf eines christlichen Begräbnisses des vierten Jahrhunderts in all seinen z e r e m o n i e l l e n Handlungen beschreiben.[9] Nur wenige spätantike Texte werfen ansatzweise Licht auf das eine oder andere Detail spätantiker christlicher Bestattungen, und nur wenige einzelne Elemente sind bekannt, darunter Gebete oder Psalmengesang für die Verstorbenen, aber es ist, wie gesagt, nicht klar, wie sehr diese Abläufe fixierten Ritualen entsprachen,[10] und die Liturgiewissenschaft zweifelt, ob es im 4. Jh. überhaupt schon einen fi-

[5] Vgl. dazu vor allem W. Kierdorf, Laudatio funebris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede, Meisenheim/Glan 1980 (Beiträge zur Klass. Philologie 106), sowie: Consolino 2008, 1133–1166, bei denen auch die wesentlichsten Zeugnisse (darunter etwa die *Laudatio Turiae*) mit weiteren Literaturverweisen genannt sind. Eine gewisse Vorstellung, welche Topoi in derartigen Reden behandelt wurden, gewinnen wir allerdings durchaus, und wir besitzen außerdem vom griechischen Rhetor Menander zumindest eine theoretische Beschreibung bzw. Anleitung, nach welchen rhetorischen Regeln diese Reden in der Antike zu gestalten waren. – Die antik-heidnische *laudatio funebris* wurde – normalerweise von einem nahen Verwandten des Verstorbenen (in der Kaiserzeit wurde oft ein offizieller Redner, meist ein Magistrat, damit beauftragt) – im Rahmen des Leichenzuges gehalten, in Rom zumeist von der Rednertribüne des Forums aus; Leichenreden privaten Charakters eher beim Grab oder beim Leichenmahl, vgl. dazu u.a. Consolino 2008, 1146f.

[6] Im von Bischof Possidius, dem Biographen des Augustinus, verfassten Indiculum operum Augustini (ed. Andrea Wilmart, in: Miscellanea Agostiniana II [1931], 161–208) tragen die uns leider verlorenen Reden (aufgelistet unter *tractatus diversi*) des Augustinus die Überschriften: *De depositione Cyri episcopi Carthaginiensis* (S. 193, Nr. 32), *De depositione episcopi Restituti Carthaginiensis* (S. 195, Nr. 52) und *De ordinatione diei et depositione episcopi Florenti* (S. 203, Nr. 143). – Einen Überblick über die literarische Gattung ‚Leichenrede', ihre Textzeugen und ihre Geschichte bietet: Consolino 2008, zu Ambrosius: 1159–1165, zu den verlorenen Reden des Augustinus: 1165. – Aus dem griechischen Raum kennen wir christliche Leichenreden der Bischöfe Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz oder des Basilius, vgl. dazu den Artikel von Consolino 2008, 1150–1158. Verwiesen sei auch auf Paola Ombretta Cuneo, Anonymi Graeci Oratio Funebris in Constantinum II, Milano 2012, die (u.a. 28–33) sich dafür ausspricht, die anonyme Rede (139: „verosimilmente") als für Constantin II. gehalten anzusehen (vgl. http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/allegati/cuneo-anonymi.pdf; eingesehen am 16. Mai 2013).

[7] U. Gantz, Gregor von Nyssa: Oratio consolatoria in Pulcheriam, Basel 1999 (Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der Antiken Kultur, 6), analysiert unter dem Blickpunkt der christlichen „Nutzung und Umformung der antiken Consolatio mortis" (9) die Rede des etwa zur selben Zeit wie Ambrosius wirkenden griechischen Bischofs Gregor von Nyssa für Pulcheria.

[8] Wir hören Ambrosius in einer Zeit sprechen, in der das Christentum neben dem Heidentum existierte bzw. sich langsam durchsetzte. Das Christentum übernahm bzw. adaptierte einige heidnische Rituale – so auch im Zusammenhang mit Begräbnis-Feiern. Verschiedene Hinweise dazu bei Volp 2002.

[9] Vereinzelte Nachrichten sind in Volps Studie (2002) sowie bei Rebillard 2009, angeführt, für das 4. Jh. im lateinischen Bereich besonders die Erwähnungen des Begräbnisses der Monica (Mutter des Augustinus) in Augustinus conf. 9,12,32 oder des Begräbnisses des Augustinus (Possidius, Vita Aug. 31,5), vgl. aber auch einige bei Rebillard 128–139 genannte weitere Werke des Augustinus, jedoch kann aus keinem dieser Dokumente mehr oder weniger lückenlos der zeremonielle Ablauf einer christlichen Begräbnis-Feier dieser Zeit rekonstruiert werden (zudem muss berücksichtigt werden, dass mitunter mit regionalen Besonderheiten zu rechnen ist). Zu diesem Problemkreis genauer weiter unten in diesem Beitrag.

[10] Abgesehen von jenen in der vorangehenden Anm. genannten Beispielen werden in der Sekundärliteratur auch (als Zeugnis aus dem griechischen Osten) die Vita Macrinae des Gregor von Nyssa oder die Erwähnung des Begräbnisses des Kaisers Konstantin

xen Begräbnis-Ritus gegeben hat.[11] Daher ist es nicht ohne weiteres möglich, den exakten Ablauf der Begräbnis-Feiern, in deren Rahmen Ambrosius seine Reden hielt, indirekt aus anderen Quellen zu erschließen.

Als die Leichenreden in der Spätantike ins christliche Begräbniszeremoniell übernommen wurden, brachte diese Übernahme in christlichen Kontext einige ‚Adaptierungen' bzw. Veränderungen der Leichenrede mit sich, die in erster Linie inhaltlicher Natur waren (christliche Trostargumente ersetzen die heidnischen, bzw. die Überlegenheit christlicher Trostargumente gegenüber den heidnischen wird unterstrichen);[12] zudem wurden die Reden (zumindest die uns erhaltenen) nicht von Laien oder ‚weltlichen' Rhetoren gehalten, sondern von Bischöfen.[13]

Im vorliegenden Beitrag soll nach dem Platz der Reden bzw. konkret der ersten Rede für Ambrosius' Bruder Satyrus in ihrem (veränderten) Kontext gefragt werden: Wenn wir die Fragen nach Ort, Kontext und literarischem Genus der Reden an eben die erste Rede für Satyrus richten, stoßen wir in der Sekundärliteratur auf einander prinzipiell ähnliche, in ihren Details jedoch erstaunlich unterschiedliche Antworten,[14] wovon die folgende Auswahl und Auflistung an Vorschlägen zur lokalen bzw. zeremoniellen Verortung der Rede einen knappen Eindruck vermitteln soll: Martin Biermann erläutert die Redesituation nach einer kurzen Analyse einzelner Passagen der Rede mit folgenden Worten:[15] „Die erste Rede für Satyrus ist im unmittelbaren Zusammenhang mit den Begräbnisfeierlichkeiten für den Bruder gehalten worden. Aus dem Text ergibt sich, daß der Leichnam des Bruders vor der Rede zum Grab getragen worden war, während der Rede vor den Augen des Redners und der Zuhörer aufgebahrt lag, und danach dem Grab übergeben werden sollte. Der Beer-

---

in der Vita des Eusebius genannt. Bei der Auswertung dieser oder anderer Quellen wird allerdings zu Vorsicht gemahnt, weil es sich bei den damit in Verbindung stehenden Personen entweder um Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens (wie etwa Kaiser oder Bischöfe) oder Verwandte der Bischöfe handelt, weshalb die aus diesen Dokumenten gewonnenen Informationen mitunter auch ‚besondere' Handlungen oder Riten zeigen. Daher erscheint es (wie in der Sekundärliteratur betont wird) nicht unproblematisch, daraus Rückschlüsse zu ziehen, welche zeremoniellen Bestandteile sozusagen überregionaler ‚Standard' gewesen sein könnten. – Ein poetisches Zeugnis für mit Begräbnisfeiern in Zusammenhang stehende Handlungen stellt Prudentius' cath. 10 dar, vgl. dazu: K. Smolak, Der Dichter in Verkleidung. Ein Streifzug durch christliche Dichtungen der lateinischen Spätantike, in: Quaderni Urbinati di Cultura Classica n.s. 95,2 (2010), 99–112. – Zumindest indirekte Zeugnisse sind freilich auch die Leichenreden des Ambrosius sowie aus dem griechischen Osten die Leichenreden des Gregor von Nyssa, des Gregor von Nazianz und des Basilius.

[11] Vgl. Volp 2002, 203.

[12] Vgl. besonders Duval 1977. Besonders deutlich beispielsweise am Ende der zweiten Rede für Ambrosius' Bruder Satyrus: Ambrosius stellt die Großartigkeit des Glaubens an die christliche Auferstehung den heidnischen Vorstellungen bezüglich Wiedergeburt gegenüber (u.a. 127: *an vero illorum sententia placet, qui nostras animas, ubi ex hoc corpore emigraverint, in corpora ferarum variarumque animantium transire conmemorant?* – „Oder gefällt die Meinung derer, die darlegen, dass unsere Seelen, sobald sie unseren Leib verlassen haben, in die Leiber wilder Tiere oder verschiedener Lebewesen übergehen?"); u.a. zitiert er hernach in Kapitel 133 Psalm 26,4 („Nur eines erbitte ich vom Herrn, danach verlangt mich: Im Haus des Herrn zu wohnen alle Tage meines Lebens, die Freundlichkeit des Herrn zu schauen" [hier zitiert nach der deutschen Einheitsübersetzung Ps. 27,4]) und schreibt im Anschluss daran in Kapitel 134: *Iuvat hoc credere, sperare delectat … . Quod si in hoc erro, quia angelis me post mortem sociari malo quam bestiis, libenter erro neque umquam hac me opinione, dum vivo, fraudari patiar* („Es erfreut, daran zu glauben, und das zu hoffen, ist angenehm … . Wenn ich darin irre, weil ich mich nach meinem Tod lieber Engeln als wilden Tieren [*sc*. im Zuge der Wiedergeburt] hinzugesellen möchte, irre ich gerne und will niemals, solange ich lebe, um diese Meinung gebracht werden."

[13] In der Rede eines griechischen Kirchenvaters, nämlich jener des Gregor von Nyssa (um 355/340–nach 394) für den verstorbenen Bischof Meletius, finden wir einen Hinweis auf Vorredner des Gregor (u.a. Patrologia Graeca 46, 855A), und Theodoret (393–um 460) erwähnt (PG 82, 1209B), dass sehr viele Leute bei diesem Begräbnis Epitaphien gehalten hätten. Damit wird klar, dass – zumindest im griechischen Osten – nicht unbedingt jene Person, der die Leitung der Begräbnisfeier oblag, die einzige Person war, die eine Leichenrede halten durfte, konnte oder musste. Zu dieser Rede bzw. auch etwa jener des Gregor von Nazianz für seinen Vater (bei dem ebenfalls nicht nur Gregor ein Rede gehalten zu haben scheint) vgl. u.a. die betreffenden Kapitel in der Arbeit von J. Bernardi, La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire, Paris 1968. – Volp 2002, 213, hält es für möglich, dass über die Leichenreden die predigenden Bischöfe oder Presbyter sozusagen automatisch zu Protagonisten der Begräbnisrituale geworden sein könnten, weshalb es auch nicht verwunderlich sei, wenn „christliche Autoritäten … in der folgenden Entwicklung auch bei den non-verbalen Ritualen eine Führungsrolle einzunehmen begannen." Diese Überlegung geht davon aus, dass immer mehr ‚heidnische' Begräbnis-Elemente christianisiert werden sollten und über diese Übernahme bzw. Umdeutung auch weitere christliche Elemente Platz fanden.

[14] Soweit ich sehe, hat keiner der im Folgenden aufgelisteten Forscher in seiner Einschätzung direkt auf die von einem anderen Forscher getroffene Einschätzung Bezug genommen oder auf eine anderslautende Einschätzung reagiert.

[15] Biermann 1995, 122. Aus Ambrosius' Rede gewonnene Argumente für Biermanns These werden ebendort angeführt.

digung war offenbar ein Gottesdienst vorausgegangen." Ernst Dassmann führt uns in der Vorstellung vom Ort noch ein Stück weiter, indem er annimmt, Ambrosius habe die „Grabrede" direkt „auf dem Friedhof am offenen Grab in Anwesenheit des Leichnams" gehalten.[16] Die Einschätzung durch die lateinische Literaturgeschichte von Martin Schanz versetzt uns dagegen an einen gänzlich anderen Ort:[17] „Die eine [*sc.* Rede für Satyrus] sprach er [*sc.* Ambrosius] am Tag der Bestattung vor der ausgesetzten Leiche in der Kathedrale, die andere sieben Tage später am Grabe", was der Annahme von Ambrogio Palestra/Carlo Perogalli ähnlich erscheint, die von einer „*laudatio fratris* pronunciata molto probabilmente nella *basilica maior* di Milano" sprechen – damit also eine konkrete Kirche benennen, nämlich die *basilica maior*.[18] Gillian MacKie dagegen verortet die Rede in einer anderen Kirche: „Ambrose's eulogy of his brother was spoken in Sant'Ambrogio."[19] Luigi Del Vo nennt Ort und Zeitpunkt der Rede und konstatiert allgemein und ohne nähere Argumentation: „Prima della *missa fidelium* si recitava il discorso[20] – *laudatio funebris*, quindi compiuto il sacrificio, detto il salmo 114 e da ultimo raccomandata al Signore l'anima del trapassato, il cadavere era *depositus in pace*."[21] Neil McLynn wiederum charakterisiert die Rede mit den Worten: „Ambrose's farewell to Satyrus is delivered as a sermon and incorporated into the liturgy",[22] spricht somit also nicht von einer ‚Grabrede', wie es Dassmann und (indirekt) andere tun, oder von einem „discorso" vor der Messe, wie es Del Vo getan hat, sondern von einer Predigt in der Liturgie;[23] auch Josef Schmitz erwähnt (in Zusammenhang mit liturgischem Gesang) in seiner liturgiewissenschaftlichen Studie zum Gottesdienst in Mailand die erste Rede für Satyrus ausdrücklich als eine Predigt (in einem Gottesdienst): „Sein [*sc.* des Ambrosius] Verweis auf den jugendlichen Lektor, der vor der ersten Predigt *Exc. Sat.* Ps 23,4f vorgetragen hat, könnte auf einen Gesang zwischen den Lesungen des Wortgottesdienstes hindeuten."[24] Ebenso verortet Angelo Paredi die Rede in einer Messe und äußert sich zur Redesituation folgendermaßen: „Il sacrificio della messa era già allora la parte principale del funerale cristiano: durante la messa talvolta veniva fatto l'elogio funebre",[25] was in etwa auch der Einschätzung durch F. Homes Dudden entspricht, der die Rede ausdrücklich als an der Stelle der Predigt gehalten ansieht: „After the reading of the Gospel – at the place in the service where the ser-

[16] Dassmann 2004, 56. Argumente für diese Lokalisierung werden nicht genannt; Dassmann möchte dies allerdings, wie er in Anm. 149 angibt, als Parallele sehen zu den von Augustinus, conf. 9, 12, 32 geschilderten Vorgängen beim Begräbnis von dessen Mutter Monica.

[17] In: Geschichte der römischen Literatur (o. Anm. 2), 349. Argumente für diese Lokalisierung fehlen.

[18] So in Palestra/Perogalli 1980, u.a. 193 (ebenso bereits Palestra 1974, 25–52, besonders 25 und 28f.). Auf S. 77f. (bzw. in der Studie aus dem Jahr 1974 auf S. 29) heißt es: „Si trova quindi testimoniato in sant' Ambrogio che nei funerali cristiani del secolo IV la salma veniva prima portata nella basilica cattedrale e poi trasportata al sepolcro…". Für diese Aussage kann ich allerdings im Werk des Ambrosius keinen eindeutigen Beleg finden, und es hat den Anschein, als wäre für Palestra die Rede für Satyrus Anhaltspunkt für diese Angabe, schreibt er doch ein paar Zeilen zuvor, dass aus dem Wort *deduximus* (dem ersten Wort der Rede) hervorgehe, dass Satyrus zur *basilica nova*, somit also zur Kathedrale (ein anderer Name der später als S. Tecla bekannten Kirche war *basilica maior*; zu den Kirchen Mailands in der Spätantike bzw. vor und um die Zeit des Ambrosius vgl. u.a.: Magni 1987, 362–364), gebracht worden sei, wofür er allerdings keine weiteren Anhaltspunkte nennt. Dieselben Worte lassen umgekehrt in Biermanns (1995, 122, Anm. 4) Augen erkennen, dass Satyrus zu Grabe getragen worden sei. Damit wird deutlich, wie sehr diese Frage eine Frage der Auslegung und der Deutung ist (vgl. auch unten, Anm. 31), und wie wenig konkrete Hinweise vorhanden sind.

[19] MacKie 1995, 99. Nähere Argumente für die Lokalisierung der Rede in Sant'Ambrogio sind nicht genannt.

[20] Ähnlich Palanque 1933, 462: „Le premier de ces deux livres … n'est autre que le discours prononcé le jour des obsèques de Sature, devant les fidèles, après l'office liturgique …"

[21] Del Vo 1939, 234. Dies stellt zwar eine ungefähre Kombination aus einzelnen aus den Leichenreden des Ambrosius zu gewinnenden Informationen dar, jedoch ist eine derart allgemeingültig formulierte Aussage sehr gewagt.

[22] McLynn 1994, 72f. Argumente für diese These werden nicht genannt. – Eine ähnliche Einschätzung der Reden des Ambrosius für Kaiser Theodosius und Kaiser Valentinian II. trifft Lunn-Rockliffe 2008, 191: „They were sermons, praeched in church in services during which lessons were read from the Bible."

[23] Biermann 1995, 16f., stellt sich in diesem Zusammenhang – unabhängig von der Einschätzung McLynns – in die Nachfolge früherer Forscher, die den Unterschied zwischen den ‚Leichenreden' und den ‚Predigten' des Ambrosius betonen, relativiert dies allerdings ein wenig, indem er darauf hinweist, dass eine generelle Unterscheidung zwischen ‚Reden' und ‚Predigten' den Blick für wichtige Gemeinsamkeiten verstelle.

[24] Schmitz 1975, 315.

[25] Paredi 1985, 140.

mon was ordinarily introduced – a funeral oration was sometimes delivered. A famous example of this type of discourse is Ambrose's oration *On the Death of his brother Satyrus*.‘‘[26]

Welche ist nun die korrekte Einschätzung der unmittelbaren Redesituation? Können überhaupt klare Schlüsse gezogen werden, und gibt es ausreichend gesicherte Indizien, die erlauben, die Rede in einen eindeutig festzumachenden Kontext einzuordnen? Die Tatsache, dass derart unterschiedliche Einschätzungen zur Lokalisierung und Charakterisierung der Rede getroffen werden, macht deutlich, welche Unsicherheiten mit der Rede, die zwar in einer in der Antike wurzelnden Tradition steht, aber in ‚neuem' Kontext begegnet, verbunden sind, und vor allem, vor welchem Problemkreis wir stehen. Die im Folgenden angestellten Überlegungen zeigen, dass bei der Beurteilung der Lage Vorsicht geboten ist. Folgende Problem-Bereiche müssen geklärt werden, die – wie zu sehen sein wird – an manchen Stellen durchaus ineinander greifen und daher nicht immer unabhängig voneinander gelöst werden können: a) wo wurde die Rede gehalten: am Grab oder in einer Kirche (oder woanders), b) steht die Rede in Zusammenhang mit einer Liturgiefeier, wenn ja, war sie ein Teil davon, und c) lässt sich feststellen, ob Ambrosius predigt oder eine Rede hält?[27]

Versuchen wir in einem ersten Schritt, über den Ort und den Kontext der ersten Rede des Ambrosius für seinen Bruder Satyrus Klarheit zu gewinnen. Da uns keine äußeren Zeugnisse (z.B. ein Bericht über das Be-

[26] Dudden 1935, 181.

[27] Welcher Schluss aber auch immer in diesem Fall gezogen werden kann, es muss von vornherein klar sein, dass die Antwort auf diese Frage nicht für alle erhaltenen Totenreden des Ambrosius dieselbe sein muss, denn die erhaltenen, drei Begräbnisfeierlichkeiten zuzuordnenden Texte (nämlich dem Begräbnis des Satyrus, jenem des Kaisers Valentinian II. im Jahr 392 n.Chr. und jenem des Kaisers Theodosius I. im Jahr 395 n.Chr.) können zwar unter das literarische Genus ‚Leichenrede/Totenrede' subsumiert werden, wurden aber zu jeweils unterschiedlichen Zeitpunkten zwischen Tod und Bestattung gehalten (für seinen Bruder Satyrus sprach Ambrosius zuerst im Rahmen des eigentlichen Begräbnisses und dann nochmals am siebenten Tag, für Kaiser Valentinian II. im Rahmen des Begräbnisses – dessen nähere Umstände allerdings in Dunkel gehüllt sind (vgl. Zimmerl-Panagl 2012) – und für Kaiser Theodosius I. 40 Tage nach dessen Tod, und zwar unmittelbar bevor der Leichnam von Mailand, wo Ambrosius Bischof war, nach Konstantinopel, der Residenzstadt und Begräbnisstadt des verstorbenen Kaisers, überstellt wurde), was u.a. Grund für unterschiedliche Redesituationen bzw. die Einordnung der Rede in leicht unterschiedlichen Kontext sein könnte. Auch die inhaltliche Gewichtung der Reden liegt selbstverständlich auf unterschiedlichen Zielsetzungen, die sich unter anderem aus den unterschiedlichen Redesituationen, aber auch der unterschiedlichen Stellung der Verstorbenen (einerseits ein Familienangehöriger, andererseits römische Kaiser) ergeben. Ihnen allen gemeinsam ist jedoch freilich, den Verlust des Verstorbenen zu beklagen, die Qualitäten seiner Person zu würdigen und – nicht zuletzt mithilfe der christlichen Lehre von der Auferstehung – über den Verlust hinwegzutrösten. In feinsinniger Weise verwebt Ambrosius antik-heidnisches Gedankengut der Konsolations-Literatur und der Philosophie mit jenen Tröstungen, die allein bzw. erst der christliche Glaube bietet. Er zitiert aus der Bibel und bedient sich biblischer Vergleiche und zeigt seinen Zuhörern klar, dass die christlichen Trostargumente den heidnischen vorzuziehen sind und sie allein wahren Trost spenden. Um Ambrosius' Intentionen besser zu verstehen, darf nicht außer Acht gelassen werden, dass erst unter Kaiser Theodosius I. das Christentum zur Staatsreligion erhoben wurde, und dass die heidnischen Kulte durchaus noch lebendig waren. – Zu diesen allgemeinen Bemerkungen zu Ambrosius' Totenreden sei noch einmal auf Duval 1977 verwiesen, aber auch auf einige Studien zu den einzelnen Reden, und zwar für Satyrus unter anderem: Palestra 1974; Savon 1980, 370–402; Fenger 1982, 129–139; Chiecchi 1999, 3–30; M. & K. Zelzer 2004, 363–376. Für Valentinian I. u.a.: S. Ruiz, Investigationes historicae et litterariae in sancti Ambrosii De obitu Valentiniani et De obitu Theodosii imperatorum orationes funebres, München 1971; B. Schmitt, Ambrosius von Mailand und der Tod Valentinians II: ein historisch-theologischer Kommentar zu des Bischofs Leichenrede „De obitu Valentiniani" (1–14) nebst einer deutschen Übersetzung des gesamten Textes, Frankfurt/Main 1994; F. Corsaro, *Funere mersit acerbo*. Il ‚De obitu Valentiniani' di Ambrogio, in: Siculorum Gymnasium 49 (1996), 31–45; M. Gleißner, Die Argumentationsweise des Ambrosius von Mailand in seiner Rede auf den Tod Kaisers Valentinian II, Diss. (unpubl.) Wien 2000. Für Theodosius unter anderem: W. Steidle, Die Leichenrede des Ambrosius für Kaiser Theodosius und die Helena-Legende, in: Vigiliae Christianae 32 (1978), 94–112; F.E. Consolino, Il discorso funebre fra oriente e occidente: Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Ambrogio, in: Politica, cultura e religione nell'impero romano (secoli IV–VI) tra oriente e occidente, a cura di F. Conca/I. Gualandri/G. Lozza, Napoli 1993, 171–184 (generell zu den Leichenreden); F. Braschi, La figura imperiale nel „De obitu Theodosii" di Ambrogio di Milano: elaborazione concettuale e novità delle forme espressive, in: La Scuola Cattolica 125 (1997), 823–920; B. Gerbenne, Modèles bibliques pour un empereur: le *De obitu Theodosii* d'Ambroise de Milan, in: Rois et reines de la Bible au miroir des Pères, Strasbourg 1999 (Cahiers de Biblia Patristica 6), 161–176; M.A. Bojcov, Der Heilige Kranz und der Heilige Pferdezaum des Kaisers Konstantin und des Bischofs Ambrosius, in: Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster 42 (2008), 1–69. Zu den Kaiserreden und ihren Werktiteln: Zelzer 2004, 113–125; dies. 2007, 21–35. Weitere Literaturhinweise in: Cronologia Ambrosiana – Bibliografia Ambrosiana (1900–2000), a cura di G. Visonà, Milano/Roma 2004.

gräbnis) zur Verfügung stehen, sind die Informationen aus der Totenrede unsere primäre Quelle.[28] Im Folgenden sollen jene Informationen herausgegriffen und zusammengefasst werden, die die Rede mit zeremoniellen Handlungen in Verbindung bringen:[29] Dem Verstorbenen war das letzte Geleit gegeben worden, was aus den Anfangsworten hervorgeht: *deduximus ... fratrem meum Satyrum*. *Deducere* ist bereits in der Antike das Wort für das letzte Geleit beim Begräbnis,[30] jedoch kann aus diesem Verb nicht klar herausgelesen werden, wohin Satyrus gebracht worden war: tatsächlich direkt zu seinem Grab (wie Biermann annimmt) oder in eine Kirche bzw. Kapelle, wo für ihn gebetet und vielleicht Liturgie gefeiert wurde (so etwa Palestra oder Banterle, siehe folgende Anm.; sollte freilich Satyrus in einer Kirche, Kapelle oder einem Memorialbau, in dem auch ein Gottesdienst gefeiert werden könnte, bestattet worden sein, müsste hier keine Trennung angenommen werden).[31] Satyrus muss während der Rede aufgebahrt vor der Trauergemeinde gelegen sein,[32] und Ambrosius kündigt an, seinem Bruder nach der Rede einen letzten Kuss geben zu wollen, wonach Satyrus dem Grab übergeben werden solle. Es heißt nämlich am Schluss (exc. Sat. 1, 78): *Sed quid ego demoror, frater? ... Procedamus ad tumulum*. *Sed prius ultimum coram populo vale dico, pacem praedico, osculum solvo*. („Was warte ich / was zögere ich, Bruder? … Begeben wir uns zum Grab, aber vorher sage ich öffentlich das letzte Lebewohl, erteile den Friedensgruß, gebe einen Kuss.“) Zwei Überlegungen lassen sich an dieser Stelle über die Einordnung der Rede in das Begräbnis-Zeremoniell anstellen: Das Verb *procedere* in Kapitel 78 (in der Form *procedamus*) vermittelt den Eindruck, dass sich die Trauergemeinde zumindest ein Stück bis unmittelbar hin zum Grab begeben muss; ob wenige Schritte oder eine längere Wegstrecke dazwischen liegen, kann aus den Worten allerdings nicht herausgelesen werden.[33] Es hat daher nicht den Anschein,

---

[28] Was wir vor uns haben, ist die schriftliche, also überarbeitete Version einer gehaltenen Rede, und wir wissen freilich nicht, wie viel Ambrosius geändert, hinzugefügt oder weggelassen hat. Es kann also sein, dass ein Anhaltspunkt, der uns einen Hinweis auf die konkrete Situation zu liefern scheint, erst später bei der Bearbeitung hinzugefügt wurde (was den Hinweis aber nicht weniger wertvoll macht, weil Ambrosius wohl kaum nachträglich Situationsbezüge eingefügt hat, die den realen Gegebenheiten widersprechen würden), und es kann genausogut sein, dass konkrete Situationsbezüge getilgt oder umformuliert wurden. Allerdings hat es keineswegs den Anschein, als hätte Ambrosius dem Leser eine Rede vorlegen wollen, die sich bar aller Situationsbezüge präsentiert (siehe das Folgende) bzw. die beim Leser nicht zumindest das Gefühl wecken soll, der Handlung ‚beizuwohnen‘.

[29] Vgl. dazu auch Biermann 1995, 122, der auf eben diese Stellen aus der Rede knapp hinweist.

[30] Vgl. ThlL V 1, 273f.

[31] Biermann 1995, 122, Anm. 4, vermerkt: „Daß die Leiche zum Grab getragen worden war, ergibt sich aus den ersten Worten Exc. Sat., 1, 1, 1–3“, und er zitiert: *Deduximus, fratres dilectissimi, ... domnum et fratrem meum Satyrum*. Biermann scheint davon auszugehen, dass *deducere* gleichbedeutend sein muss mit den Worten ‚zu Grabe tragen‘. Mit *deducere* wird der Akt des Begleitens, und zwar – in Zusammenhang mit Begräbnissen – des ‚letzten‘ Begleitens, bezeichnet (vgl. ThlL V 1, 273f.; vgl. auch zu *deductio*, dem ehrenvollen Geleit, ebenda 283), wobei aber fraglich ist, ob das Wort von sich aus direkt Auskunft darüber gibt, wohin jemand begleitet wurde oder werden soll. Bei Ambrosius beispielsweise findet sich zweimal in seinen Werken *deducere* verbunden mit der Angabe *ad sepulcrum* (einerseits Tob. 10, 37: *donec ... defunctum ad sepulcra deducerent*, bzw. obit. Theod. 54: *defunctus ad sepulcrum patrium ... deductus est*); ebensolche Verbindungen sind auch bei Augustinus öfter anzutreffen (z.B. in psalm. 127, 2). Diese Belege zeigen, dass selbstverständlich das Geleit bis zum Grab mit *deducere* bezeichnet wurde; hätte allerdings *deducere* allein schon die prägnante Bedeutung ‚direkt zum Grab begleiten‘, erschienen Zusätze wie *ad sepulcrum*, *ad requiem sepulcri* oder Ähnliches abundant. Dass man es auch anders verstehen kann, zeigt beispielsweise die interpretierende Übersetzung durch Palestra (Palestra/Perogalli 1980), 81f.: „… abbiamo trasportato qui (*deduximus*) dalla casa alla basilica la vittima del mio sacrificio …“, der damit zeigt, dass er von einer *deductio* zur Kirche ausgeht (allerdings ohne es näher zu argumentieren); ähnlich die Übersetzung von Banterle 1985, 25: „Abbiamo portato in questa chiesa …“.

[32] Das legen Formulierungen der Rede wie etwa *qualem te nunc ego, frater, aspicio iam nulla mihi verba referentem, iam nulla offerentem oscula* in Kapitel 37 nahe.

[33] Ich denke nicht, dass *procedamus ad* (im Sinne von *apud*) *tumulum* verstanden werden sollte als „setzen wir [*sc.* unsere Feier] beim Grab fort“: die Wendung erscheint vielmehr konkret als ‚Richtungsangabe‘ aufzufassen zu sein. Als Richtungsangabe interpretieren diese Worte auch die Übersetzungen von Banterle 1985, 75 und Coppa 1969, 809: „andiamo al sepolcro“, ebenso verstehen diese Worte Sullivan/McGuire 1953, 194: „let us proceed to the tomb“, sowie De Romestin 1896, 273: „let us go on to the tomb“. Dass Ambrosius *procedere* in Verbindung mit *ad* als Richtungsangabe verwendet (z.B. hex. 5, 14, 45; in psalm. 118, serm. 8, 39, 3; serm. 19, 32, 1; off. 2, 7, 29; c. Aux. [= epist. 75a] 30), muss nicht bewiesen werden, und auch bei anderen lateinischen Autoren scheint *procedere* in Verbindung mit *ad* eine Richtungsangabe und nicht eine punktuelle Angabe im Sinne von ‚setzen wir an einem bestimmten Ort fort‘ zu bedeuten. – Nicht verständlich ist mir die Annahme von Palestra (Palestra/Perogalli 1980), 78 (bzw. vgl. auch Palestra 1974, 29), dass das Wort *tumulus* in diesem Zusammenhang die Totenbahre bzw. das, womit der Leichnam getragen werden sollte, bezeichne: „La bara col corpo veniva trasportata sul *feretrum* o barella a

dass Ambrosius die Rede direkt am „offenen Grab“ gehalten hat (so etwa Dassmann). Zweitens suggerieren die Worte aus Kapitel 78, dass zwischen der Rede und dem tatsächlichen Aufbruch zum Grab keine weitere große Verzögerung liegen sollte; ausgenommen einige wenige Handlungen, die – wie z.B. der letzte Kuss an den Bruder – unmittelbar mit der Verabschiedung vom Bruder zusammenhängen.[34] Damit kann es eigentlich nur einen passenden Platz für die Rede gegeben haben, nämlich als direktes Bindeglied vor der eigentlichen Beisetzung und nach der dieser vorangehenden, wie auch immer strukturierten und an welchem Ort auch immer abgehaltenen Feier.[35] Somit wird fraglich, ob die Rede tatsächlich anstelle einer Predigt und zwar an jener Stelle der liturgischen Feier gehalten worden sein könnte, auf die ein Eucharistie-Teil folgen würde; zu dieser Frage später genauer.

Abgesehen von den genannten Stellen aus der Rede für Satyrus soll hier noch eine weitere zur Diskussion gestellt werden, nämlich aus Kapitel 6: Ambrosius spricht von der engen Verbindung zwischen ihm und seinem Bruder; bereits zu Lebzeiten habe ihm weder das Heimatland den Bruder ‚entreißen‘ können, noch habe der Bruder ihm je die Heimat vorgezogen (*numquam te patria eripuit mihi, nec ipse mihi umquam patriam praetulisti*), aber nun habe ihm der Bruder sogar eine neue Heimat verschafft (*et nunc alteram* [sc. *patriam*] *praestitisti*), nämlich die Heimat im Himmel, im Jenseits. Da die Brüder – so fährt Ambrosius fort – stets so eng verbunden waren, dass sie jeweils ‚Teil‘ des anderen waren, ist nun auch ein Teil des Ambrosius bereits in der jenseitigen Heimat angekommen. Daher meint Ambrosius: *Hic mihi tumulus genitali solo gratior* etc. Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Ort der Rede lassen die Worte *hic tumulus* bzw. besonders das Demonstrativpronomen *hic* aufhorchen. Die modernen Übersetzer verstehen diese Stelle einhellig in folgender Weise: „This grave is more pleasing to me than thy natal soil“ (De Romestin), „questo tumulo … mi è più caro del suolo natìo“ (Coppa), „questo tumulo mi è piú caro della terra che mi ha dato i natali“ (Banterle), „this grave … is more precious to me than our native soil“ (Sullivan/McGuire).[36] Was bedeutet in diesem Zusammenhang *hic*? Dass Ambrosius das Pronomen *hic* gewählt hat, kann damit zu begründen sein, dass er entweder auf etwas in der Nähe seiner Person Befindliches oder etwas bereits Erwähntes hinweist.[37]

---

forma di letto (*lectica*) che sant’Ambrogio chiama sempre *tumulus*.“ Mit den Worten *procedamus ad tumulum* würde Ambrosius also angeben, dass man sich nun zur Totenbahre bzw. dem, womit der Leichnam getragen werden sollte, begeben möge, um den Bruder aus der Kirche (Palestra/Perogalli 1980 nehmen, wie gesagt, an, es habe eine Liturgiefeier in der *basilica maior* stattgefunden) zum Grab zu bringen (die Angabe von Palestra, dass Ambrosius die Bahre immer als *tumulus* bezeichne, ist nicht korrekt, vgl. Tob. 10, 37 und in Luc. 5, 90, wo er das Wort *feretrum* gebraucht). Sannazaro 1996, 81–111, greift Palestras Deutung von *tumulus* als ‚Bahre‘ auf und folgert daraus sogar, dass die zweite Rede für Satyrus *ad sepulchrum*, die erste Rede dagegen *ad tumulum* („alla presenza del feretro“) gehalten worden sei (vgl. S. 88f.). Bevor dies allerdings zu konstatieren ist, wären Passagen zu sammeln, in denen das Wort *tumulus* für die ‚Totenbahre‘ anstelle von *feretrum* verwendet wird (auch beispielsweise aus den Studien von D. Nuzzo, La denominazione della tomba nelle iscrizioni cristiane di Roma. Possibili elementi per la ricostruzione di una identità collettiva, in: Vetera Christianorum 42 [2005], 103–134, besonders: 120f. und 133, oder P. De Santis, *Sanctorum monumenta*. ‘Aree sacre’ del suburbio di Roma nella documentazione epigrafica [IV–VII secolo], Bari 2010, besonders: 34–46, konnten keine Hinweise auf derartigen Gebrauch des Wortes gewonnen werden). Die Tatsache jedoch, dass Palestra/Perogalli 1980 in der oben zitierten Studie auf der folgenden Seite (nämlich S. 79; ebenso Palestra 1974, 32) die Worte *procedamus ad tumulum* klar übersetzen mit: „andiamo alla t o m b a“, zeigt, dass auch Palestra nicht strikt der Meinung war, dass hier mit *tumulus* allein die Bahre bezeichnet worden sein muss. Zudem muss man folgende Frage stellen: Wenn das Wort *tumulus* in Kapitel 78 die Bedeutung von ‚Totenbahre‘ getragen haben sollte, Ambrosius aber ausdrücklich sagt, b e v o r er (mit den Begräbnisteilnehmern) *ad tumulum* gehen werde, wolle er dem Bruder, der aufgebahrt zugegen war, einen Kuss geben und Lebwohl sagen, dürfte man nicht annehmen, dass Satyrus auf dem *tumulus* (also dem, was angeblich *feretrum* entspricht) aufgebahrt wäre, denn Ambrosius will sich zuerst zum Bruder und dann erst explizit *ad tumulum* begeben.

[34] Zum letzten Lebewohl und dem Friedenswunsch vgl. u.a. P. Borella, Il rituale dei funerali nella tradizione ambrosiana, in: Ambrosius 53 (1977), 514–526, speziell: 525 (auch Borella vermerkt, dass das Lebewohl gesprochen wurde „prima di recarsi al sepolcro“), und Magnoli 1995, 217–257, speziell: 238.

[35] Dies deckt sich mit der Annahme von Palestra (Palestra/Perogalli 1980), 78: „… dando così l’avvio alla seconda parte del funerale“, wobei im Folgenden jedoch zu fragen ist, ob auch Palestras weitere Einschätzung „cioè il corteo (*exsequiae*) dalla chiesa al cimitero per inumare il corpo di Satiro“ durch ‚Tatsachen‘ belegbar ist.

[36] Sämtliche Übersetzung: De Romestin 1896, 258; Coppa 1969, 775; Banterle 1985, 29; Sullivan/McGuire 1953, 164.

[37] Vgl. ThlL VI, 2, 3, 2691–2752. Ausschließen möchte ich an dieser Stelle, dass *hic* als Adverb für ‚hier‘ oder ‚im Diesseits‘ gebraucht ist (wie ein paar Zeilen zuvor), denn das Wort *tumulus* ohne nähere Bestimmung (etwa *tuus* oder Vergleichbares) erschiene in diesem Zusammenhang völlig bezugslos. Ambrosius würde dann über irgendeinen *tumulus* bzw. generell über *tumuli* sprechen, nicht aber konkret über jenen des Satyrus, um den es aber ganz eindeutig gehen muss. – Dass Ambrosius im folgenden Satz auf den direkt vor ihm befindlichen Bruder mit dem Pronomen *iste*, dem Pronomen der zweiten Person, verweist,

Zumindest in der uns vorliegenden schriftlichen Fassung der Rede hat aber Ambrosius den *tumulus* oder das *sepulcrum* noch nicht erwähnt, weshalb die zweite Möglichkeit auszuschließen ist.[38] Wenn *tumulus* in Kapitel 6 (*hic ... tumulus*) und in Kapitel 78 (*procedamus ad tumulum*) dasselbe meint, nämlich die Grabstätte oder zumindest einen Teil der Grabstätte, läge uns ein Hinweis vor, dass Ambrosius zwar nicht direkt vor dem eigentlichen Grab steht (*procedamus ad tumulum*), aber dieses zumindest im Blickfeld gehabt haben könnte?

Die bisher zum Ort der Rede angestellten Überlegungen haben uns nun also zur Frage nach dem Ort der Beisetzung des Satyrus geführt. Was wissen wir über das Grab des Satyrus? Befragt man dazu Lexika bzw. die dem Satyrus gewidmete Publikation von Palestra/Perogalli, findet man den Hinweis, dass Satyrus im Sacello di San Vittore in ciel d'oro, das heute ein Teil von San Ambrogio ist, bestattet sein soll[39] (in älterer Literatur und von dort auch in moderne Lexika übernommen ist [auch] von der Basilica Portiana die Rede[40]). Grund für die Annahme, Satyrus ruhe in San Vittore in ciel d'oro, liefern Angaben, die allerdings erst in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts mitgeteilt werden, nämlich von Dungalus Reclusus (adv. Claud. Tur., PL 105, 527B/C). Er schreibt u.a.: *Ambrosius suum fratrem Satyrum ... iuxta sanctum martyrem Victorem sepelivit*, und er zitiert folgendes Grab-Epigramm (CIL V, p. 617, 5): *Uranio Satyro supremum frater honorem* / *martyris ad laevam detulit Ambrosius.* / *Haec meriti merces ut sacri sanguinis umor* / *finitimas penetrans adluat exuvias.* Woher Dungal dieses Epitaph kannte bzw. wo genau er es gelesen hat, ist uns nicht bekannt (hat er die Inschrift in situ bei der Grabstätte vorgefunden oder kannte er sie vielleicht lediglich sekundär aus anderen Quellen?). Die zitierte Inschrift wird allerdings für alt gehalten und vielfach Ambrosius selbst zugeschrieben, wobei dies – soweit ich sehe – entweder nicht näher argumentiert oder allein über die Angabe bei

---

ist kein Widerspruch; er sagt: *in isto enim corpore, quod nunc exanimum iacet, praestantior vitae meae functio, quia in hoc quoque, quod gero, corpore uberior tui portio*. Dass er hier *iste* und nicht *hic* wählt, um auf den im Blickfeld befindlichen Bruder zu verweisen, hat seinen Grund darin, dass er seinen eigenen Leib mit dem Pronomen *hic* dazu in Kontrast setzt. *Hic* also hier im klassischen Sinn als Pronomen der ersten, somit sprechenden Person, *iste* als Pronomen der zweiten, vom Sprecher entfernten Person.

[38] Was meint Ambrosius an dieser Stelle, wenn er *tumulus* sagt? Banterle 1985, 29, Anm. 11, schließt sich hier Palestra an spricht sich für die Bedeutung ‚Bahre' für „tumulo" an dieser Stelle aus, vgl. Palestras bereits o. Anm. 33 erwähnte These zu Kapitel 78. Dass ich diese Erklärung nicht nachvollziehen kann, habe ich in derselben Anm. bereits dargelegt. Werfen wir einen Blick auf die anderen Stellen der Rede, an denen Ambrosius diesen Begriff verwendet: Ambrosius erwähnt noch vier Mal das Wort *tumulus*, und zwar in Kapitel 18 (*habeo tumulum, quem corpore tegam, habeo sepulcrum, super quod iaceam*), 33 (*... soror* [*sc.* Marcellina] *... cui tumulus hospitium tuus et corporis tui sepulcrum est domus*), 76 (*strata* [*sc.* soror Marcellina] *humi et totum gremio sui complexa tumulum* [*sc.* Satyri]) und im mehrfach zitierten Kapitel 78 (*procedamus ad tumulum*); in der zweiten Rede spricht er konkret vom Grab des Bruders nur einmal, und zwar zu Beginn (Kapitel 2) mit den Worten *ad sepulcrum redimus*. Die angeführten Stellen suggerieren, dass Ambrosius zumindest dort mit *tumulus* stets etwas Konkretes und nicht etwa im übertragenen Sinn den Ort des Begräbnisses meint. Erwähnungen in Kapitel 18 und 76 zeigen, dass (an diesen Stellen) mit *tumulus* nicht ein hoher Grabbau gemeint ist, weil man den *tumulus* mit dem Körper bedecken konnte; *tumulus* bezeichnet also wohl das Grab, einen Sarkophag oder etwas Vergleichbares.

[39] Vgl. Palestra/Perogalli 1980, 92f., die Reggiori 1941 (siehe im Folgenden) folgen, sowie Pasini 1992, 3232–3235, besonders: 3234, der darin wiederum Palestra/Perogalli 1980 zitiert. – Genannt wurde aber auch die Basilica Faustae (vgl. etwa Dudden 1935, 183: „The body was then consigned to a sepulchre in the Basilica Faustae, close to the tomb of the martyr St. Victor"), die allerdings in älterer Literatur als dreischiffige Basilika, deren Teil das Sacello di San Vittore in ciel d'oro gewesen sein sollte, bezeichnet wurde, vgl. Reggiori 1941, 175ff., der sich gegen diese Annahme wendet. Dass allerdings die Meinung, es habe sich beim Bestattungsort um die Basilica Faustae gehandelt, weit verbreitet gewesen sein dürfte, bezeugt auch ein bei Palestra/Perogalli 1980, 123 und 217, abgebildetes Kalenderblatt aus dem Jahr 1897 mit einer bildlichen Darstellung des Begräbnisses des Satyrus, deren italienische Beischrift lautet: „Ambrogio tesse l'elogio del fratello Satiro e lo seppellisce accanto al Martire S. Vittore nella basilica Fausta."

[40] Vgl. u.a. Lumpe 1994, 1412f., oder Franz 2006, 86f., der allerdings angibt (86): „Beigesetzt neben dem Grab des Mart. Victor in der Basilica Portiana (heute S. Vittore in Ciel d'oro)" und damit sozusagen zwei Thesen bezüglich der Grabstelle vermengt. Der Schluss, dass es sich um die Basilica Portiana gehandelt haben könnte, hängt allem Anschein nach zusammen mit den Angaben in der Vita Satyri im Sanctuarium des Boninus Mombritius, denn dort heißt es, Ambrosius habe seinen Bruder in die Basilica Ambrosiana bringen lassen und dann in einer anderen, nicht (wie interpretiert wird) ‚weit entfernten' Basilica beisetzen lassen, und bei dieser Basilica habe es sich um die Basilica Portiana gehandelt; zu dieser Interpretation vgl. Puricelli 1664, besonders 11–13 (Puricelli meint nicht, dass Satyrus in der Basilica Portiana beigesetzt worden sei). – Allgemein zum Problem der Lokalisierung der Basilica Portiana, über deren ‚Standort' viel diskutiert wurde und wird, vgl. u.a. M. David, Art. Porziana, basilica, in: Dizionario della Chiesa ambrosiana 5 (1992), 2931–2933; dass die Lokalisierungsversuche Hypothesen bleiben, vermerkt Ristow 2010, 1185–1202, hier besonders: 1200.

Dungal begründet oder lediglich damit plausibel gemacht wird, dass es nicht unwahrscheinlich sei, dass Ambrosius der Verfasser dieser Worte gewesen sein könnte.[41] Abgesehen von Dungal gibt es eine zweite Quelle für das Epitaph, nämlich einen Codex des 9./10. Jahrhunderts, eine Sylloge, in welcher das Epigramm ebenfalls verzeichnet ist.[42] Da allerdings der Ort, an dem die Verse zu lesen waren, nicht bekannt ist, war der Forschung der Hinweis auf den Märtyrer Victor, neben dem Satyrus begraben gewesen sein soll, ein wichtiger Anhaltspunkt.

Mit der Frage, wo die Grabstätte des Victor gewesen sein könnte, hat sich die Archäologie beschäftigt, deren Ergebnisse hier kurz referiert werden sollen: Als Grabstätten werden die Basilica San Vittore al corpo sowie das Sacello San Vittore in ciel d'oro, das im Laufe der Jahrhunderte Teil der Basilica Ambrosiana wurde (dies allerdings in der Spätantike noch nicht war), genannt.[43] Als Ferdinando Reggiori in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in dem Sacello San Vittore in ciel d'oro, das er für prae-ambrosianisch hält, zwei Sarkophage fand, stellte er folgende These auf: Die beiden aufgefundenen Sarkophage seien jene des Victor und des Satyrus, weshalb beide ursprünglich in diesem Sacello beigesetzt gewesen sein sollen.[44] Reggiori ging davon aus, dass sich in der Mitte der kleinen, leicht trapezförmigen[45] Basilicula Cemetriale (San Vittore in ciel d'oro) in der area cemetriale Mailands der Sarkophag mit den Gebeinen des Märtyrers Victor befunden habe (darüber ein Altar), und links davon habe Ambrosius dann seinen Bruder beigesetzt.[46] In späterer Zeit seien die Gebeine des Victor nach San Vittore al corpo transferiert worden.[47]

In neuerer Literatur zum Sacello di San Vittore in ciel d'oro werden allerdings Zweifel angemeldet, dass es sich dabei um die (ursprüngliche) Begräbnisstätte des Satyrus und des Victor gehandelt haben könnte: Die Annahme, bei den im Sacello aufgefundenen Sarkophagen handle es sich um jene des Satyrus und des Victor, basiert – so wird kritisiert – lediglich auf Interpretation Reggioris, nicht aber auf überzeugenden Argumenten; außerdem wurde aufgrund archäologischer Untersuchungen des Mauerwerks in Zweifel gezogen, dass das Sacello im 4. Jh. bereits existierte.[48] Klar ist, dass es mit seinem prächtigen Decken-Mosaik (das aus dem 5. Jh. stammt), dessen zentrale Figur den Namen ‚Victor' in einem aufgeschlagenen Buch aufweist, einen Zusammenhang mit dem Märtyrer Victor suggeriert (aufgrund des Mosaiks auch der Name ‚San Vitto-

---

[41] So etwa McLynn 1994, 78; Palestra (Palestra/Perogalli 1980), 84; F. Buecheler, Carmina epigraphica latina, 2, Leipzig ^{2}1972, vermerkt (zu Nr. 1421): „Ambrosius suum fratrem Satyrum mortuum a. 379 iuxta s. martyrem Victorem sepelivit et epitaphium hoc dictavit tetrasticho Dungalus circa a. 848, neque est quod de Ambrosio dubitemus auctore"; L. Biraghi, Inni sinceri e carmi di Sant'Ambrogio Vescovo di Milano, Milano 1862, 139, schreibt, dass die Tatsache, dass im Text lediglich von *Ambrosius* ohne weiteren Titel die Rede ist, als Indiz zu werten sei, dass Ambrosius hier von sich selbst spreche (und nicht jemand anderer über ihn), was jedoch über Spekulation nicht hinausgeht.

[42] Zur Sylloge Corporis Laureshamensis vgl. G.B. De Rossi, Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores, Band 2,1 Roma 1888, besonders: 162, 5.

[43] Vgl. etwa Puricelli 1664, sowie Pasini 1993, 4010–4012; zusammenfassende Hinweise auch bei Sannazaro 1996, 88–90; eine Diskussion der Zusammenhänge bei Picard 1988, 35–41.

[44] Reggiori 1941, 169–196.

[45] Vgl. u.a. auch A. Palestra, I cimiteri paleocristiani Milanesi, Archivio Ambrosiano 28 (1975), 23–47, besonders: 25f.; Palestra/Perogalli 1980, 92. – Ich danke Norbert Zimmermann (Wien) und besonders Tomas Lehmann (Berlin) für Literatur-Hinweise zum Sacello San Vittore in ciel d'oro sehr herzlich.

[46] Reggiori 1941, 190f. Reggiori geht in der genannten Publikation allerdings von einer falschen Jahreszahl aus, nämlich 387 (zum Problem der Datierung, siehe o. Anm. 2).

[47] Vgl. u.a.: Pasini 1993, 4011, der u.a. Picard 1988, 36–40, folgt. Pasini führt zwei Dokumente an, die von den unterschiedlichen ‚Aufenthaltsorten' der Gebeine des Victor Zeugnis geben: zum einen ein Itinerarium (Codex Vindob. 795), das Victor gemeinsam mit Ambrosius und den Märtyrern Gervasius und Protasius nennt (also im Zusammenhang mit der Basilica ambrosiana, neben welcher sich das Sacello San Vittore in ciel d'oro befand, das später der Basilica eingegliedert wurde); die betreffende Stelle findet sich auch u.a. abgedruckt bei Picard 1988, 20. Zum anderen das Testament des Toto di Campione (aus dem Jahr 777), in dem die Basilica San Vittore al corpo erstmals erwähnt wurde, was zeige, dass die Gebeine des Victor vor dem Jahr 777 dorthin gelangten. Das müsste bedeuten, dass Dungal zu einem Zeitpunkt von der gemeinsamen Bestattung der beiden berichtete, als diese bereits ‚getrennt' worden waren. Ob das bedeutet, dass er die Inschrift nicht mehr ‚in situ' gelesen haben kann, sei dahingestellt.

[48] Vgl. G. Righetto, 2a.29 Il sacello di S. Vittore in Ciel d'Oro, in: Milano capitale dell'impero romano 286–402 d.c., Milano 1990, 135; Picard 1988, 38. Dass das Sacello vielleicht erst im 5. Jh. errichtet wurde und kein prae-ambrosianisches Bauwerk darstellt, meint S. Ruffulo, Le strutture murarie degli edifici paleocristiani milanesi, in: Rivista dell'Istituto nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte, n.s. 17 (1970), 5–84, besonders: 54–59, zur Diskussion. Einen Überblick über den Forschungsstand sowie Hinweise auf ältere Literatur bietet: Colombo 1997, 84–88, besonders 86f.

re in ciel d'oro'), und klar ist auch auf der anderen Seite, dass das Sacello in späteren Zeiten sogar den Namen *Sancti Satyri* bekommen hat, dass es also mit Satyrus (seit welcher Zeit?) verbunden stehend gesehen wurde.[49] Der gesicherte Beweis jedoch, dass das Sacello – oder zumindest ein Vorgängerbau[50] – die (ursprüngliche) Begräbnisstätte des Satyrus gewesen sein könnte, ist noch nicht erbracht. Es bleibt also zu hoffen, dass die Archäologie Wege zur Lösung der Frage rund um den möglichen Bestattungsort des Victor und des Satyrus finden kann;[51] und damit indirekt auch zur Klärung beitragen könnte, wo Ambrosius seine Rede gehalten haben könnte.[52]

Wäre – wie in der Sekundärliteratur zur Person des Satyrus gesagt wird – tatsächlich das genannte Sacello der Bestattungsort des Satyrus, könnte man überlegen, ob sich Ambrosius zum Zeitpunkt seiner Rede bereits beim Sacello aufgehalten hat. Er könnte vor dem Sacello gestanden sein (wenn darin – aufgrund des geringen Raumes – zu wenig Platz war), in Kapitel 6 (*hic tumulus*) ohne Probleme auf die Grabstätte hingedeutet und das Sacello nach den Worten aus Kapitel 78 (*procedamus ad tumulum*) betreten haben oder zum Sarkophag getreten sein.[53] Wahrscheinlich wäre auch eine Liturgie- bzw. Gottesdienst-Feier bei dem Memorialbau nicht unmöglich,[54] jedoch kommen wir ohne gesicherte Informationen über den Begräbnisort über Spekulationen nicht hinaus.[55]

---

[49] Vgl. u.a. Reggiori 1941, 196; Picard 1988, 38.

[50] Vgl. Colombo 1997, 87, mit Verweis auf ältere Literatur, die schreibt: „Se si ritiene però corretta l'identificazione con Vittore del martire indicato nell'epitaffio di Satiro, e si sostiene una tumulazione dei due nella zona occupata dall'attuale sacello di fine V secolo, è necessario forse pensare all'esistenza o di un recinto funerario o di una *cella memoriae* precedenti (come è stato più volte proposto in passato) a custodire le salme dei santi."

[51] Zu klären ist ferner die Rolle des (oben im Text nicht erwähnten) Grabes in der Krypta des Sacello mit der Aufschrift *Corpora sanctorum hic in pace quiescunt* sowie mit Marmor-Tafeln mit den Buchstaben S.V. (gedeutet als *S. Victor*) und S.S.H.R. (gedeutet als: *S. Satyrus hic requiescit*), vgl. Reggiori 1941, 199f. – Zu klären wäre ferner, ob, warum und wann Satyrus sowie Victor in das in dieser Anmerkung erwähnte, heute in der Krypta befindliche Grab gelegt worden sind (zu diesem Sarkophag, der zuvor offensichtlich ein heidnischer war, vgl. u.a. H. Gabelmann, Die Werkstattgruppen der oberitalischen Sarkophage, Bonn 1973, 226; H. Brandenburg, La scultura a Milano nel IV e V secolo, in: Il millennio ambrosiano. Vol. 1: Milano, una capitale da Ambrogio ai Carolingi, a cura di Carlo Bertelli, Milano 1987, 80–129, besonders: 82 und 84).

[52] Wenn das Grab nicht im Sacello di San Vittore war, könnte es entweder in/bei einer Kirche (siehe u. Anm. 55) oder auf einem Friedhof gelegen sein. Wenn das Grab eines auf dem Friedhof war, kann Ambrosius schwerlich unmittelbar davor gestanden sein, als er die Worte *procedamus ad tumulum* aussprach, was bedeutet, dass der Leichenzug, wenn nicht in einer Kirche, dann zumindest zum Zeitpunkt der Rede an einem vom Grab ein Stück entfernten Ort Halt gemacht hat. Wenn das Grab in/bei einer Kirche oder einem Memorialbau zu lokalisieren wäre, könnte man davon ausgehen, dass die vorangehende Feier in selbigem abgehalten worden sein könnte, und dass Ambrosius am Ende dieser Feier zum Aufbruch zum Grab gemahnt hat; wobei es sich ohne weiteres auch um nur wenige Schritte innerhalb des Kirchenraumes oder des Memorialbaues gehandelt haben könnte. Wie spekulativ jedoch diese Annahmen sind, ist ersichtlich.

[53] Sannazaro 1996, 89, macht darauf aufmerksam, dass die Worte aus Kapitel 45 *Aspice caelum hoc! Nonne auctori refert gratiam cum videtur?* („Sieh diesen Himmel an! Dankt er nicht seinem Schöpfer, wenn er [sc. der Himmel] betrachtet wird?") darauf hinweisen könnten, dass Ambrosius im Freien stand, während er seine Rede hielt.

[54] Schmitz 1975, 247, meint, dass Gottesdienst-Feiern außerhalb der kleinen Bauten stattgefunden haben könnten, wenn innerhalb zu wenig Platz war.

[55] Ebenso wie bei der Beantwortung der Frage, ob sich – gesetzt den Fall, dass Ambrosius, wie manche Forscher meinen, seine Rede in einer Kirche gehalten haben könnte – klären ließe, welche Kirche dies gewesen sein könnte (fasst man die o. Anm. 53 zitierten Worte als Hinweis darauf auf, dass Ambrosius während seiner Rede zum Himmel gedeutet hat, müsste man dann annehmen, dass dieser zumindest in irgendeiner Form zu sehen gewesen sein muss). Vielleicht nach Palestra/Perogalli 1980 die *basilica nova = maior* (S. Tecla)? Ließe sich dies tatsächlich untermauern? Zur Zeit des Begräbnisses des Satyrus gab es in Mailand – abgesehen von den Kapellen über Märtyrergräbern – drei Kirchen, nämlich die *basilica Portiana*, die *basilica nova = S. Tecla = basilica maior* und die *basilica vetus = minor*; alle weiteren Kirchenbauten stammen erst aus der Zeit des Ambrosius oder Späterer, und auch die Basilica Ambrosiana war seit 374 erst in Bau (die literarischen und archäologischen Zeugnisse dafür sind zusammengestellt bei Schmitz 1975, 253–273; vielleicht ist auch die *basilica Faustae* hinzuzurechnen [vgl. Schmitz 1975, 249 und 272]; vgl. dazu auch Palestra/Perogalli 1980, 49f., sowie Magni 1987, 362–364, und Ristow 2010, 1185–1202, hier besonders: 1191–1193 zu S. Ambrogio. Die *basilica vetus* und die *basilica Portiana* [eventuell S. Vittore, S. Lorenzo oder S. Eustorgio?] konnten bis heute nicht eindeutig lokalisiert werden). Bei der *basilica nova … intramurana quae maior est* (so Ambr. epist. 76 [Maur. 20], 1) handelte es sich zwar um die Bischofskirche (vgl. u.a. Schmitz 1975, 274), und dies müsste wohl das Hauptargument für die Annahme darstellen, die Feier wäre dort abgehalten worden, und zugleich die Gemeindekirche. Allerdings darf man nicht annehmen, dass Ambrosius a u s s c h l i e ß l i c h dort und nicht auch in anderen Kirchen der Stadt Liturgie gefeiert hat (so ebenfalls Schmitz 1975, 285); genausowenig lässt sich sagen, ob eine der frühchristlichen Mailänder Kirchen generell als ‚Begräbnis-Kirche' fungiert haben könnte. Ob Ambrosius vielleicht sogar in einem Teil der in Bau

Nach diesen Überlegungen zur lokalen Verortung der Rede wollen wir uns der Frage nach ihrem zeremoniellen Kontext und somit nach der mit der Beisetzung verbundenen (wie auch immer strukturierten) gottesdienstlichen Feier, in welche die Rede eingebettet war, zuwenden. Dass der Bestattung eine christliche Feier, bei der Schrifttexte rezitiert wurden, vorausgegangen ist, legen einige im Folgenden zu rekapitulierende Stellen aus der Rede für Satyrus nahe; wie jedoch eine solche Feier zu Ambrosius' Zeit strukturiert war, ist – wie eingangs bereits betont – aufgrund der spärlichen Quellenlage nicht klar rekonstruierbar. Das erste Zeugnis, das über den zeremoniellen Ablauf und die Struktur der Begräbnis-Liturgie Auskunft gibt, stammt erst aus dem Ende des fünften Jahrhunderts n.Chr. und kommt aus dem Osten; für den Westen setzen die Quellen noch später ein.[56] Damit ist also klar, dass sich der exakte Ablauf von Satyrus' Begräbnis-Feier nicht einfach aus einer uns bekannten Tradition zumindest indirekt erschließen lässt (lediglich Vergleichspunkte können gefunden werden).

Werfen wir daher auch hier noch einmal einen Blick auf die Informationen, die unmittelbar aus der Rede gewonnen werden können. Der Forschung erschienen Passagen aus den Rahmenteilen der Rede sowie aus einzelnen Kapiteln, in denen Schriftworte zitiert werden, in diesem Zusammenhang aufschlussreich, und so wurde aus der Rede auf zwei Elemente einer mit dieser verbundenen Liturgie-Feier geschlossen: einerseits auf vorangegangene Lesungen, andererseits auf eine Eucharistie-Feier. Vielleicht ergab sich dadurch das Bild, die Rede könnte als Predigt im Rahmen einer (aus Wortgottesdienst und Eucharistie-Feier bestehenden) Messe gehalten worden sein (so etwa McLynn, zitiert oben S. 176). Wenden wir uns zuerst der Frage nach den Lesungen zu: Martin Biermann identifiziert Psalmen, auf die in der Rede angespielt wird, als „Lesungstexte".[57] Dabei handelt es sich um Passagen aus den Kapiteln 11, 12 und 61 der Rede, in denen Ambrosius auf zuvor verlesene Bibeltexte Bezug nimmt, nämlich die Psalmen 86, 23 und 14. Aus der jeweiligen Einleitung des Zitates geht hervor, dass die Psalmen zuvor gehört worden waren, denn es heißt in Kapitel 11: *de quo hodie nobis insinuavit propheta dicens* („worüber uns heute der Prophet belehrt hat, indem er sagte…"; wieder aufgenommen wird dies in Kapitel 12: *... sicut et praesens lectio docet...*) und in Kapitel 61: *hodie quoque per vocem lectoris parvuli spiritus sanctus expressit* („auch heute hat der Heilige Geist durch die Stimme des jugendlichen Lektors Folgendes gesprochen"). Die danach folgenden Zitate stammen aus den genannten Psalmen, die offenbar vor der Rede rezitiert wurden, und Ambrosius greift diese Bibelpassagen in der Art eines Predigers auf. Bei dieser Annahme, die Psalmen seien Lesungstexte gewesen, ist zu überlegen, welche Rolle Psalmen einerseits in der Liturgie Mailands und andererseits im Rahmen von Begräbnisfeiern gespielt haben; es lassen sich nämlich Hinweise finden, dass bei Begräbnissen Psalmen beispielsweise auch bei Prozessionen gesungen wurden[58] (in diesem Fall wären die von Ambrosius zitierten Psalmen kein direk-

---

befindlichen Basilica Ambrosiana (oder einem Vorgängerbau?) gestanden sein könnte, wäre ebenfalls reine Spekulation (dass u.U. in unfertigen Kirchen gefeiert werden konnte, zeigt das Beispiel des Bischof Athanasius, der 345 in einer unfertigen Kirche Osterliturgie gefeiert zu haben scheint, vgl. dazu Tomas Lehmann, Die frühchristlichen Mosaiken im Dombereich von Aquileia, in: G. Cuscito/T. Lehmann (Hg.), La basilica di Aquileia. Storia, archeologia ed arte, Trieste 2010, 157–185, hier: 173f. mit Literaturverweisen, speziell auf H. Heinen, Überfüllte Kirchen. Bischof Athanasius über den Kirchenbau in Alexandrien, Trier und Aquileia, in: Trierer Theologische Zeitschrift 111 [2002], 194–211, besonders 201f.).

[56] Die genannte Beschreibung aus dem Ende des 5. Jahrhunderts ist die Schrift De ecclesiastica hierarchia des Pseudo-Dionysius Areopagita (Patrologia Graeca 3; eine moderne Edition liegt vor durch G. Heil und A.M. Ritter, Berlin u.a. 1991 [Patristische Texte und Studien 36]), der betreffende Ausschnitt aus dem Werk ist in deutscher Übersetzung zitiert auch bei Volp 2002, 205 (das griechische Original in Anmerkung 468 auf derselben Seite). Doch auch diese aus dem Osten stammende Beschreibung des Messablaufes würde in unserer Frage nach der zeremoniellen Verortung der Reden wenig weiterhelfen, weil darin nämlich keine Leichenrede oder Predigt erwähnt wird. Die ersten Quellen für den lateinisch-sprachigen Westen stammen aus der Zeit nach Gregor dem Großen und lassen „keine Rückschlüsse auf spätantike Feierformen zu" (Volp 2002, 206).

[57] Biermann 1995, 122 („… einige explizite Formulierungen in der Rede für Satyrus legen den Schluß nahe, daß Ambrosius sich auf Lesungstexte bezieht, die nicht lange vor der Rede, also wohl in einem Gottesdienst unmittelbar vorher, vorgetragen wurden.") und Anm. 5. – Aus der Arbeit von Schmitz 1975, 317–366, geht hervor, wie ein Wortgottesdienst in Mailand zur Zeit des Ambrosius strukturiert war, und es fällt auf, dass drei Lesungen aus den Psalmen sehr ungewöhnlich wären.

[58] Dass Psalmen ab dem Tod eines Christen bis zu seiner Beisetzung immer wieder rezitiert wurden, bezeugen einige Quellen, vgl. u.a. Volp 2002, 203, sowie an älterer Sekundärliteratur z.B. L. Ruland, Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier, Regensburg 1901, besonders Kapitel 11 („Die Sorge für den Toten vom Augenblick des Hinscheidens bis zum Begräbnis"), 109–124; Rush 1941, 231–235 (über den Psalmengesang während des Leichenzuges). Vgl. u.a. Hier. Vita Pauli 16: *igitur obvoluto et prolato foras corpore, hymnos quoque et psalmos de christiana traditione decantans ...*; Gesang beim Leichenzug erwähnt Hier. auch epist. 108, 29 (auf weitere Quellenpassagen verweist Rush 1941).

ter Hinweis auf etwas, das in der Liturgiewissenschaft als ‚Wortgottesdienst' definiert wird, oder auf eine wie ein Wortgottesdienst strukturierte Feier). Maßgeblichen Anteil daran, dass die Psalmen als Lesungstexte angesehen werden, hat wohl einerseits in Kapitel 12 das Wort *lectio*, mit dem auf Psalm 86 verwiesen wird (*... sicut et praesens lectio docet...*), und andererseits in Kapitel 61 die Nennung des *lector*, der den Psalm vorgetragen hat (*... per vocem lectoris parvuli...*). Zieht man die Ergebnisse der Arbeit von Josef Schmitz zum Gottesdienst im altchristlichen Mailand heran, muss man allerdings zur Kenntnis nehmen, dass aus der Bezeichnung *lectio* nicht notwendig auf die Verwendung eines derart bezeichneten Psalms als Perikope geschlossen werden muss bzw. darf; ebensowenig muss *lectio* etwas über die Vortragsart (also ‚Lesen' und nicht ‚Singen') aussagen.[59] Damit wird klar, dass die als *lectio* bezeichneten Psalmen nicht unbedingt Lesungstexte gewesen sein müssen, sondern dass sie zwischen den Lesungen (also als Zwischengesänge) Verwendung gefunden haben können (somit aber ebenfalls auf einen Wortgottesdienst hinweisen könnten). Analoges gilt für die Bezeichnung *lector*: Sie wird im kirchlichen Bereich auch als eine Art Bezeichnung eines ‚Amtes' verwendet, das bereits in relativ jungen Jahren bekleidet werden konnte (daher ist es auch nicht verwunderlich, dass von einem *lector parvulus*) die Rede ist,[60] und auch sie scheint keine Rückschlüsse auf die Vortragsart (gesungen oder gesprochen) zuzulassen.[61] Schließen aber die Bezeichnungen *lectio* bzw. *lector* die Möglichkeit aus, dass damit nicht nur auf Zwischengesänge, sondern auch auf Prozessions-Gesänge angespielt werden kann? Wahrscheinlich nicht, allerdings erscheint dies abermals als eine an die Liturgiewissenschaft zu richtende Frage.

Jedoch lässt sich noch eine weitere Passage finden, in der auf zuvor zu Gehör gebrachte Schriftworte (nämlich auf 1 Thess. 4, 13[62]) verwiesen wird, denn Ambrosius leitet dieses Zitat in Kapitel 9 ein mit den Worten: *... sicut nuper audistis*. Für Ambrogio Palestra ist diese Stelle ein Indiz, dass die dort zitierten Worte aus dem Paulus-Brief Lesungstext einer unmittelbar vorangegangenen Feier waren.[63] Diese (von Biermann nicht erwähnte) Stelle birgt allerdings abermals ein Deutungs-Problem, nämlich welchen Zeitraum das Wort *nuper* (‚neulich', ‚jüngst') hier bezeichnet:[64] Verweist Ambrosius damit auf eine eben zuvor verlesene Bibelstelle, oder erinnert er an eine (in einem anderen Gottesdienst) ‚neulich' zu Gehör gebrachte Passage? Die modernen Übersetzungen der Rede haben diese Frage im Sinne einer kurzen Zeitspanne beantwortet, denn sie übersetzen *sicut nuper audistis* mit den Worten: „as you heard just now" (De Romestin), „come avete testé udito" (Coppa), „come avete udito or ora" (Banterle) und „as you recently heard" (Sullivan/McGuire; wobei ‚recently' freilich einen größeren zeitlichen Spielraum lässt als die anderen Übersetzungen).[65] Bei dem Versuch, bei anderen Autoren Parallelen dafür zu finden, dass mit *nuper* Gehörtem auf unmittelbar zuvor Gehörtes angespielt wird, bin ich auf lexikalische Parallelen beim spätantiken Bischof Maximus von Turin (gest. um 420) gestoßen, der beispielsweise seinen Sermo 100 mit folgenden Worten beginnt: *Evangelica scriptura refert, sicut lectum nuper audivimus, dominum ad Iordanem baptismi causa venisse ...* („Das Evangelium berichtet, wie wir ‚jüngst' gehört haben, dass der Herr zum Jordan kam, um sich taufen zu las-

---

[59] Vgl. Schmitz 1975, 321, wo er auch auf andere Stellen im Werk des Ambrosius verweist, an denen der Bischof das Wort *lectio* im Zusammenhang mit Psalmen gebraucht. Schmitz verweist auch auf Augustinus, der den Psalm zwischen den Lesungen mehrfach als *lectio* bezeichnete. Vgl. zu Augustinus in diesem Zusammenhang Margoni-Kögler 2010, besonders: 370–376.

[60] Vgl. zu *lector apud Christianos*: ThlL VII,2, 1092f.

[61] Vgl. Schmitz 1975, der (342) explizit auf Kapitel 61 der Totenrede hinweist und dass auch aus der Wendung *hodie quoque per vocem lectoris parvuli spiritus sanctus expressit* nicht geschlossen werden kann, ob der *lector* Vorleser oder Kantor war (vgl. auch 315, wo Schmitz zu dieser Stelle vermerkt, es könnte sich bei Psalm 23 um einen Zwischengesang gehandelt haben). – Laut Beobachtungen von Margoni-Kögler 2010, 370, verwendet auch Augustinus beispielsweise als Bezeichnung für den ‚Kantor', dem die versammelte Gemeinde beim Psalmengesang antwortet, niemals *cantor*, sondern stets *lector*.

[62] *Nolumus vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non tristes sitis sicut et ceteri, qui spem non habent.* (Übersetzung der Einheitsübersetzung: „Brüder, wir wollen euch über die Verstorbenen nicht in Unkenntnis lassen, damit ihr nicht trauert wie die anderen, die keine Hoffnung haben.").

[63] Vgl. Palestra 1974, 35.

[64] Die zuvor genannten Stellen haben als ‚Zeitangabe' *hodie*, was freilich ebenfalls ein wenig vage ist im Bezug auf die Frage, wie viel Zeit zwischen der Rezitation (ob gesungen oder gesprochen) der Psalmen und der Rede des Ambrosius liegt, jedoch ist zumindest klar, dass beides am selben Tag von den Teilnehmern des Begräbnisses gehört wurde. *Nuper* hingegen kann theoretisch auch einen weiter zurückliegenden Zeitpunkt bezeichnen, der nicht am selben Tag liegen muss.

[65] Ausführliche bibliographische Angaben zu den Übersetzungen: De Romestin 1896, 258; Coppa 1969, 776; Banterle 1985, 31; Sullivan/McGuire 1953, 165.

sen …“). Maximus bezieht sich bei der *nuper* gehörten Evangelien-Stelle offensichtlich auf Matth. 3, 13ff. Die Predigt, der die hier zitierten Anfangsworte entstammen, hat Maximus zum Epiphanie-Fest gehalten, dessen Festschwerpunkt u.a. auf der Taufe Christi lag, was Maximus auch an späterer Stelle in der Predigt durch die Zeitangabe *hodie* deutlich macht (Kapitel 3): *Igitur dominus Iesus hodie venit ad baptismum* ... („Der Herr Jesus kam also heute zur Taufe …“).[66] Da die Evangelien-Stelle, auf die verwiesen wird, inhaltlich also mit dem in der Predigt als „heute“ genannten Tag in Verbindung steht, darf man wohl annehmen, dass das Evangelium, auf das zu Beginn mit den Worten *sicut lectum nuper audivimus* verwiesen wird, nicht nur mit dem Epiphanie-Tag in Verbindung stand, sondern auch an jenem Tag (also wahrscheinlich vor der Predigt) verlesen worden sein dürfte. Sofern man weiters annehmen darf, dass die Predigt des Maximus in derselben Messfeier gehalten wurde (und dass nicht eine andere, spätere Zusammenkunft an diesem Tag Anlass für die Predigt geboten hat), könnte diese Stelle als Hinweis angesehen werden, dass *nuper* in ähnlichem Kontext auch auf nur knapp Zurückliegendes verweisen kann.[67] Wenn also auch Ambrosius in Kapitel 9 seiner Rede mit *nuper* auf den (unmittelbar) zuvor verlesenen Thessalonicher-Brief anknüpft, hätten wir somit einen weiteren Hinweis auf einen mit der zuvor abgehaltenen Feier in Zusammenhang stehenden Schrift-Text.[68]

Es ist somit nicht in Frage zu stellen, dass vor der Beisetzung und vor der Rede Bibeltexte, wie sie in einem Wortgottesdienst vorkamen (und vorkommen), verlesen bzw. gesungen wurden; ob jedoch diese Texte Teile einer wie ein ‚herkömmlicher‘ Wortgottesdienst strukturierten Feier waren,[69] kann aus Ambrosius’ Angaben nicht mit letzter Sicherheit geschlossen werden (vgl. oben die Angabe, dass Psalmen auch während der Prozessionen erklangen). Gesetzt den Fall, es gab eine wie ein Wortgottesdienst strukturierte Feier: hat es – wie von manchen Forschern angenommen wird – auch einen Eucharistie-Teil und somit vielleicht einen ‚vollständigen‘ Gottesdienst gegeben, in dessen Rahmen die Rede an der Stelle der Predigt gehalten worden sein könnte (so einige Forscher, siehe o. S. 176)? Jene Forscher, die einen Eucharistie-Teil annehmen, schließen dies direkt aus der Rede des Ambrosius. Angelo Paredi beispielsweise will aus folgenden Worten der Rede erkennen, dass der Leichnam des Satyrus in eine Kirche gebracht worden war, wo für ihn Eucharistie gefeiert wurde (es handelt sich um Worte aus Kapitel 80, dem Schlusskapitel der Rede):[70] *Tibi nunc, omnipotens deus, innoxiam commendo animam, tibi hostiam meam offero: cape propitius ac serenus fraternum munus, sacrificium sacerdotis* („Nun empfehle ich dir, allmächtiger Gott, die unschuldige Seele [*sc.* des Satyrus], nun bringe ich dir mein Opfer dar: Nimm wohlwollend und freundlich das Opfer des Bruders an, das Opfer des Priesters.“). Bei der Bewertung dieser Stelle gilt es allerdings zu bedenken, dass Ambrosius hier nicht direkt und ausdrücklich vom eucharistischen Opfer spricht, sondern das Opfer (*hostia*) ist sein Bruder selbst, den er Gott ‚zurückgibt‘ und somit ‚darbringt‘, was ganz eindeutig am Anfang der Rede zum Ausdruck gebracht wird (Kapitel 1): *Deduximus ... hostiam meam, hostiam incontaminatam, hostiam deo placentem, domnum et fratrem meum Satyrum* („Wir haben meiner Opfergabe, der makellosen Opfergabe, der Gott gefälligen Opfergabe, dem Herrn und Bruder Satyrus das letzte Geleit gegeben“).[71] Ambrosius rahmt also seine Rede mit diesem Bild, dass der Bruder seine, des Bischofs, Opfergabe sei, und greift am Ende der Rede eben diesen Gedanken wieder auf.[72] Allein aus diesen Worten darf also nicht geschlossen

---

[66] Zum Festinhalt des Epiphanie-Tages vgl. A. Mutzenbecher, Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie in den echten *Sermones* des Maximus Taurinensis, in: F.L. Cross (Hg.), Studia patristica, 5, Papers Presented to the Third International Conference on Patristic Studies, Part III, Oxford 1959, Berlin 1962, 109–116.

[67] Weitere Stellen, an denen Maximus von Turin ähnlich formuliert (nämlich *sicut nuper audivimus* bzw. *sicut lectum nuper audivimus*), sind: serm. 19, 2 (CC SL 23, p. 71, 30); 22, 2 (p. 84, 2f.) und 86, 2 (p. 353, 1f.).

[68] Da wir, wie gesagt, nicht wissen, welcher zeitliche Abstand zwischen der Feier lag, zu der der Text verlesen wurde, und jenem Zeitpunkt, zu dem Ambrosius seine Rede hielt, bleibt auch in diesem Fall offen, ob *nuper* wenige Minuten oder vielleicht Stunden meinen könnte.

[69] Zu dessen Struktur in der Mailänder Liturgie sei noch einmal auf Schmitz 1975, 317–366, verwiesen.

[70] Paredi 1940, 148–150 („Il culto dei morti“). Del Vo 1939, 234, vermerkt: „Il rito principale quindi ha la sua ragione nell’*oblatio pro dormitione* detta dal santo: *sacrificium sacerdotis*“, lokalisiert die Zeremonie allerdings nicht in einer Kirche, sondern auf dem Friedhof, wo das Grab eines Märtyrers den Altar gebildet hätte.

[71] Eben diese Stelle führt Palestra (Palestra/Perogalli 1980, 81) als Indiz dafür an, dass „la parte essenziale del rito funerario era l’offerta del sacrificio della Messa“ (vgl. auch Palestra 1974, 33f.). Ähnlich Paredi 1985, 140.

[72] In Kapitel 3 der Rede hat Ambrosius mit dem Bild von *fenus* und *pignus* gespielt (der Bruder als ‚Leihgabe‘, die er nun zurückgeben muss), und auch dieses Bild greift Ambrosius im Schlusskapitel wieder auf.

werden, dass Ambrosius nun unmittelbar zum eucharistischen Opfer schreite, sondern sie müssen in metaphorischem Sinn verstanden werden. Es steht außer Zweifel, dass die Wendungen auf das eucharistische Opfer anspielen, jedoch meinen sie hier nicht unmittelbar das eucharistische Opfer; die Worte erscheinen außerdem nicht ausschließlich in Zusammenhang mit einer Eucharistie-Feier sinnvoll bzw. allein in Zusammenhang mit einer Eucharistie-Feier überhaupt erst verständlich – nur unter diesen Umständen wären diese Worte nämlich als sicherer Hinweis auf eine Eucharistie-Feier zu werten. Konsultiert man die Ergebnisse der neueren Forschung bezüglich der Liturgie-Feiern im Rahmen von Begräbnissen, erscheint ferner fraglich, ob eine Eucharistie-Feier bei Begräbnissen anzunehmen ist, wenn auch beispielsweise das Begräbnis der Monica (Mutter des Augustinus) offenbar als Zeugnis dafür gelten darf.[73] Jedenfalls kann aus den Worten der Rede für Satyrus in Kapitel 1 bzw. 80 kein eindeutiges Argument gewonnen werden, das klar bezeugt, dass die Rede mit einer Eucharistie-Feier in Verbindung gestanden haben m u s s (und es ist ein schwieriges Unterfangen, eine Eucharistie-Feier aus dem Vergleich mit anderen Begräbnis-Feiern zumindest indirekt erschließen zu wollen), jedoch muss die endgültige Beantwortung auch dieser Frage abermals der Liturgiewissenschaft vorbehalten bleiben.[74] Sollte es eine Eucharistie-Feier gegeben haben, so müsste diese allerdings bereits zu Ende gewesen oder nach der Beisetzung des Leichnams zu erwarten sein, denn Ambrosius' Bemerkungen gegen Ende der Rede lassen, wie gesagt, den Schluss zu, dass nur noch wenige, und zwar direkt mit der Verabschiedung vom Bruder verbundene, Handlungen vor der unmittelbaren Beisetzung auf die Rede folgen sollten, weshalb – wie mehrfach betont – ihr Platz zwischen der Feier, bei der die Bibeltexte verlesen bzw. gesungen wurden, und dem Gang zum *tumulus* gewesen sein dürfte. Die Angaben aus der Rede deuten also nicht darauf hin, dass die Rede an der ‚üblichen' Stelle der ‚Predigt' ihren Platz nach den Schriftlesungen und unmittelbar vor einer Eucharistiefeier gehabt haben könnte.[75]

Kommen wir nun zur in diesem Zusammenhang dritten und letzten Frage an die Rede: Was ‚hält' Ambrosius eigentlich, eine Rede oder eine Predigt (beide Einschätzungen wurden an Ambrosius' Worte herangetragen, siehe oben S. 175f.)? Es gilt auch hier, die Worte des Ambrosius genauer zu betrachten und sozusagen dem Bischof selbst die Frage zu stellen, als was er selbst denn seine Reden charakterisiert.[76] Hilfreich sind in diesem Zusammenhang Stellen, an denen Ambrosius seine Worte durch eine Art ‚Gattungsbezeichnung' charakterisiert. In diesem Zusammenhang fällt jene Stelle aus dem bereits mehrfach zitierten Kapitel 78 ins Auge, die nun noch einmal betrachtet werden soll: *Sed quid ego demoror, frater? Quid expecto, ut nostra tecum commoriatur et quasi consepeliatur oratio? … nihil, inquam, moror: procedamus ad tumulum. Sed prius ultimum coram populo vale dico …* („Doch was warte ich, Bruder? Warum warte ich, dass mit dir

[73] Vgl. Rebillard 2009, 138, der davon ausgeht, dass eine Eucharistie-Feier nicht unbedingt zu den fixen Bestandteilen eines Begräbnisses zählte, aber auf das Begräbnis der Monica, der Mutter des Augustinus, hinweist. Auch Ulrich Volp meint, dass eine Eucharistie-Feier nicht generell für einen Bestattungsgottesdienst allgemein vorauszusetzen sei und meint im Bezug auf die Feier für Satyrus, dass keine Eucharistie davor oder danach vorgesehen war (Mitteilungen via E-Mail vom 30. März bzw. 26. Mai 2011, wofür ich an dieser Stelle ausdrücklich danke).

[74] Hilft in diesem Fall ein Blick auf die uns erst aus späterer Zeit überlieferte Totenliturgie Mailands? Diese ist allerdings erst durch Quellen des 9./10. Jahrhunderts bezeugt. Zwar ist anzunehmen, dass sich darin von Ambrosius grundgelegte Rituale wiederfinden, jedoch kann die Liturgie des 4. Jahrhunderts daraus nur mit Vorsicht rekonstruiert werden (zudem befinden wir uns, als Ambrosius das Begräbnis seines Bruders leitete, mehr oder weniger am Beginn des Episkopats des Ambrosius und dürfen annehmen, dass Ambrosius manche liturgischen Rituale erst zu oder nach dieser Zeit fixiert hat). Der Ablauf ist jedenfalls in mehrere Abschnitte gegliedert, deren ersten Gebete beim Ableben und bei der Waschung des Leichnams bilden. Der nächste Teil befasst sich mit dem *officium sepeliendi*, beginnend bei Gebeten in der *domus* des Verstorbenen über den Weg zur Kirche, die eigentliche Feier in der Kirche sowie den Weg von der Kirche zum Grab bis hin zu den Gebeten am Grab und nach der eigentlichen Bestattung. Hinweise auf eine Eucharistie-Feier finden sich nicht. Vgl. Magnoli 1995, 218–231.

[75] Dass dort die Predigten auch in Mailand zur Zeit des Ambrosius ihren Platz hatten, vermerkt Schmitz 1975, 353.

[76] Die Überschriften bzw. Incipit, die die lateinischen, in mittelalterlichen Handschriften überlieferten Texte tragen, sind dabei wenig hilfreich, weil sie den Titel oft sozusagen umformuliert haben. Auch die Erwähnungen der Ambrosius-Reden bei späteren Autoren helfen nicht weiter, weil sie meist dem Umstand Rechnung tragen, dass nicht auf die Reden in ihrer unmittelbaren Redesituation, sondern auf schriftlich fixierte und auf diese Weise überlieferte Werke verweisen, und so heißt beispielsweise die Rede für Theodosius oft einfach *Liber de obitu Theodosii*, also ‚Buch' über den Tod des Theodosius (so z.B. das Decretum magistri Gratiani 2, 13, 2, 23; die Rede für Satyrus wird von Petrus Venerabilis, contra Petrobrus. haeret. 251, als *liber primus de excessu fratris sui Satyri* bezeichnet). Auch die verlorenen Leichenreden, die für Augustinus bezeugt sind, tragen in einer durch Possidius erstellten Auflistung der Werke des Augustinus lediglich den Titel *De depositione* und dann den Genetiv des Personennamens des Verstorbenen (siehe o. Anm. 6), weisen also keine ‚Gattungsbezeichnung' auf.

auch meine Rede stirbt und sozusagen begraben wird? … ich möchte, sage ich, nicht mehr zögern: Begeben wir uns zum Grab. Doch zuvor sage ich vor allen mein letztes Lebewohl…"). Hier bezeichnet Ambrosius seine Worte als *oratio*; er verwendet also jenes Wort, das die Konnotation der ‚kunstvollen Rede' tragen kann, und mir ist keine Stelle bekannt, an der ein spätantiker christlicher Prediger seine Predigt als *oratio* bezeichnet hat, wie es Ambrosius hier tut. Anders ausgedrückt: Die Wahl des Wortes *oratio* legt nahe, dass Ambrosius seine Rolle, zumindest in diesem Moment, nicht als die eines Predigers, sondern eines Redners, eines *orator*, empfunden hat, auch wenn Elemente seiner Rede durchaus Predigtcharakter aufweisen. An anderer Stelle verwendet Ambrosius den Begriff *sermo* für seine Worte (und zwar nicht in der Bedeutung von ‚Wort', ‚Gespräch' oder , Äußerung',[77] sondern als Charakterisierung seiner ‚Rede'), nämlich in Kapitel 14.[78] Das Wort *sermo* verwendet er in anderen Werken auch zur Charakterisierung für in der Kirche gehaltene Predigten über Schrifttexte,[79] und man könnte durch die Tatsache, dass hier ein Bischof in Zusammenhang mit einer Begräbnisfeier spricht und Bibeltexte auslegt und dafür eben jenen Begriff verwendet, der (zumindest später) klar als Gattungsbegriff für ‚Predigt' gebraucht wird,[80] verleitet sein, auch Ambrosius' Worte im Rahmen der Begräbnisfeierlichkeiten für seinen Bruder daher als eine Predigt charakterisiert zu sehen. Wäre es dem Bischof jedoch möglich, je nach Kontext einmal eher von einer Predigt und an späterer Stelle eher von einer Rede zu sprechen – changiert die christliche Leichenrede zwischen den beiden Gattungen, und wäre es denkbar, dass zwei verschiedene Termini (‚Predigt' und ‚Rede') ein und dasselbe ‚rednerische Produkt' charakterisieren? Vielleicht erscheint *sermo* hier aber als ‚neutrale' Bezeichnung für die Rede und noch nicht als ‚Gattungsbegriff' für ‚Predigt', wie in späteren Zeiten, denn die Tatsache, dass Ambrosius den Begriff *oratio* gebraucht, rückt seine Rede eher in den Bereich der kunstvollen Fest-Rede und könnte zu erkennen geben, dass sie sich in dieser Hinsicht ihren heidnisch-antiken Wurzeln verbunden sieht und nicht (allein) als christliche Predigt zu werten ist.[81] Eine Untersuchung, ab welchem Zeitpunkt das Wort *sermo* in vergleichbaren Zusammenhängen sozusagen ‚zwingend' als ‚Predigt' verstanden werden muss, wäre aufschlussreich und wünschenswert (wie verstanden es die Zuhörer in Ambrosius' Zeit, wenn ein Bischof zur Charakterisierung seiner ‚Rede' das Wort *sermo* verwendete?).

Nach all den vorgestellten Überlegungen sowie all den aufgeworfenen Fragen zeigt sich also, dass eine klare und eindeutige Beurteilung der Redesituation bei derzeitigem Kenntnisstand schwer möglich ist. So

---

[77] Beispiele dafür lassen sich selbstverständlich in der Rede finden, etwa in Kapitel 23 (*uterque enim nostrum* [*sc.* Ambrosius und Satyrus] *ex alterius ore pendebat, non intento aspectu legere iter, sed mutuos sollicitus excipere sermones…*), Kapitel 38 (*neque enim de tuis erat aliquid aut factis aut sermonibus, quod timerem…*) oder Kapitel 59 (*nam hoc quoque ultimo sermone signavit, cum, quos dilexerat, commendaret…*), um nur einige Passagen zu nennen.

[78] Nach einem kleinen theologisch/exegetischen Exkurs über die menschliche und die göttliche Natur Christi ruft er sich mit folgenden Worten zum Thema zurück: *sed consolandi, nec tractandi partes recepi … non libet enim abire a fratre longius …, cum velut comitandi eius gratia hic sermo susceptus sit …* („doch ich habe die Aufgabe des Tröstens, nicht des Erörterns übernommen … denn es gefällt mir nicht, mich [*sc.* inhaltlich] zu weit von meinem Bruder zu entfernen, da ja, sozusagen um ihn zu begleiten, dieser ‚Sermo' begonnen worden ist …").

[79] Z.B.: epist. 76 [Maur. 20], 14: *Tunc ego hunc adorsus sermonem sum: „Audistis, filii, librum legi Iob, qui sollemni munere est decursus et tempore …"*; 25: *Sequenti die lectus est de more liber Ionae. Quo completo hunc sermonem adorsus sum: „Liber lectus est, fratres …"*; 77 [Maur. 22], 14f.: *Sequenti die talis iterum sermo ad populum fuit: „Hesterno tractavi versiculum: Dies diei eructat verbum prout nostri tulit captus ingenii, hodie mihi non solum superiore tempore sed praesenti quoque prophetasse videtur scriptura divina …*"; epist. extra coll. 1 [Maur. 41], 1f.: *Tunc ego cum saepius agendo parum proficerem, et epistulam dedi imperatori quam simul misi et ubi processit ad ecclesiam hunc sermonem habui: „In libro prophetico scriptum est: Sume tibi baculum nucinum, et qua ratione hoc dixerit dominus prophetae debemus considerare …"*, um nur einige Beispiele zu nennen, an denen Ambrosius für offenbar als Predigten gesprochene Worte den Begriff *sermo* verwendet.

[80] Folgende Stellen zeigen, dass auch beispielsweise Augustinus das Wort *sermo* verwendet, um auf nachweisliche Predigten zu verweisen: quaest. Gen. 74 (CC SL 33, p. 29, 951–953): *unde quid sentiremus, in sermone quodam in populo habito satis diximus* (damit verweist Augustinus laut Angaben in der genannten Edition auf serm. 4, 16–24); contra Iulian. 1, 5, 18 (PL 44, 652): *in sermone de ieiunio: "ieiunium", inquit, "in paradiso lege constitutum est …"* (dieses wörtliche Zitat verweist auf eine Predigt des Basilius, De ieiunio homilia 1, 3 [PG 31, 168]); 1, 6, 25 [PL 44, 658]: *tractat idem Ioannes in sermone quodam huiusmodi quaestionem, cur bestiae vel laedant homines, vel interimant, cum sententia domini manifesta sit, qua eas homini subdidit, ut earum habeat potestatem* (damit verweist Augustinus auf eine Predigt des Johannes Chrysost., serm. in Gen. 9, 4 [PG 53, 78f.]).

[81] In Hinblick auf Topoi der Reden vermerkt auch Volp 2002, 211: „Beide Autoren [*sc.* Ambrosius und Gregor von Nazianz] überliefern also Leichenreden, die fest in der Tradition paganer Grabreden stehen, jedoch auf ihre Weise inhaltlich „christliche Akzente" setzen möchten."

reizvoll es für die Forschung ist, die erste lateinische Leichenrede vor sich zu haben, so vorsichtig müssen Philologie und Archäologie sowie Liturgie- und Geschichtswissenschaften in der Beurteilung der näheren Umstände und den Schlüssen, die aus ihr zur Gattung (antike) ‚Leichenrede' oder ‚Leichenpredigt' geschlossen werden, bleiben. Ich denke, man sollte bei der Auswertung ihrer ‚Informationen' klar unterscheiden zwischen Fakten, die sie (in ihrer schriftlich fixierten Form) schafft[82] (sie wurde nach einer wie auch immer strukturierten Feier, bei der Schrifttexte rezitiert wurden, und vor der unmittelbaren Beisetzung in Anwesenheit des Leichnams gehalten, und Ambrosius scheint von der eigentlichen Grabstelle zumindest ein paar Schritte entfernt gewesen zu sein), zwischen Dingen, die sie nicht ausschließt, aber auch nicht beweist (sie kann z.B. in der Nähe des Grabes, aber auch unter Umständen in einer Kirche gehalten worden sein), und Dingen, die sie nicht nahelegt bzw. die man nicht aus ihr schließen darf (vgl. beispielsweise die oben, S. 176, zitierte Einschätzung von Del Vo; die Rede scheint auch nicht während einer wie üblich strukturierten Messe als Predigt gehalten worden zu sein). Klar wurde auch, dass manches mit der Frage nach dem eigentlichen Bestattungsort (Sacello di San Vittore in ciel d'oro?) zusammenhängt. Zwar bleibt uns, die wir glauben, dem seine Rede haltenden Bischof sozusagen als Zeugen des Begräbnisses über die Schulter blicken zu können, die Sicht auf einige Einzelheiten verwehrt, doch denke ich, dass wir mit größerer Vorsicht bei der Beurteilung der Informationen der Situation besser gerecht werden als mit einem vielleicht vorschnell in unseren Köpfen entstehenden Bild einer Redesituation, die allerdings unter Umständen nicht der spätantiken Wirklichkeit entsprach.

LITERATUR

Banterle, G.
1985 Sant'Ambrogio. Discorsi e Lettere I: Le orazioni funebri, Milano/Roma

Biermann, M.
1995 Die Leichenreden des Ambrosius von Mailand. Rhetorik, Predigt, Politik (Hermes Einzelschriften 70), Stuttgart

Chiecchi, G.
1999 Sant'Ambrogio e la fondazione della consolatoria cristiana, in: Rivista di storia e letteratura religiosa 35, 3–30

Colombo, M.E.
1997 Sant'Ambrogio: La *basilica Martyrum*, in: M. Rizzi (Hg.), La città e la sua memoria: Milano e la tradizione di sant'Ambrogio, Milano, 84–88

Consolino, F.E.
2008 Art. Leichenrede (übers.: A. Weckwerth), in: Reallexikon für Antike und Christentum 22, 1133–1166

Coppa, G.
1969 Opere di Sant'Ambrogio, Torino

Dassmann, E.
2004 Ambrosius von Mailand. Leben und Werk, Stuttgart

Del Vo, D.L.
1939 Riti ed usi funerari del IV secolo in Milano, in: Ambrosius 15, 233–237

Dudden, F.H.
1935 The Life and Times of St. Ambrose 1, Oxford

Duval, Y.-M.
1977 Formes profanes et formes bibliques dans les oraisons funèbres de saint Ambroise, in: M. Fuhrmann (Hg.), Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident (Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique 23), Genève, 235–291

Faller, O.
1955 Sancti Ambrosii opera, pars septima (CSEL 73), Wien

Fenger, A.-L.
1982 Tod und Auferstehung des Menschen nach Ambrosius' ‚De excessu fratris II', in: Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum, Gedenkschrift A. Stuiber, Münster (JbAC Erg. 9), 129–139

[82] Die im Folgenden genannten Aspekte beziehen sich zum Teil auf die oben S. 175ff. geäußerten Einschätzungen der Sekundärliteratur.

Franz, A.
2006 Art. Satyrus, in: Lexikon für Theologie und Kirche 9, 86f.

Lumpe, A.
1994 Art. Satyrus, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 8, 1412f.

Lunn-Rockliffe, S.
2008 Ambrose's Imperial Funeral Sermons, in: Journal of Ecclesiastical History 59/2, 191–207

MacKie, G.
1995 Symbolism and Purpose in an Early Christian Martyr Chapel: The Case of San Vittore in Ciel d'Oro, Milan, in: Gesta 34, 91–101

Magni, M.
1987 Art. Basiliche paleocristiane, in: Dizionario della Chiesa ambrosiana 1, 362–364

Magnoli, C.
1995 La liturgia funebre nella tradizione del rito ambrosiano, in: La Scuola Cattolica 123, 217–257

Margoni-Kögler, M.
2010 Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche (ÖAW, SBph 810), Wien

McLynn, N.
1994 Ambrose of Milan. Church an Court in a Christian Capital, Berkeley/Los Angeles/London

Palanque, J.-R.
1933 Saint Ambroise et l'empire Romain. Contribution a l'histoire des rapports de l'eglise et de l'etat a la fin du quatrieme siecle, Paris

Palestra, A.
1974 Note al libro primo del *De excessu fratris* di Sant'Ambrogio, in: Richerche storiche sulla Chiesa ambrosiana 4 (1973/1974; Archivio ambrosiano 27), Milano, 25–52

Palestra, A. /Perogalli, C.
1980 San Satiro. Fratello di sant'Ambrogio e santa Marcellina. La vita, il culto, l'iconografia e l'architettura del Sacello a lui dedicato dall'Arcivescovo Ansperto, Milano

Paredi, A.
1940 La liturgia di Sant'Ambrogio, in: Sant'Ambrogio. Nel XVI centenario della nascita, Milano, 69–157
1985 Sant' Ambrogio, Milano

Pasini, C.
1992 Art. Satiro, santo († 378), in: Dizionario della Chiesa ambrosiana 5, 3232–3235
1993 Art. Vittore, santo († 303 c.), in: Dizionario della Chiesa ambrosiana 6, 4010–4012

Picard, J.-C.
1988 Le Souvenir des Évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X^{e} siècle, Roma

Puricelli, J.P.
1664 Sancti Satyri confessoris et sanctorum Ambrosii et Marcellinae fratris tumulus …, Mediolani

Rebillard, É.
2009 The Care of the Dead in Late Antiquity, translated by E. Trapnell Rawlings and J. Routier-Pucci (orig.: Religion et sépulture: L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive, Paris 2003), Ithaca (u.a.)

Reggiori, F.
1941 La basilica ambrosiana. Ricerche e restauri 1929–1940, Milano

Ristow, S.
2010 Art. Mailand, D. Architektur und Denkmäler, in: Reallexikon für Antike und Christentum 23, 1185–1202

De Romestin, H.
1896 Some of the Principal Works of St. Ambrose: Selected Works and Letters, translated by H. De Romestin (A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second Series, 10, transl. with proleg. and explan. notes, ed. by P. Schaff and H. Wace), Oxford

Rush, A.C.
1941 Death and Burial in Christian Antiquity, Washington

Sannazaro, M.
1996 Considerazioni sulla topografia e le origini del cimitero Milanese *ad martyres*, in: Aevum 70,1, 81–111

Savon, H.
1980 Le première oraison funèbre de saint Ambroise (*De excessu fratris*, I) et les deux sources de la consolation chrétienne, in: Revue des études latines 58, 370–402

Schmitz, J.
1975 Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397), Köln/Bonn

Sullivan, J.J./McGuire, M.R.P.
1953 Funeral Orations by Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose (The Fathers of the Church 22), Washington (repr. with corr. 1968, repr. 1988)

Volp, U.
2002 Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike (Vigiliae Christianae Suppl. 65), Leiden/Boston

Zelzer, M.
2004 Zur Überlieferung und Rezeption der Kaiserreden des Ambrosius im Mailänder Raum, in: Chartae caritatis. Études de patristique et d'antiquité tardive en hommage à Y.-M. Duval, Paris, 113–125
2007 Quelques remarques sur la tradition des oeuvres d'Ambroise et sur leurs titres originaux, in: G. Nauroy (Hg.), Lire et éditer aujourd'hui Ambroise de Milan, Actes du colloque de l'Université de Metz, 20–21 mai 2005, Bern et al., 21–35

Zelzer, M. & K.
2004 Ambrosius' Reden zum Tod seines Bruders Satyrus in christlicher Umsetzung der antiken Tradition von Totenlob und Todestrost, in: Communicazione e Ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica, XXXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8–10 maggio 2003, Roma, 363–376

Zimmerl-Panagl, V.
2012 Die Totenreden und Epistula 25 des Ambrosius: Fragen zu Ritualen und Begräbnisumständen, in: G. Danek/I. Hellerschmidt (Hg.), Rituale – Identitätsstiftende Handlungskomplexe. 2. Tagung des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2.–3. November 2009 (Origines. Schriften des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften 2), Wien, 187–199

EVA STEIGBERGER
(Institut für Kulturgeschichte der Antike, ÖAW)

Brandgräber in Unterradlberg – Migration am Donaulimes in der Spätantike

Gräberfelder stellen eine Hauptquelle für Betrachtungen hinsichtlich der Sozialstruktur im spätantiken Ufernoricum dar. Sie bieten eine gewisse Basis, die spätrömische Bevölkerung sowohl in ländlichem als auch militärischem Umfeld im Hinterland und entlang des Donaulimes zu verstehen. In den letzten 15 Jahren konnten zahlreiche Befunde in mehreren Gräberfeldern entlang des Donaulimes durch das Bundesdenkmalamt, Abteilung für Bodendenkmale, ergraben werden. Sie gestatten einen guten Überblick über die Vielfältigkeit der Bevölkerung, die hier bestattet war.

1. BESTATTUNGSSITTEN

Grabsitten, die von den für die Zeit üblichen abweichen, finden sich immer wieder. So sind Körperbestattungen in Brandgräberfeldern genauso festzustellen wie umgekehrt Brandgräber in Körpergräberfeldern. Schriftliche Quellen schreiben für Rom weder die eine noch die andere Art vor, denn der Totenkult im römischen Reich war eine private Angelegenheit.[1] Abgesehen zu Bestimmungen zur Eindämmung des Gräberluxus finden sich nur zwei einzuhaltende Vorschriften:

Man muss die Toten bestatten, aber außerhalb der Stadt.[2] Und eine Grabstätte im rechtlichen Sinn – *sepulchrum* – entsteht nur, wenn die zugehörigen Rituale (*iusta*) durchgeführt wurden.[3]

Bei Körpergräbern in Brandgräberfeldern handelt es sich häufig um so genannte Sonderbestattungen, die sich durch ihre Lage am Rand eines Gräberfeldes, durch eine abweichende Orientierung, Positionierung des Körpers, einen Mangel an Grabbeigaben oder ungewöhnliche Maßnahmen zur Sicherung des Bestatteten im Grab auszeichnen.[4] So finden sich beispielsweise Steine auf den Gliedmaßen, der abgetrennte Kopf zwischen den Beinen und dergleichen mehr. Meist weisen derartige Körperbestattungen auf eine soziale Randstellung und ungewöhnliche Todesumstände hin. Eine weitere, wichtige Gruppe von Ausnahmen stellen Kindergräber dar, die generell eigenen Gepflogenheiten folgen.[5] Kleinkinder wurden fast immer unverbrannt beigesetzt und sollen in diesem Kontext keine nähere Betrachtung erfahren.

Die Charakterisierung von Brandgräbern als Sonderbestattungen im engeren Wortsinn, der eben zu den Körperbestattungen ausgeführt wurde, in einer Zeit, in der Körpergräber überwiegen, ist ungleich schwieriger. Natürlich stellen sie nicht den Regelfall dar und sind deswegen wohl auch als eine Art Sonderbestattung zu betrachten. Andererseits kann aufgrund des Aufwandes, den eine Brandbestattung – sowohl in finanzieller wie rein materieller Hinsicht – darstellt, nicht davon ausgegangen werden, dass es sich bei den Bestatteten um Angehörige sozialer Randgruppen handelt. Eine Brandbestattung kostete wesentlich mehr Geld als ein Körpergrab, und es bedurfte einer Menge an Holz und gewisser Hilfsmittel wie Öl sowie dem Know-How, die ausreichende Temperatur zu erreichen.[6] Das heißt, es muss ein gewisses Bedürfnis bestehen, diese Art der Bestattung durchzuführen. Der Wunsch nach einer solcherart abweichenden Bestattungssitte mag in religiösen Vorstellungen ebenso verwurzelt sein wie in Traditionen, die mit der Herkunft und den Wurzeln des

[1] Nach Lucretius III 890 – 3 gibt es drei Möglichkeiten: Verbrennung, Einbalsamierung und Körperbestattung.
[2] Cicero, de leg. II, 23, 58.
[3] Scheid 2004, 21; Cicero, de leg. II, 22, 55–57.
[4] Wahl 1994, 85–106.
[5] Plinius, Nat. hist. VII, 15, 72, siehe auch etwa Fischer 2001, 199; Hölbling 2008, 202–206.
[6] Wahl 1983, 513–520; Wahl 1984, 443–451.

Bestatteten und seiner Angehörigen zusammenhängen und oft auch nur mehr in überkommenen Sitten ohne den ursprünglichen religiösen Hintergrund weiter gepflegt worden sein mögen.

2. LAGE DER GRÄBERFELDER

Das Traisental in Niederösterreich verband die Kastelle von *Favianis*/Mautern und *Augustiana*/Traismauer am Donaulimes mit dem Verwaltungszentrum *Aelium Cetium*/St. Pölten. Damit lag es im Einflussbereich ziviler und militärischer Verwaltung, entlang einer Binnenverbindung, wo sich Handel und Militär zwischen diesen beiden Brennpunkten bewegte. Zwei ländliche Siedlungen – Pottenbrunn und Unterradlberg – sind entlang dieser Route ins Hinterland belegt, Einzelgehöfte werden vermutet – sie sind bisher hauptsächlich in Altfunden und Bestattungsplätzen fassbar.

3. UNTERRADLBERG

Das Gräberfeld von Unterradlberg liegt etwa 17 km Luftlinie südlich von Mautern, nur 8–10 km nördlich von St. Pölten im Unteren Traisental. Etwa 400 m östlich des Gräberfeldes wurde die Umgrenzung einer Villa Rustica sowie ein Badegebäude und ein Wohngebäude mit Brunnen ergraben. Zumindest dieses Badegebäude ist mehrphasig und die Keramikfunde weisen auf eine Errichtung in der 2. Hälfte des 3. Jh. hin, die Nutzung reicht bis zur Mitte des 5. Jh.[7] Ein Töpferofen innerhalb des Hofbereiches bezeugt lokale Produktion; die Keramik aus den Versturzschichten zeigt eine Nutzung bis zum Ende des 4./Anfang des 5. Jh., eine genaue Auswertung steht bisher noch aus.

Das Gräberfeld ist in zwei Teile aufgeteilt, einen größeren östlichen und einen kleineren westlichen Bereich, die beide durch einzelne Gräber lose verbunden sind. Nach einer ersten Einschätzung wurde das Gräberfeld etwa von der Mitte des 4. Jh. bis zum Anfang des 5. Jh. belegt. 405 Gräber wurden freigelegt, 343 Körper- und 62 Brandgräber.

Die anthropologische Bearbeitung des Materials aus den Körpergräbern im Naturhistorischen Museum Wien hat gerade erst begonnen, weshalb eine Auswertung noch nicht möglich ist. Vorab lässt sich nur feststellen, dass am Knochenmaterial vereinzelt Spuren zu finden sind, die auf Reiter hindeuten.[8] Dazu muss darauf hingewiesen werden, dass sowohl für Mautern als auch für Traismauer die Stationierung von Reitereinheiten bis in die Spätantike belegt ist.[9] Die Untersuchungen zu den Kinderbestattungen konnten mittlerweile abgeschlossen werden.[10] 89 Kinder wurden untersucht und eine generell hohe Frequenz an unspezifischen Stressmerkmalen festgestellt, wobei mehr als die Hälfte der Kinder unter chronischem Vitamin-C-Mangel litt und entzündliche Veränderungen aufwies. Beide Merkmale zeigen, dass zumindest die ländliche Bevölkerung häufig längeren, vermutlich saisonalen Mangelperioden ausgesetzt war, wodurch sie zu höherer Infektanfälligkeit neigte. Die üblicherweise bei der Bevölkerung des Imperiums beobachtete hohe Kariesfrequenz zeigt sich auch hier und wird auf kohlenhydratreiche Nahrung wie stark gesüßte Speisen zurückgeführt.[11]

Die gestreckte Rückenlage, die für diese Zeitstufe typisch ist, überwiegt in diesem Gräberfeld, die meisten Bestattungen waren Nord-Süd orientiert, Kindergräber weichen etwas ab. Die Armhaltung variiert, wobei üblicherweise beide Arme über dem Becken gekreuzt oder an die Seite gelegt waren. Nur wenige Gräber wurden mit Setzungen aus lokalem Sandstein umgeben, die meisten sind Erdgräber mit Holzsärgen, verein-

---

[7] Hirsch 1992, 151–154; Hirsch 1993, 310–312; Hirsch 1994, 220–225; Rodriguez/Hirsch 1994, 67–75; Rodriguez 1997, 171–214; Pollak 2008, 155; Blesl/Gattringer 2003, 31; Blesl/Krumpel 2006, 34–36.

[8] Freundliche Mitteilung von Univ.-Prof. Dr. Maria Teschler-Nikola, die auch die Bestimmung im Rahmen ihrer Lehrveranstaltungen durchführt.

[9] Traismauer: Die *Notitia Dignitatum* führt in der Liste des *Dux Pannoniae Primae et Norici Ripensis* eine Einheit *equites Dalmatae* in *Augustiana*. Occ. XXXIV 28. Vgl. dazu auch: Ubl 1997, 222.
Mautern: In der *Notitia Dignitatum* wird für *Favianis* ein *Praefectus legionis liburnariorum primorum Noricorum* für Infanterie und Flotte geführt. Occ. XXXIV 41.

[10] Merker 2009.

[11] Merker 2009, 36–64.

zelt Baumsärge. Die Grabgruben sind ausreichend groß, weder Füße noch Köpfe oder Arme zeigen auffällige Hinweise für zu klein oder hastig angelegte Gruben.

Trachtbestandteile und Ausstattung waren an den für die Periode typischen Stellen beigegeben, Schmuck, Gürtelbestandteile und Fibeln in Tragelage. Gefäße – hauptsächlich Becherformen sowohl aus Glas wie auch Keramik[12] – wurden entweder beim Kopf oder bei den Füssen deponiert. Dazu kommen Glasflaschen und -fläschchen, die in verschiedenen Ensembles beigeben waren. Aus Keramik sind nur wenige andere Gefäßtypen – ein Krug, zwei doppel- und eine dreihenkelige glasierte Schale – im Material enthalten. Gürtelgarnituren und Fibeltypen weisen auf Tote in öffentlich-militärischer Funktion hin (z.B. Propellerbeschläge, Bellerophon-Beschläge, Zwiebelknopffibeln[13]) und auch auf barbarische Einflüsse (z.B. eiserne Ringfibeln). Schmuckensembles kamen in verschiedenen Kombinationen vor, Halsketten aus Glasperlen und Armreifen, von denen immer mehr als einer getragen wurde, dominieren.

Das Hauptaugenmerk soll aber hier auf den Brandgräbern liegen, die in beiden Teilen des Gräberfeldes zwischen den Körperbestattungen angelegt worden waren, so dass sich keine Gruppen definieren lassen. Die meisten dieser Brandgräber enthalten Urnen, die aus einer speziellen Grobkeramik bestehen. Manche wurden mit trocken gemauerten Steinkammern umgeben, eine mit einem rechteckigen Dromos im Südosten versehen. Teilweise waren in einem Grab Mehrfachbestattungen vorgenommen worden. Hier sollen nur zwei Gräber näher vorstellt werden:

Grab 3292 enthielt fünf Urnen in einer quadratischen Steinsetzung aus lokalem Sandstein. Die Urnen waren im Nordwesten der Kammer in einer engen Gruppe aufgestellt, die eine gleichzeitige Bestattung nahe legt. Vier Urnen sind Töpfe, die mit einem umgedrehten Teller abgedeckt waren, eine ist ein Krug. Neben den Urnen bestand das Inventar aus einer dreihenkeligen glasierten Schüssel und einem Teller. Zwei mitverbrannte Münzen, geschmolzene Glasfragmente, zwei eiserne Ring- und eine weitere Fibel, Eisenfragmente sowie verbrannte Tierknochen wurden mit dem Leichenbrand in den Urnen gefunden.

Grab 3410 zeigt ebenfalls eine Mehrfachbestattung in einer engen Gruppe. Die Grabgrube war einschichtig verfüllt, so dass alle sieben hier gefundenen Urnen wohl gemeinsam beigesetzt wurden. Vier der Urnen waren mit Steinplatten abgedeckt, zwei mit einem umgedrehten Teller und eine unbedeckt. Die gesamte Keramik besteht aus derselben groben Ware. In fünf Urnen waren zwischen dem Leichenbrand mitverbrannte Münzen gefunden worden sowie eine eiserne Gürtelschnalle, eine Zwiebelknopffibel, Glasfragmente und 46 blaue und rosafarbene Glasperlen einer Halskette. Ein zerbrochener Glasbecher lag östlich der Urnengruppe. Bei der Zwiebelknopffibel handelt es sich um den Typ Pröttel 3/4 B (=Keller 3B), der ab der Mitte des 4. Jh. bis um 400 datiert wird.[14]

Die Münzen, die in den Urnen mit Brandspuren gefunden wurden, datieren vom Anfang des 4. Jh., geprägt von Licinius und Constantin innerhalb einer sehr kurzen Zeitspanne von 313 bis 320 n.Chr. Sie geben natürlich nur einen Terminus post quem an, ihr Erhaltungszustand, der einen Hinweis auf eine längere Umlaufzeit geben könnte, ist wegen der Brandeinwirkung schwer einzuschätzen. Aufgrund der Funde aus den umliegenden Körpergräbern kann man davon ausgehen, dass die Brandgräber ebenfalls ab der Mitte des 4. Jh. entstanden sind.

Die lokal gefertigte Ware, die hier für die Urnen Verwendung fand, wurde sowohl in Unterradlberg[15] als auch im nahen Traismauer[16] und in Mautern produziert, wo jeweils Töpferöfen mit Produktionsabfall und unfertiger Ware gefunden wurden. Häufig wird sie als „Horreumware“ bezeichnet, in Anlehnung an jene Keramik, die von Christlein für *Boiotro*/Passau publiziert und ins 5. Jh. datiert wurde. Sie sieht jener zwar ähnlich, ist aber eine eigenständige Ware, weniger hart gebrannt und dickwandiger als die typische Horreumkeramik und wurde sowohl oxidierend als auch reduzierend gebrannt. Es bestehen Parallelen zu Materi-

[12] Halbkugelige Glasbecher der Form Barkóczi 13a, sowie konische Formen mit oder ohne Standring (Barkóczi 47a, c, d). Vgl. Barkóczi 1988, 57, 80, 82, 83. Keramik: Faltenbecher, Henkelbecher, glasierte Becher – das Material ist gut vergleichbar mit den Gräberfeldfunden aus Mautern (vgl. dazu Pollak 1993) und Pottenbrunn (Hölbling 2008).

[13] Zur Interpretation von Zwiebelknopffibeln siehe besonders: Jobst 1975, 94; Zabehlicky 1980, 1107; Bóna, in: Vágo/Bóna 1976, 167; Kühnen 1988, 104–121.

[14] Pröttel 1988, 359–364, Abb. 4a/5; Pröttel 2002, 89, Taf. 3/31; Jobst 1975, 99–100, Taf. 34/248. Datierung: Pröttel 340/360 – ca. 410; Jobst 350–390.

[15] Rodriguez 1995, 170–214.

[16] Gattringer 2001, 193.

al aus dem südostalpinen Norikum, die von den Ausgräbern bereits aufgezeigt wurden.[17] Das vielfältige Formenspektrum im Gräberfeld zeigt u.a. Teller der typischen Formen des 2.–4. Jh., Becher, Schüsseln sowie jene Töpfe mit kurzem Standbereich, knappem Schulterumbruch, abgesetzter „Halskehle“ und ausgebogenem Rand, die Varianten und verschieden starke Deckeleinkerbungen aufweisen. Viele Exemplare sind sekundär verbrannt, manche schon im unverbrannten Zustand schief verzogen, wirken eher schnell und etwas schlampig hergestellt, innen meist mit Fingerspuren vom Hochziehen der Form. Allen gemeinsam sind Horizontalrillen, die aber unterschiedlich gleichmäßig sind. Gelegentlich finden sich auch unregelmäßig angeordnete Gittermuster. Sowohl die Einordnung der Mauterner Funde aus älteren Gräberfeldern[18] wie auch der Kontext der Unterradlberger Nekropole lassen eine Datierung ab der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts zu, eine spätere erst ab dem 5. Jahrhundert analog der bisherigen Forschung[19] ist unwahrscheinlich. Es handelt sich um eine lokale Variante dieser Grobkeramik, die sich bisher in mehreren Gräberfeldern des Traisen- und Perschlingtals nachweisen lässt: zu Unterradlberg kommen Saladorf, Mautern und das bisher unbearbeitete Gräberfeld in Stollhofen/Traismauer.

4. SALADORF

17 km östlich von Unterradlberg liegt relativ nahe das kleine Gräberfeld von Saladorf,[20] das vermutlich zu einer Villa rustica gehört, die bekannt, aber bisher nicht ergraben ist. Es wurden im Zug einer Notgrabung durch das Bundesdenkmalamt, Abteilung Bodendenkmale, 2004–2005 71 Gräber ergraben, davon 28 Körper- und 50 Brandbestattungen.[21] Für dieses Gräberfeld wurde die anthropologische Untersuchung am Naturhistorischen Museum Wien[22] bereits abgeschlossen. Die Bestimmung von Leichenbrand bringt zumeist weniger Ergebnisse als aus Körpergräbern, allerdings konnten sowohl Geschlechts- wie Altersbestimmungen hinreichend durchgeführt werden. In Saladorf wurden acht Männer, 14 Frauen und fünf Kinder in Brandgräbern beigesetzt, dabei bleibt allerdings zu bedenken, dass für 23 Leichenbrände keine nähere Bestimmung mehr möglich war. Das Altersspektrum zeigt nur drei Kinder und drei jugendliche Individuen sowie zwei Greise (jeweils Mann und Frau). Als erwachsen (adult bis matur-senil) sind 36 Individuen eingestuft.[23] In den Körpergräbern wurden neun Männer, zwölf Frauen und sieben Kinder bestattet, wobei die Männer durchschnittlich ein etwas höheres Alter erreichten und auffallend groß waren.[24] Laut der Bearbeiterin lässt sich der anthropologische Befund möglicherweise auf eine sozial höhergestellte Schicht zurückführen, die sich durch diese auffällige Körperhöhe der Männer und eine sehr eiweißreiche Ernährung, die sie in der Karieserkrankung feststellt, auszeichnet. Die Frauen wiesen starke Gelenksabnützungen auf, die besonders auf Arbeiten über Kopf sowie Tragen und Heben hinweisen. Insgesamt zeigt die anthropologische Analyse der Körpergräber aber ein typisches Bild der Zivilbevölkerung in der Spätantike.

Auch hier wurde die beschriebene Keramik ebenfalls hauptsächlich für Urnen in den Brandgräbern verwendet, es finden sich nur zwei Becher und ein kleiner Krug als Beigaben. Die Beisetzungen hier waren allerdings im Unterschied zu einigen in Unterradlberg ausschließlich Einzelbestattungen.

In den Urnen, die ebenfalls deutliche Brandspuren aufweisen, wurden Münzen gefunden, die im späten 3. Jh. beispielsweise von Aurelian und Probus und schließlich Anfang des 4. Jh. auch von Constantin geprägt wurden. Da das Prägedatum wie bereits für Unterradlberg erwähnt nur einen terminus post quem bietet und die Altmünzen des 3. Jh. häufig für eine längere Zeitspanne im 4. Jh. im Umlauf waren, scheint es plausibel, dass die Nekropolen von Unterradlberg und Saladorf etwa in dieselbe Zeit um die Mitte 4. Jh. datieren. Als weitere Besonderheit seien hier noch Werkzeuge wie Scheren, Meißel, Messer, Ahlen aber auch Speerspit-

[17] Rodriguez/Hirsch 1994, 69–75. Vergleichbares Material findet sich etwa in der spätrömischen Passbefestigung Ad Pirum /Hrušica, Slowenien: Giesler 1981, 231–237, Taf. 46–48.
[18] Pollak 1993, 99, 46–47.
[19] Christlein 1979, 108–123; Gattringer/Grünewald 1981; Rodriguez/Hirsch 1994, 69–75; Stuppner 2004, 34 mit Anm. 59.
[20] Blesl/Hermann 2005, 122–124.
[21] Zu den Grabungsberichten siehe: Blesl/Stöckl 2004, 36–37. Die divergierende Anzahl ergibt sich aus Mehrfachbelegungen.
[22] Pail 2009.
[23] Pail 2009, 46, 103–104.
[24] Pail 2009, 49–57.

zen aus den Brandbestattungen erwähnt, was ebenfalls auf einen für das ländliche Ufernorikum ungewöhnlichen Grabbrauch hinweist.

5. TRAISMAUER/STOLLHOFEN

Direkt am Donaulimes gelegen sind Lager und Vicus von Traismauer/*Augustiana* für die Spätantike von größerer Bedeutung. Das 13 km nördlich von Unterradlberg liegende Lager war bis in die Spätantike Truppenstützpunkt und in der letzten Ausbaustufe mit Hufeisen- und U-Türmen bewehrt. Der mittelkaiserzeitliche Vicus schrumpft in dieser Zeit auf ein Kerngebiet nahe der Lagermauer zusammen, während das spätantike Gräberfeld in Stollhofen, an der römischen Straße gelegen, bis unmittelbar an die ehemalige Bebauung des Vicus heranwächst. Nach Osten hin dünnt die Belegung des Gräberfeldes deutlich aus, wobei sich kaum Überschneidungen von Bestattungen zeigen. Auch dieser Friedhof mit 543[25] ergrabenen Bestattungen ordnet sich zeitlich ähnlich ein wie die bisher vorgestellten, mit einem deutlichen Schwerpunkt in der 2. Hälfte des 4. Jh. Das Fundmaterial entspricht nach einer kursorischen Durchsicht jenem der beiden ländlichen Gräberfelder, wobei sich nur das keramische Formenspektrum reichhaltiger gestaltet.

Hier finden sich wie in Unterradlberg und Saladorf unter den etwa 80 Brandgräbern spätantike Bestattungen in kammstrichverzierten Urnen inmitten der Körperbestattungen. Damit zeigt sich, dass diese Art der Bestattung nicht auf den ländlichen Bereich beschränkt bleibt, sondern auch im Umfeld des Kastells Augustiana am Limes auftritt. Die Kleinfunde der Körpergräber als Hauptdatierungsgrundlage zeigen deutlich militärischen Hintergrund, der aber vergleichbar mit den beiden ländlichen Nekropolen ist. Im Gegensatz dazu findet sich allerdings ein etwas breiter gefächertes Typenspektrum in den einzelnen Fundkategorien.

6. SCHLUSSFOLGERUNGEN

Im ostnorischen Donauraum der Spätantike war das Siedlungsgebiet geprägt von den geschützten Kastellen, gleichzeitig bestanden im Hinterland weiterhin ländliche Siedlungen, die in Kommunikation mit den Limeskastellen standen und auch über die Grenzen des Imperiums hinaus Kontakte hielten. Militärangehörige aus dem Grenzland lassen sich bis in die Hinterlandnekropolen verfolgen. Alle spätrömischen Gräberfelder dieses Gebietes teilen einen gemeinsamen Aspekt: ihre Kleinfunde sind nicht nur in den Typen, sondern auch in ihrer Vergesellschaftung auf einer höheren als nur lokalen Ebene bis in die Nachbarprovinzen Pannonien und Rätien vergleichbar – wobei die Kleinfundtypen teilweise bis an noch wesentlich weiter entfernte Fundstellen vergleichbar sind. Dies verbindet auch die ländlichen Gräberfelder aus dem Hinterland wie Saladorf und Unterradlberg mit jenen direkt am Limes und den überregionalen Handelsrouten, die jenen begleiteten. Speziell für den betrachteten Ausschnitt des Hinterlandes am norischen Donaulimes lässt sich in der Spätantike anhand von Gräberfeldern und den wenigen bekannten Siedlungen außerhalb von Kastell bzw. *municipium* ein Bild entwerfen, das von lokaler Keramiktradition mit synchroner überregionaler Entwicklung im südostalpinen Raum bzw. in der rätischen Donaulimesregion geprägt ist, während sich gleichzeitig international-überregionale Handelsstrukturen aufgrund der reichsweit vergleichbaren Kleinfunde nachweisen lassen. Bestimmte Kleidungsbestandteile wie Gürtelgarnituren mit Propellerbeschlägen und einzelne Fibelgattungen wie Zwiebelknopffibeln weisen auf zivilen Verwaltungshintergrund und militärischen Kontext hin. Sie sind zwar selten, bleiben allerdings nicht auf die Lagerfriedhöfe beschränkt, wie die Fundstellen von Unterradlberg, Pottenbrunn und Saladorf belegen.

In allen drei hier nur kurz vorgestellten Gräberfeldern waren nicht typisch provinzialrömische Einflüsse fassbar. Sie zeigen sich sowohl im Befund der Brandgräber an sich als auch in einer ungewöhnlichen Beigabentradition mit Werkzeugen und in einer lokal hergestellten Keramik. Ein hoher Anteil bisher als „germanisch“ angesprochener Gegenstände, die im hier nicht besprochenen Gräberfeld Mautern-Burggartengasse[26]

[25] Zabehlicky 1976, 200–201; zu den Grabungsberichten siehe: Farka 1980, 545–547; Sauer 1993, 622; Sauer 1994, 430–431; Sauer/Czubak 1995, 30; Sauer/Czubak 1996, 36.

[26] Wewerka 2000; Grömer 2001; Pieler 2002; Wewerka 2004; Schmitzberger 2005.

gefunden wurden, wie unter anderem Kämme mit dreieckiger Griffplatte,[27] zeigen ostgermanische Einflüsse, was die Interkulturalität der spätantiken Bevölkerung verdeutlicht. In den schon von Pollak bearbeiteten Gräberfeldern Mautern Ost und Süd wurden anhand der Keramik ebenfalls von ihr als suebisch angesprochene Einflüsse festgestellt.[28] Auch das Fundmaterial einer weiteren kleinen ländlichen Nekropole in Pottenbrunn,[29] nur 4 km südöstlich von Unterradlberg, enthält vereinzelt Stücke, die nicht dem typischen Bild provinzialrömischer Sachkultur entsprechen. Doch schon die Heterogenität des Begriffs römisch erweist sich als problematisch, da regionale und Stadt-Land-Unterschiede das Bild prägen. Umso mehr gilt das für den in der Literatur immer wieder verwendeten Begriff „germanisch" für diese Einflüsse.

Ethnische Interpretation – eine Problematik der Frühmittelalterforschung?

In der Frühmittelalterforschung wird seit einiger Zeit eine umfassende Diskussion zur ethnischen Interpretation von Funden und Befunden geführt. Prominente Vertreter des neueren, kritischen Ansatzes – hier seien exemplarisch nur Walter Pohl in Wien, Philip von Rummel und Sebastian Brather in Freiburg genannt – weisen darauf hin, wie wichtig die gemeinsame Betrachtung von Fund und Befund in einem größeren Kontext sind.

Nach Philip von Rummel wird dann ethnisch gedeutet, wenn archäologische Funde mit gentilen Bezeichnungen verbunden werden, wobei er als Ethnien die als *gentes* aus den Quellen bekannten Einheiten wie beispielsweise Vandalen, Westgoten, Ostgoten oder Franken bezeichnet. Der Vorgang dieser ethnischen Interpretation archäologischer Funde ist mit der Suche nach bewussten oder unbewussten Symbolen ethnischer Identität verbunden, aber nicht identisch mit der Identifizierung „fremder" Funde in einem anders gearteten Umfeld. Dabei handelt es sich um die Herstellung geographischer Bezüge und somit um einen Arbeitsschritt, der vor der ethnischen Interpretation anzusiedeln ist, aber unpräzise häufig mit ihr gleichgesetzt wird.[30]

Pohl[31] betrachtet den Germanenbegriff und seine Wandlung. Die lateinischen Autoren der frühen Kaiserzeit verstehen unter Germanen jene Völker, die in der Germania oder ihren Grenzgebieten lebten. Dieser Begriff weist neben der territorialen eine zusätzliche sprachlich-kulturelle Komponente auf. In der Spätantike und der Folgezeit ist der Begriff recht diffus. Schwierig ist die Frage der Zuordnung archäologischer Kulturen; wo und wieweit das Etikett „germanisch" überhaupt Sinn macht, ist fraglich. Die meisten Fundgruppen der Kaiserzeit und der Völkerwanderungszeit umfassen mehr als ein Einzelvolk, aber weit weniger als „die" Germanen. Wo durch Grabbeigaben Einblicke in Akkulturationsprozesse möglich werden, erweist sich die Unterscheidung romanisch-germanisch auch nicht immer als aussagekräftig. Sicherlich lassen sich bis zu einem gewissen Grad eine Bestattungssitte und Beigabensitte als Typ konstituieren, aber ließen sich auch alle diese „Barbaren" überhaupt nach barbarischem Brauch mit Grabbeigaben bestatten?[32] Sind wirklich bestimmte Typen der Trachtausstattung als germanisch interpretierbar? Die Benennung als Germanen kann für die in der Zeit vor der Wanderung in der Germania üblichen Typen sinnvoll sein, danach ist sie problematisch, weil die bei den Romanen übliche Bestattung ohne Beigaben vielleicht die römische Herkunft eines nur in Barbarengräbern gefundenen Typus verdeckt.[33] Auf dem Boden des Imperiums bildeten die Germanen nie eine einheitlich lebende und auftretende Gruppe, sie waren weder die einzigen Barbaren noch in gleichem Maß als Barbaren kenntlich, sondern ganz unterschiedlich assimiliert. Der Germanenbegriff war und blieb widersprüchlich und missverständlich.[34]

---

[27] Weiters sind dazu anzuführen: eine Adlerfibel als Schuhschnalle (Körpergrab 98, nach Tejral 1988, 273–286, datiert 430/440 – 470/80 n.Chr.), Bügelknopffibel (Körpergrab 205, Typ Gurina nach Schulze-Dörrlamm 1986, 663, Abb. 88 1–2, datiert 2. Hälfte 5. Jh. n.Chr.), Armbrustfibel (Körpergrab 189, Typ Prag nach Schulze-Dörrlamm 1986, 600–602, datiert 2. Drittel 5. Jh. n.Chr.)

[28] Zuletzt: Pollak 2008, 148; Pollak 1993, 69–71.

[29] Hölbling 2008.

[30] Rummel 2010, 51.

[31] Pohl 2004, 164–165.

[32] Pohl 2004, 168.

[33] Pohl 2004, 169–170, 173. Vgl. auch Daim 2000, 177–204.

[34] Pohl 2004, 177.

Gerade die Bezeichnung eines bestimmten Trachtbestandteils wie Fibeln oder Gürtelschnallen muss in dieser Hinsicht, wie Pohl schon ausführt, immer kritisch hinterfragt werden, weil eine beigabenlose Bestattung, die für die Spätzeit in der Provinz als römisch/romanisch interpretiert wird, die Nutzung dieses selben Typs in der Alltagstracht nicht ausschließen darf.

Spuren des Zusammenlebens von römische Provinzialen und angesiedelten oder eingewanderten „Barbaren" im 4. und 5. Jahrhundert erschließen die Ausgrabungen in den Provinzen wie die hier angeführten Beispiele, die zeigen, dass die Siedlungen und Kastelle an der Donau bis gegen Ende des 5. Jh. n.Chr. besiedelt waren. Die „Barbaren", die von jenseits der Donau kamen, sind in diesem Grenzraum nicht nur als Feinde zu sehen; viel häufiger waren sie Soldaten in römischen Diensten und an der Donau stationiert. Auch die politische Führungsschicht jenseits der Grenzen war meist durch Verträge an Rom gebunden und in die Machtkämpfe innerhalb des Imperiums verwickelt. Sicherlich ist ein bedeutender Teil der Provinzialbevölkerung weder abgewandert noch ausgerottet worden, wie das in überkommenen Geschichtsbildern tradiert wird. Wohl aber wurden zumindest städtische Siedlungen häufig aufgegeben oder nur von einer verarmten und barbarisierten Restbevölkerung weiterbenutzt, die Unterschiede zur barbarischen Umwelt verlieren sich rasch.[35] In diesem Übergang liegt das Potenzial der ergrabenen Gräberfelder, diese Unterschiede vielleicht doch zumindest in einzelnen Bereichen aufzeigen zu können, wobei darauf geachtet werden sollte, immer Befund und Fund zueinander in Kontext zu setzen.

Zeichen von Identität und symbolische Identifikationsvorgänge, wie es Bestattungsrituale und damit verbunden auch die wesentlich schwerer fassbaren Jenseitsvorstellungen sicherlich darstellen, sind meist mittels materieller Hinterlassenschaft nicht fassbar, obwohl mit Ausnahmen zu rechnen ist, wie man bei Pohl erfährt.[36] Er betont, dass dabei die individuellen Züge des Bestattungsvorgangs immer in Betracht zu ziehen und individuelle und soziale Identität abzuwägen sind. Persönliche Charakteristiken mögen sich als Einzelfund in einem Grab finden, aber meist beschäftigt man sich mit dem, was typisch für eine Gruppe ist, was alle Bestattungen, die man ihr zuweist, teilen, sei es ein Fibeltyp, ein Keramiktyp oder ein gewisses Bestattungsritual. Bestattungen lassen sich als Kommunizieren der Identität des Verstorbenen zwischen Nachkommen und Teilnehmern an der Zeremonie verstehen. Symbolische Feststellungen von ethnischer Identität sind in solchen Fällen zu erwarten, wo diese auffällig und eigens bemerkenswert und nicht selbstverständlich ist. Das symbolische Repertoire kann sich dabei auch über die regionale Bevölkerung, die mit der ethnischen Gruppe identifiziert wird, ausdehnen. Der Transformationsprozess in der Spätantike führte nach Pohl zu einer Krise der Identität, nicht nur aber vor allem bei jenen, die von jenseits der Grenzen kamen, um auf römischem Territorium zu siedeln. Es gab viele Gründe für sie, das, was sie von anderen Bewohnern dieser Provinzen unterschied, zu bewahren. Gleichzeitig darf man nicht vergessen, dass viele Barbaren auf römischem Territorium sich dafür entschieden, ihre Toten nicht in tradierter Art zu bestatten, sondern die römischen Sitten im Leben und Tod angenommen hatten. In der Spätantike existierten verschiedene konkurrierende Identifikationssysteme: die imperialen Netzwerke, das konservative Wertesystem der Senatorenklasse, die neue Hierarchie des Christentums und die römisch-barbarische Militärelite. Die barbarischen Einwanderer bemühten sich dabei besonders um die Anerkennung in Militärkreisen. Ethnische Unterscheidungen waren offensichtlich weniger wichtig als diese Identifikationskreise im zerfallenden Staat. Daher ist ethnische Klassifizierung weniger nützlich im Versuch, diesen Prozess zu verstehen, als eine sorgfältige Herausfilterung der Gruppen: wann und auf welche Art haben sie in diesen neuen Systemen der Identifikation interagiert.

Nach Siegmund[37] bieten Grabfunde Aussagemöglichkeiten über den Toten und seine Einbindung in Zeit, Raum und Gesellschaft. Ihre Analyse muss sukzessive von den evidenteren Einflussgrößen hin zum Unbekannten erfolgen. Mit Geschlecht und Zeitstellung sind die beiden wesentlichen Einflussgrößen neben den individuellen Zügen einer Bestattung gefasst, die die unterschiedliche Beigabenausstattung bestimmen. Für eine differenzierte Analyse der vertikalen Sozialstrukturen neben der Kenntnis der zeitlich bedingten sowie der geschlechts- und altersbedingten Varianz der Grabausstattungen bleibt auch die Diskussion der ethnischen Dimension erforderlich.

[35] Pohl 1993, 67–70.
[36] Pohl 2010, 18–21.
[37] Siegmund 2000, 77–80.

Eine Schale mit Bogengruppendekor aus Pottenbrunn,[38] handgeformte Töpfchen und eiserne einfache Gürtelschnallen deuten Heterogenität in der Bevölkerung ebenso an, wie in den Gräberfeldern von Unterradlberg und Saladorf die atypischen Brandgräber. Sie bilden Familiengruppen und weisen ungewöhnliche Beigaben wie eiserne Gerätschaft auf. Mitverbrannte Münzbeigaben deuten für die Keramik auf einen früheren Datierungsansatz als den bisher üblichen, und zwar in die 2. Hälfte des 4. Jh. Die Tatsache, dass diese Sitte sich auch am Limes in Militärkontexten wieder findet – sowohl in Traismauer wie auch in Mautern – zeigt, dass es sich nicht ausschließlich um eingewanderte Landarbeiter handelt, sondern dass auch innerhalb des Militärs anhand der Beigabensitte Bestattungen dieser Gruppe zuzuordnen sind.

JENSEITSVORSTELLUNGEN

Aus den divergierenden Bestattungssitten in der ufernorischen Provinz in der Spätantike ergeben sich kaum Rückschlüsse auf unterschiedliche Jenseitsvorstellungen der Bestatteten. Der christliche Glaube als Staatsreligion begünstigt die beigabenlose Bestattung, die der archäologischen Forschung neben der Problematik der Datierung auch die Frage nach weiterer Interpretation fast unmöglich macht. Aber christlicher Glaube und daher auch die damit verbundenen Jenseitsvorstellungen sind für jene, die in „barbarischer" Tracht bestattet wurden, genauso wenig auszuschließen wie für die Toten, die verbrannt wurden. Die Beibehaltung gewisser Bestattungsrituale und Traditionen bietet keine gesicherte Basis, dieses Festhalten auch als Hinweis auf abweichende, heidnische Jenseitsvorstellungen zu verstehen.

Dabei ist mit heidnisch keineswegs ausschließlich Gedankengut von jenseits der Reichsgrenzen zu verstehen. Auch die römische Glaubenwelt bot immer vielfältige Möglichkeiten. In der Entwicklung der Jenseitsvorstellungen bereits ab der späten Republik und durch die Kaiserzeit ist wohl auch der Grund für die auffälligen und immer wiederkehrenden Änderungen in der Bestattungssitte zu suchen, die von Brandbestattung zur Körperbestattung führte. Sie beginnt in Rom und Italien an der Wende vom 1. zum 2. Jh. n.Chr. und setzt sich in den Provinzen bis ins 3. Jh. durch.[39] Das Fortleben der Seele nach dem Tod war auch für die Römer schon eine alte Glaubenstradition[40] der Mehrheit, wie literarische Quellen, Epigraphik und die Ausstattung und Struktur von Grabmonumenten zeigen.[41] Ab augustäischer Zeit sind auf den Inschriften die Manes als Pluralform in Kombination mit dem individuellen Namen des jeweiligen Toten inschriftlich belegt, zeugen vom Glauben an ein individuelles Fortbestehen, das eng mit der Vorstellung verbunden war, dass der Tote sich an seine Familienbande erinnert und entsprechend geehrt werden muss, um sein Fortbestehen zu sichern.[42] Der Tote selbst sollte sich Zeit seines Lebens an seine moralische Verantwortlichkeit erinnert haben und so ein glückliches Leben nach dem Tod sicherstellen.[43] Der Ort dieses Weiterlebens – Limbus, Hades oder die elysischen Felder – wird bereits bei Vergil[44] näher beschrieben und kann sehr unterschiedlich aufgefasst werden[45] und bis zur unmittelbaren Grabnähe reichen, wo die Seelen der Verstorbenen von den Hinterbliebenen mit Nahrung versorgt werden.[46]

Die ganze Kaiserzeit hindurch hält sich der Glaube an ein positiv bestimmtes Überleben des Individuums nach dem Tod, das besser und glücklicher ist als das Diesseits, wenn man sich an bestimmte moralische Vorgaben gehalten hat.[47]

Zum Begräbnisritual der Germanen ist als erste Quelle Tacitus anzuführen, der eine einfache Verbrennung, die Bestattung unter Grabhügeln und begleitendes Wehklagen beschreibt.[48] Tacitus' Schilderung des Begräbnisritus der Germanen spielt allerdings vor allem auf den Kontrast zum kaiserzeitlichen Rom an:

---

[38] Hölbling 2008, 95–96, 264–265.
[39] Toynbee 1971, 33.
[40] Cicero, Tusc. I, 12, 27.
[41] Toynbee 1971, 34.
[42] Zu D(is) M(anibus) vgl. Toynbee 1971, 35–36.
[43] Propertius IV, 11, Zeilen 99–102.
[44] Aen. VI.
[45] So differieren schon Prosa und Lyrik stark, Grabkunst vernachlässigt diesen Aspekt überhaupt – Toynbee 1971, 37.
[46] Vgl. dazu etwa Libationsschächte und Gefäßdeponierungen sowie die Inschriftformel: s(it) t(ibi) t(erra) l(evis).
[47] Toynbee 1971, 38.
[48] Tacitus, Germania 27, 1.

Verbrennung und Bestattung unter einem Grabhügel hier, während in Rom Monumente die *memoria* des Verstorbenen sichern sollten.[49] Dennoch zeigt der archäologische Befund sowohl Körperbestattung als auch Flachgräber in der Germania. Zu einem heidnischen Charakteristikum wurde die Brandbestattung erst in der Spätantike.[50] In dieser Zeit ist von einheitlichen Jenseitsvorstellungen „der Germanen" nicht zu sprechen. Den vielfältigen unterschiedlichen Gedanken ist lediglich die Vorstellung von einem unterirdischen Aufenthalt der Toten, den die Bestattung in der Erde bereits nahelegt, gemeinsam. Der Ort wird unterschiedlich bezeichnet und bildet die Wurzel für das althochdeutsche *helle* und das altnordische *hel*, wobei damit ursprünglich kein Ort der Bestrafung gemeint war.[51] Schriftliche Quellen zur Unterwelt bieten erst altnordische Texte, die jedoch schon unter dem Einfluss christlicher Vorstellungen entstanden sind und langsam die Gleichsetzung einer Totengöttin mit der christlichen Hölle vollziehen. Erstaunliche Ähnlichkeit mit den römischen Jenseitsvorstellungen zeigt auch in den nordischen Legenden die Tatsache, dass die Toten am Ort ihrer Bestattung verbleiben konnten.[52] Der wohl bekannteste Ort eines Lebens nach dem Tod bildet sich erst in der letzten Phase des Heidentums in Skandinavien, wo die Toten in ein Kriegerparadies, das vom Göttervater Odin regiert wird, eingehen.[53] Dargestellt wird es als riesige Halle, die allen im Kampf Gefallenen Platz bot, wo die Toten tagsüber kämpften und nachts feierten.[54]

Die bekannten Jenseitsvorstellungen der frühen Christen erschließen sich nicht nur aus der Bibel und den zeitgenössischen Quellen,[55] sondern besonders auch in der Ausstattung der Katakomben und von Sarkophagen,[56] die ein Bildrepertoire bringen, das gemeinsam mit den Texten Themen zu Weiterleben nach dem Tod und Auferstehung repräsentiert und die christlichen Jenseitshoffnungen übermitteln soll.[57] Hier bleiben Inschriften meist eher allgemein gehalten, während sich die bildlichen Darstellungen direkt an den Toten richten und die Hoffnungen der Hinterbliebenen für ihn ausdrücken.[58] Dresken-Wielands jüngste Analyse bringt mit den intellektuell anspruchsvollen Darstellungen auf Sarkophagen, die vor allem aus dem Neuen Testament entnommen werden, eine elitäre Oberschicht in Verbindung, die über ein ausgezeichnetes Wissen zur verwendeten Symbolik verfügt, während für sie die konservativ gewählten, alt bewährten Themen des Alten Testamtens, die das Repertoire der Katakombenmalerei dominieren, eine ebenso konservative Mittelschicht auszeichnet.[59]

Im Fall der vorgestellten Gräberfelder fehlen jedoch Darstellungen zur Glaubenswelt völlig, einzig der Befund mag vielleicht Hinweise liefern. Auf die Problematik, der man sich gegenüber sieht, wenn versucht wird, von Grabausstattungen auf Glaubens- und Jenseitsvorstellungen rückzuschließen, wurde allerdings bereits hingewiesen. Auch Brather spricht sie deutlich an: Grabausstattungen dienten der sozialen Repräsentation und bezogen sich insofern kaum auf Glaubens- und Jenseitsvorstellungen.[60]

Wie bereits ausgeführt, wird ein Begräbnis als Kommunikation der Verwandten und damit indirekt des Toten mit der Gemeinschaft und damit der Nachwelt verstanden. Und die Symbolik, die in speziellen Vorgängen wie etwa der Kremation zum Ausdruck kommt, kann für die Zeitgenossen durchaus anders zu verstehen gewesen sein als sie die Forschung heute interpretiert. Sicher feststellbar ist nur, dass sich bestimmte Gruppen durch ihre Bestattungsrituale von der breiten Masse der Provinzbevölkerung abgrenzten. Welche Bedürfnisse dahinter stehen, welche Identitätsbilder, Identifikationskerne, Werte oder Jenseitsvorstellungen

[49] Maier 2003, 102.
[50] Maier 2003, 102.
[51] Maier 2003, 108.
[52] Maier 2003, 109.
[53] Zu Ibn Fadlān vgl. RGA 15 (2000) 315–317.
[54] Maier 2003, 110–111.
[55] Zu den Themen der frühchristlichen Grabkunst in antiken Quellen vgl. Dresken-Weiland 2010, 24–32, 35–36, 96–98 (Jonas), 119–124 (Quellwunder des Mose und Petrus), 146–149 (Petrus-Christus-Hahn), 162–164 (Brotvermehrung), 174–177 (Weinwunder zu Kana), 213–217 (Erweckung des Lazarus), 233–135 (Daniel in der Löwengrube), 247–215, 259–260 (Wunderheilungen), 267–268 (Anbetung der Magier), 276–278 (Sündenfall), 287–288 (Noah in der Arche), 294–295 (Abrahams Opfer), 302–304 (Jünglinge im Feuerofen)
[56] Dresken-Weiland 2010.
[57] Dresken-Weiland 2010, 333.
[58] Dresken-Weiland 2010, 333.
[59] Dresken-Weiland 2010, 333–334.
[60] Brather 2008, 446.

damit vermittelt werden sollten, kann ohne literarische Quellen, die im Kontext interpretierbar wären, nicht dargestellt werden.

Aufgrund des bisher grob gesichteten Materials ergeben sich interessante weiterführende Fragestellungen an die spätantiken Gräberfelder entlang des niederösterreichischen Donaulimes, so etwa nach der Herkunft dieser Bevölkerungsgruppe, Migration innerhalb des Reiches und von Nachbarregionen ins Reich und nicht zuletzt die kurz umrissene Problematik der ethnischen Interpretation. Um diesen Fragestellungen nachgehen zu können, wäre allerdings ein längerfristiges intensives Arbeiten mit dem Material, das in großer Zahl (ca. 430 Bestattungen in Unterradlberg, 543 Gräber Stollhofen, 400 Gräber Mautern Burggartengasse, 71 Gräber Saladorf, 70 Gräber Pottenbrunn) vorhanden ist, erforderlich. Es kann hier nur der Hoffnung Ausdruck verliehen werden, dass sich Möglichkeiten ergeben, weiterführend nach Antworten zu suchen.

LITERATUR

Barkóczi, L.
1988 Pannonische Glasfunde in Ungarn, Budapest

Blesl, C./Gattringer, A.
2003 KG Unterradlberg, in: FÖ 42, 31

Blesl, C./Stöckl, C.
2004 KG Saladorf, in: FÖ 43, 36–37

Blesl, C./Hermann, L.
2005 Das römische Gräberfeld von Saladorf, in: Zeitschienen. Vom Tullnerfeld ins Traisental, Archäologische Funde aus 20.000 Jahren, FÖMat. Sonderheft 2, Wien/Horn, 122–125

Blesl, C./Krumpel, J.
2006 KG Unterradlberg, in: FÖ 45, 34–36

Brather, S.
2008 Zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Zusammenfassung, in: S. Brather, Archäologie des 4. bis 7. Jahrhunderts im Westen, RGA-E 25, Berlin/New York, 425–465

Christlein, R.
1979 Das spätrömische Kastell Boiotro zu Passau – Innstadt, in: Vorträge und Forschungen 25, 91–123

Daim, F.
2000 „Byzantinische“ Gürtel des 8. Jh., in: F. Daim (Hg.), Die Awaren am Rand der byzantinischen Welt, Monographien zur Frühgeschichte und Mittelalterarchäologie 7, Wien, 177–204

Dresken-Weiland, J.
2010 Bild, Grab und Wort. Untersuchungen zu Jenseitsvorstellungen von Christen des 3. und 4. Jahrhunderts, Regensburg

Farka, C.
1980 KG Stollhofen, in: FÖ 19, 545–547

Fischer, T.
2001 Die römischen Provinzen. Eine Einführung in ihre Archäologie, Stuttgart

Gattringer, A.
2001 KG Traismauer, in: FÖ 40, 193

Gattringer, A./Grünewald, M.
1981 Zur Typologie der „Horreumkeramik“, in: BayVgBl 46, 199–210

Giesler, U.
1981 Grobkeramik, in: T. Ulbert, Ad Pirum (Hrušica). Spätrömische Passbefestigung in den Julischen Alpen. Der deutsche Beitrag zu den slowenisch-deutschen Grabungen 1971–1973, MBV 31, München, 227–238

Grömer, K.
2001 Das spätantike Gräberfeld von Mautern-Burggartengasse, Grabungsergebnisse 2001, in: N. Hofer, Von der Bronzezeit zum Mittelalter – Ergebnisse der zweijährigen Rettungsgrabung in Mautern, Niederösterreich, FÖ 40, 531–545

Hirsch, N.
1992 Grabung auf dem Gelände der Fa. Egger in Unterradlberg, in: Berichte zu den Ausgrabungen des Vereins ASINOE im Projektjahr 1992/93, FÖ 31, 151–154
1993 Das Grabungsjahr 1993 in Unterradlberg, in: Berichte des Vereins ASINOE im Projektjahr 1993/94, FÖ 32, 310–312
1994 Das Grabungsjahr 1994 in Unterradlberg, in: Bericht zu den Ausgrabungen des Vereins ASINOE im Projektjahr 1994/95, FÖ 33, 220–225

Hölbling, E.
2008 Das römische Gräberfeld von Pottenbrunn. Untersuchungen zur Bevölkerung des ländlichen Raumes um Aelium Cetium. Die Grabungen des Bundesdenkmalamtes der Jahre 2000–2002, unpubl. Diss. Wien

Jobst, W.
1975 Die römischen Fibeln aus Lauriacum, FiL 10, Linz

Kühnen, H.-P.
1988 Zwiebelknopffibeln aus Palästina und Arabia, Überlegungen zur Interpretation einer spätrömischen Fibelform, Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 104, Wiesbaden, 92–124

Maier, B.
2003 Die Religion der Germanen. Götter, Mythen, Weltbild, München

Merker, A.
2009 Nicht-spezifische Stressindikatoren und Skelettwachstum der Subadulten in der spätantiken Population von Unterradlberg, Niederösterreich, unpubl. Dipl. Göttingen

Pail, P.
2009 Demographie und Paläopathologie einer spätantiken Bevölkerung Pannoniens und Norikums am Beispiel der Gräberfelder der Mannersdorf an der Leitha und Saladorf (Niederösterreich), unpubl. Dipl. Wien

Pieler, F.
2002 Nochmals Rettungsgrabungen in der Burggartengasse in Mautern, in: B. Wewerka, Bericht über die Ausgrabungen des Vereins ASINOE im Projektjahr 2002, FÖ 41, 372–376

Pohl, W.
1993 Frühmittelalterforschung in Österreich – ein neues Bild „dunkler Jahrhunderte“, in: Österreich in Geschichte und Literatur 263/2, 56–75
2004 Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert – Identifikationen und Abgrenzungen, in: H. Beck/D. Geuenich/H. Steuer/D. Hakelberg (Hg.), Zur Geschichte der Gleichung „germanisch-deutsch“, RGA-E 34, 163–183
2010 Archaeology of Identity: introduction, in: W. Pohl/M. Mehofer (Hg.), Archaeology of Identity – Archäologie der Identität, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 17, Wien, 18–21

Pollak, M.
1993 Spätantike Grabfunde aus Favianis / Mautern, MPK 28, Wien
2008 Die Spätantike in Niederösterreich im Spiegel der Grabfunde, in: Die Römer in Niederösterreich, 24. Symposion des NÖ Instituts für Landeskunde in Tulln 2004, St. Pölten, 147–158

Pröttel, P.M.
1988 Zur Chronologie der Zwiebelknopffibeln, in: JbRGZM 35/1, 347–372
2002 Römische Kleinfunde aus Burghöfe 2. Die spätrömischen Metallfunde, Frühgeschichte und Provinzialröm. Archäologie Materialien und Forschungen 6, 88–140

Rodriguez, H.
1997 Germanische Keramikfunde aus Unterradlberg. Ein Beitrag zur Frage der "gentis Marcomannorum" in der frühen Völkerwanderungszeit im Gebiete südlich der Donau, in: Spisy archeologickeho ustav av CR Brno 8, 170–214

Rodriguez, H./Hirsch, N.
1994 Vorbericht über die archäologische Grabung in Unterradlberg, NÖ., mit besonderer Berücksichtigung der kammstrichverzierten Keramik der Spätantike, in: AÖ 5/1, 67–75

Rummel, P. von
2010 Gotisch, barbarisch oder römisch? Methodologische Überlegungen zur ethnischen Interpretation von Kleidung, in: W. Pohl/M. Mehofer (Hg.), Archaeology of Identity – Archäologie der Identität, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 17, Wien, 51–77

Sauer, F.
1993 KG Stollhofen, in: FÖ 32, 622
1994 KG Stollhofen, in: FÖ 33, 430–431

Sauer, F./Czubak, L.
1995 KG Stollhofen, in: FÖ 34, 30
1996 KG Stollhofen, in: FÖ 35, 36

Scheid, J.
2004 Körperbestattung und Verbrennungssitte aus der Sicht der schriftlichen Quellen, in: A. Faber/P. Fasold/M. Struck/M. Witteyer, Köpergräber des 1.–3. Jahrhunderts in der römischen Welt, Schriften des Archäologischen Museums Frankfurt 21, Frankfurt, 19–25

Schmitzberger, O.
2005 Absolutdatierung frühmittelalterlicher Gräber aus Mautern, Niederösterreich, in: FÖ 44, 420–434

Schulze-Dörrlamm, M.
1986 Romanisch oder germanisch? Untersuchungen zu den Armbrust- und Bügelknopffibeln des 5. und 6. Jahrhunderts n.Chr. aus den Gebieten westlich des Rheins und südlich der Donau, in: JbRGZM 33, 593–720

Siegmund, F.
2000 Alemannen und Franken, in: RGA-E 23, 55–84

Stuppner, A.
2004 Gräberfeld I – ein Vorbericht, in: F. Daim/N. Doneus, Halbturn I. Das kaiserzeitliche Gräberfeld und die Villa von Halbturn, Burgenland: Naturräumliche Voraussetzungen, Prospektion und Vorbericht. Monographien zu Frühgeschichte und Mittelalterarchäologie 10, Wien, 13–46

Tejral, J.
1988 Zur Chronologie der frühen Völkerwanderungszeit im mittleren Donauraum, in: ArchA 72, 223–304

Toynbee, J.M.C.
1971 Death and Burial in the Roman World, Baltimore/London 1971

Ubl, H.-J. (Hg.)
1997 Katalog zur Schausammlung „Römerzeit“ des Museums Lauricaum – Enns. Bd. 2 – Katalog der Ausstellung. FiL 12, 2 = Sonderband I/2, Enns/Wien

Vágo, E./Bóna, I.
1976 Die Gräberfelder von Intercisa I. Der spätrömische Südostfriedhof, Budapest

Wahl, J.
1994 Zur Ansprache und Definition von Sonderbestattungen, in: M. Kokabi/J. Wahl (Hg.), Beiträge zur Archäozoologie und Prähistorischen Anthropologie. 8. Arbeitstreffen der Osteologen, Konstanz 1993, Stuttgart, 85–106

Wahl, J. und S.
1983 Zur Technik der Leichenverbrennung: Verbrennungsplätze aus ethnologischen Quellen, in: AKorrBl 13, 513–520
1984 Zur Technik der Leichenverbrennung: Vorbereitung der Leiche und Behandlung der Knochenreste anhand ethnologischer Quellen, in: AKorrBl 14, 443–451

Wewerka, B.
2000 Ein spätantikes Gräberfeld im Bereich der Burggartengasse in Mautern/Favianis, in: FÖ 39, 213–244
2004 Spätantike Gräber im Bereich der Burggartengasse in Mautern a. d. Donau – Ein Vorbericht, in: H. Friesinger/A. Stuppner (Hg.), Zentrum und Peripherie – Gesellschaftliche Phänomene in der Frühgeschichte. Materialien des 13. Internationalen Symposiums „Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im mittleren Donauraum“ Zwettl, 4.–8. Dezember 2000, Wien, 411–430

Zabehlicky, H.
1976 Die spätantiken und völkerwanderungszeitlichen Körpergräber aus dem norischen Teil Niederösterreichs, unpubl. Diss. Wien
1980 Zwiebelknopffibeln als Kennzeichen von Soldaten auf spätrömischen Denkmälern, Roman Frontier Studies 1979, BAR International Series 71(i), Oxford, 1099–1111

NIKOLAUS SCHINDEL
(Numismatische Kommission, ÖAW)

Überlegungen zu Münzen aus nachantiken Gräbern unter besonderer Berücksichtigung der ungarischen Landnahmezeit

Die ungarische Landnahme in Mitteleuropa und ihre Folgen vor allem für das Deutsche Reich einer kritischen Neubeurteilung zu unterziehen, ist Ziel des vom Römisch-Germanischen Zentralmuseum Mainz konzipierten und geleiteten Forschungsprojekts „Reiterkrieger und Burgenbauer – Die frühen Ungarn und das Deutsche Reich vom 9. bis zum 11. Jahrhundert“.[1] Für die Bearbeitung der Münzen wurde eine Kooperation mit der Numismatischen Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften sowie dem Institut für Numismatik und Geldgeschichte der Universität Wien ins Leben gerufen. Die Projektplanung sieht vor, dass die mittelalterlichen europäischen Münzen von Hubert Emmerig (Institut für Numismatik und Geldgeschichte, Wien) bearbeitet werden, während die Behandlung der islamischen Gepräge in der Verantwortung des Autors seitens der Akademie liegt; für die byzantinischen Münzen zeichnen Wolfgang Hahn (Institut für Numismatik und Geldgeschichte, Wien) sowie der Autor verantwortlich, während die antiken Ausgaben nur einer kursorischen Behandlung unterzogen werden. Obwohl die meisten der vom Autor zu bearbeitenden Münzen bereits in der Studie von László Kovács enthalten sind,[2] war doch eine neuerliche Materialaufnahme und photographische Dokumentation erforderlich, die der Autor im Rahmen mehrerer Reisen nach Ungarn und in die Slowakei in den Jahren 2009 und 2010 durchgeführt hat.

Während die Materialaufnahme zum jetzigen Zeitpunkt abgeschlossen ist, kann die Bestimmung und Ordnung sämtlicher Münzen noch nicht als endgültig gelten. Das betrifft vor allem die Münzstättenzuweisung und Datierung der Ausgaben des *regnum Italiae*.[3] Da aber hier das Phänomen von Münzfunden in Gräbern in allgemeiner Form betrachtet werden soll, sind derartige Feinheiten nicht von entscheidender Bedeutung, da sich an der Herkunft der Münzen und ihrer groben chronologischen Einordnung nichts Entscheidendes ändert.

In diesem kurzen Beitrag habe ich mich vor allem darum bemüht, in einer diachronen Betrachtungsweise nach Möglichkeit dem für einen Numismatiker ja doch ein wenig fremdartigen Thema unserer Tagung nahezukommen. Es versteht sich von selbst, dass für den Fragekomplex „Grabrituale und Jenseitsvorstellungen“ die Münze nur in sekundärer Verwendung als Quelle dienen kann: Nämlich dann, wenn sie in einem Grab gefunden wird. Zwar existieren in der römischen Kaiserzeit mit den ‚Konsekrationsprägungen‘ Ausgaben, die divinisierte Mitglieder der kaiserlichen Familie ehren.[4] Mögen diese Prägungen zwar am Rande auch als Quelle für die Jenseitsvorstellungen im Prinzipat dienen, so sind sie doch weit eher im Kontext kaiserlicher Propaganda zu sehen. Zudem sind sie zeitlich und hinsichtlich der Glaubensvorstellung, die sie reflektieren, doch zu weit vom Thema des vorliegenden Beitrages entfernt. Dasselbe gilt auch für die neuzeitlichen ‚Sterbemünzen‘.

Es ist aber von höchster Bedeutung, darauf hinzuweisen, dass Münzen auch dann, wenn sie in Gräbern gefunden werden, nur nach einer Prüfung des archäologischen Befundes als mögliche Quelle für Grabritual und Jenseitsvorstellungen herangezogen werden können. Hier ist zumal auf den gerade in methodischer Hinsicht höchst bedeutenden Aufsatz von Günther E. Thüry hinzuweisen.[5] Auch wenn sich Thüry auf den Charonsglauben in der griechisch-römischen Antike konzentriert, so sind seine Ausführungen auch für diesen Beitrag relevant, vor allem, weil er einer der wenigen Autoren ist, der allgemeine Überlegungen zum Thema

[1] Für einen Überblick http://web.rgzm.de/759.html (28.11.2011).
[2] Kovács 1989; für die islamischen Münzen Kovács 2008, 479–533.
[3] Hahn 1997, 116–124.
[4] Für einen allgemeinen Überblick vgl. Schulten 1979.
[5] Thüry 1999, 17–30.

„Münzen in Gräbern“ anstellt. Thüry betont völlig zu Recht, dass die Lage einer Münze in einem Grab von entscheidender Bedeutung für ihre Deutung ist, gerade mit dem Blickwinkel auf ihre Aussagekraft zu Jenseitsvorstellungen.[6] Für sein Thema – inwieweit Münzen in Gräbern der römischen Kaiserzeit das Fortbestehen des Charonsglaubens belegen – stellt Thüry fest, dass bei weitem nicht alle Münzen in Gräbern einen Zusammenhang mit Grab- und Jenseitsvorstellungen haben. Hier haben wir anzusetzen: Denn eine große Zahl der Münzen, die sich in Gräbern der ungarischen Landnahmezeit fanden, wurden tatsächlich gar nicht als Münzen im Sinne eines Zahlungsmittels verwendet und können daher nicht ohne weiteres für die Analyse von Jenseitsvorstellungen herangezogen werden.

Betrachten wir nun konkret diese Stücke aus der ungarischen Landnahmezeit und die vor allem methodischen Probleme, die sich bei ihrer Verwendung als Quelle für Grabrituale und Jenseitsvorstellungen ergeben. Zunächst sei ein grober Überblick über die Münzen geboten, die aus Grabkontexten stammen und deren Bestimmung und Deutung das vorrangige Ziel unseres Projekts darstellt. Prägungen ohne gesicherte Fundorte blieben unberücksichtigt.

Tab. 1

Prägegebiet	Stückzahl
Europa	196
Byzanz	75
Islam	73
Antike	65

Wenn wir von Münzen in Gräbern reden, so müssen wir naturgemäß auch die Frage behandeln, ob die Objekte, die wir heute selbstverständlich als Münzen ansehen, im Mittelalter auch als solche – nämlich als Zahlungsmittel[7] – gebraucht wurden, soweit eine Antwort auf diese Frage möglich ist.

Ein Indiz dafür, dass eine Münze nicht allein als Zahlungsmittel, sondern sekundär für Schmuckzwecke verwendet wurde, ist die Lochung. Nun kann sie natürlich prinzipiell vielfältigen Zwecken dienen, wobei wir nicht von Vornherein ausschließen können, dass eine gelochte Münze als Geldstück gebraucht wurde: Im osmanischen Schatzfund von Beçin etwa konnte aufgrund der auffälligen Verteilungsmuster bewiesen werden, dass die Lochung der Kontrolle der Guthaltigkeit der Münzen diente, dass man also die Münzen lochte, um sicherzustellen, dass sie keine zeitgenössischen Fälschungen (mit einer dünnen Silberfolie umhüllter Kupferkern, vgl. Abb. 7 mit Goldauflage) waren.[8] Dennoch ist das im vorliegenden Fall sicher nicht der Grund für die Lochung: Einerseits wären für diesen Zweck keine mehrfachen Durchbohrungen erforderlich, und andererseits zeigen die auf einander abgestimmten Positionen der Lochungen, dass sie Zwecken der Befestigung dienten – bei zu Prüfzwecken angebrachten Bohrungen wird klarerweise auf die Position kein Wert gelegt.

Wenden wir uns zunächst einmal den europäischen Geprägen aus landnahmezeitlichen Gräbern zu: Von insgesamt 196 Exemplaren, die beim momentanen, noch nicht endgültigen Bearbeitungsstand Aufnahme in den Katalog finden, lässt sich aufgrund der starken Fragmentierung bei 22 Exemplaren (11%) nicht mit Sicherheit feststellen, ob sie gelocht waren oder nicht. Von den 174 sicher in eine der beiden Kategorien – gelocht oder ungelocht – einordenbaren Münzen waren lediglich 15 Stück (9%) nicht gelocht, was bedeutet, dass 159 Stück bzw. mit 91% die überwiegende Mehrheit der europäischen Ausgaben gelocht war. Bei den 73 islamischen Ausgaben liegen die Dinge ähnlich: Nach Abzug von zehn unsicheren Exemplaren (13%), bei denen wiederum nicht mit der erforderlichen Sicherheit bestimmt werden konnte, ob die jeweilige Münzen gelocht war oder nicht, verbleiben 63 Exemplare, 55 (87%) mit und acht (13%) ohne Lochung.

Bei den gelochten Münzen ist nun aus numismatischer Sicht vor allem eine Frage interessant: Lassen sich bei den Richtungen der Lochungen klare Trends feststellen, die darauf schließen lassen, dass eine der beiden Münzseiten als Schauseite bevorzugt wurde? Damit würde sich eine zumindest praktische Unterscheidung

[6] Thüry 1999, 21.
[7] Zur Münzdefinition Göbl 1978, 29.
[8] Schindel/Pfeiffer-Taş 2010, 369–376.

zwischen Avers und Revers ergeben. Interessant ist das vor allem im Fall der islamischen Münzen, da hier die Unterscheidung zwischen Vorder- und Rückseite nicht auf den ersten Blick erkennbar ist, gerade im Fall der abbasidischen und samanidischen Gepräge, die im hier besprochenen Fundmaterial dominieren.

An den Beginn sei ein kurzer Blick auf die europäischen Münzen geworfen. Bei ihnen ist einerseits die Unterscheidung zwischen Avers und Revers für uns insofern problemlos, da eine Seite normalerweise den Herrscher nennt, die andere – die auch typologisch oft abgesetzt ist – die Münzstätte. Die Masse der Prägungen aus dem *regnum Italiae* ist zudem leicht schüsselförmig aufgewölbt, wobei die konvexe Seite stets der Avers, die konkave der Revers ist. Diese Form bringt es mit sich, dass den ungarischen Benutzern – auch wenn sie sozusagen ‚staatsrechtlich' keinen Wert auf eine Unterscheidung der beiden Münzseiten legten – durch die Physis der Münze eine Seite, nämlich der Avers, als Hauptseite nachgerade aufgezwungen wurde. Das spiegelt sich klar auch in der Richtung wieder, in der die Lochungen angebracht wurden: Sie wurden mit einem Stichel oder einem Nagel vorgenommen. Da bei deren Einhämmern in die Münze ein Teil des verdrängten Metalls aufgewölbt und nach außen gedrückt wurde, ist diese Seite weniger attraktiv und somit als Schauseite weniger geeignet. Wir können also grundsätzlich davon ausgehen, dass die Lochungsrichtung eine Präferenz wiedergibt, welche Seite dem Betrachter zugewendet sein sollte. Freilich gibt es allenthalben Fälle, in denen auf derselben Münze unterschiedliche Lochungsrichtungen zu beobachten sind (Abb. 1), doch sollten wir uns davon nicht abschrecken lassen, zumal dieses Phänomen relativ selten ist. Die Trends bei den europäischen Münzen gehen nun dahin, dass die Lochung vom Avers auf den Revers fast drei Mal so häufig vorkommt wie die umgekehrte Durchbohrung. Beide Richtungen auf derselben Münze finden sich sehr selten (*Tab. 2*). Bei den byzantinischen Münzen sind Lochungen seltener, die Richtung oft nicht erkennbar; hier ist in erster Linie die Frage der Position der Lochung von Wichtigkeit. Anders als bei den mittelalterlichen europäischen und den islamischen Münzen wird nämlich meist nur ein Loch angebracht, dieses dafür genau ausgerichtet, und zwar bei 12 h einer der beiden Seiten (Abb. 2, 7). Hier stehen nun sieben Münzen, bei denen die Lochung so angebracht ist, dass der Avers (meist mit der Darstellung von Christus) die Schauseite ist, drei Exemplaren gegenüber, bei denen das Loch auf 12 h am Revers angebracht ist.

Betrachten wir die Verteilungsmuster der Lochungsrichtungen bei den islamischen Münzen, wobei wir die Anzahl der Lochungen pro Münze – zwischen einem und vier Löchern kommen vor – außer Acht lassen wollen und nur die Stückzahlen gesamthaft berücksichtigen. Als Vergleich sind auch die Daten der europäischen Münzen angegeben, und zwar sowohl in absoluten Stückzahlen als auch in Prozent.

Tab. 2

Prägegebiet	Nur Av.→Rv.	Nur Rv.→Av	Av.→Rv und Rv.→Av	Unklar
Europa	74 – 51%	26 – 18%	5 – 3%	40 – 28%
Islam	14 – 26%	18 – 34%	5 – 9%	16 – 30%

Während also die europäischen Münzen – sei es aufgrund der Schüsselform, sei es aufgrund eines Verständnisses für ihre Beschriftung – sehr klare Trends der Bevorzugung einer Seite, und zwar des Averses, als Schauseite erkennen lassen, liegen die Dinge bei den islamischen Geprägen deutlich anders: Hier ist keine Vorliebe für eine der beiden Münzseiten erkennbar; die Dirhams wurden also mehr oder weniger willkürlich gelocht, ohne dass auf eine Ausrichtung Rücksicht genommen wurde. Auch wenn man im Detail die Verteilungsmuster der einzelnen Gräberfelder betrachtet, ergeben sich keine Aufschlüsse über lokale Präferenzen. Die islamischen Münzen wurden also genauso behandelt, wie es heute die Praxis von nicht des Arabischen Mächtigen ist – etwa im nichtspezialisierten Münzhandel, wo eine ähnlich willkürliche Ausrichtung der Münzseiten allenthalben beobachtet werden kann.

Ein weiteres Phänomen bei der Sekundärverwendung von Münzen ist die Klippung, also das kreisrunde Beschneiden zum Zweck der Gewinnung von Metall. Da nämlich die Münzen in den Gräbern nicht als Zahlungsmittel verwendet worden waren, war klarerweise auch ihr Gewicht insofern von untergeordneter Bedeutung, dass es nicht im Rahmen von normalerweise umlauffähigen Münzen liegen musste. Man konnte also problemlos Metall entnehmen; solange die Zierfunktion einer Gold- oder Silberscheibe gewahrt blieb, wurde die sekundäre Funktion dadurch nicht beeinflusst. Bei den islamischen Münzen sind Klippungen nicht selten; in einem extrem seltenen und bemerkenswerten Fall (Abb. 3) ist der weggeschnittene äußere Teil

eines Dirhams erhalten geblieben. Etwas anders liegen die Dinge mit einigen stark beschnittenen byzantinischen Nomismata: Klippungen sind bei byzantinischen Goldmünzen generell sehr selten; gerade in den ungarischen Gräbern kommen aber sehr stark beschnittene Exemplare vor, die oft nur 1,00–1,50 g wiegen. Mag dies auch nahe am Sollwert des alten Tremissis bzw. Drittelsolidus (1,50 g) liegen, so wird dies doch ein Zufall sein, da man von einem Münzumlauf nicht reden kann. Daher kann auch die Annahme, diese zugeschnittenen Goldstücke hätten als Teilstücke gedient, nicht zutreffen. Man kann aber hervorragend beobachten, worauf bei diesen Klippungen Wert gelegt wurde: Nämlich darauf, das Christusgesicht vollständig zu erhalten; die andere Seite, die meist zwei Kaiser zeigt, hatte keine Bedeutung, wie Abb. 4 beweist. Diese Präferenz ist durchgehend und passt gut mit den oben angestellten Beobachtungen zu den Lochungen zusammen, die ja auch darauf schließen ließen, dass die Seite mit der Christusdarstellung üblicherweise die Schauseite war. Freilich bleibt die genaue Funktion der Stücke unklar, da die meisten aus einem kleinen Schatzfund stammen;[9] immerhin wird man wohl davon ausgehen können, dass die Präferenz des Christusgesichtes in einem wohl noch nicht christianisierten Umfeld magische Gründe hatte.

Einen seltenen Extremfall – Kovács bildet sechs Exemplare ab[10] – der sekundären Verwendung von Münzen stellen Stücke wie Abb. 5 dar: Hier wurde eine bereits viermal gelochte Münze dermaßen flachgehämmert, dass von den Legenden keinerlei Reste übrigblieben. Die Bestimmung kann nur anhand der Schrötlinsgform erfolgen. Genaue archäologische Angaben über die Fundlage dieses Stücks existieren nicht.[11] Zwei bestimmbare islamische Münzen stammen aus demselben Gräberfeld[12] und würden eine Ansprache als Dirham nahelegen, doch passt das niedrige Gewicht von nur 0,86 g nicht recht dazu, da ein Dirham im 9./10. Jh. ein Sollgewicht von 2,97 g hat – mithin mehr als das Dreifache von Nr. 5. Im Fall dieses Stücks ging es den Benutzern anscheinend allein darum, ein Objekt aus Silber ins Grab legen zu können. Die Legenden, die das Stück als Münze identifizierbar machten, wurden dabei vielleicht sogar als störend angesehen und durch das Flachhämmern entfernt. Alternativ kann man sich auch vorstellen, dass die Silberscheibe nach Möglichkeit verbreitert werden sollte. Auf jeden Fall hat die Behämmerung keine tiefere politische Bedeutung, da wir nicht sicher sein können, dass hier eine islamische Münze verwendet wurde; die meisten bei Kovács abgebildeten flachgehämmerten Stücke waren ursprünglich römische Ausgaben. Außergewöhnlich ist an diesem Phänomen, dass man der Münze für die Sekundärverwendung sozusagen ihre Münzlichkeit entzog.

Betrachten wir nun einige genauer dokumentierte Fundstellen, um den konkreten archäologischen Kontext einiger Münzensembles in den Gräbern zu verstehen. Die unten stehende Tabelle schlüsselt die nach Kovács 1989 belegten Fundumstände der Münzen auf, wobei die verschiedenen Kategorien von Münzen – Europa, Islam, Byzanz und Antike – jeweils mit ihren Anfangsbuchstaben angeführt sind, um etwaige Trends bei der Verwendung bestimmter Arten von Münzen erkennen zu können.

Tab. 3

Fundumstände	Vorkommen
Im Mund	15 (9x E, 3x A, 1x B, 1x I, 1x ?)
Unter/bei dem Schädel	11 (5x A, 2x B, 2x E, 1x I, 1x ?)
Als Halsgehänge	6 (3x E, 2x A, 1x B)
Beim Hals	10 (5x E, 3x B, 2x A)
In der Hand	5 (5x A)
Auf der Brust	19 (6x E, 4x A, 4x I, 2x 3, 2x ?)
Becken und Schenkel	7 (4x E, 3x A)
An Gewand oder Gerätschaften	3 (1x I am Schwert, 1x am Gewand, 1x E am Gewand)
Beim Pferd	4 (4x E)
Gemischt	4 (2x E, 2x I)

[9] Kovács 1989, 72.
[10] Kovács 1989, Nr. 45, 46, 48, 51, 118 (= unten Abb. 5), 1056.
[11] Kovács 1989, 33, Nr. 118.
[12] Kovács 1989, 33, Nr. 116f.

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass bei der überwiegenden Mehrheit der Gräber keine konkreten Angaben, wo die Münzen gefunden wurden, verfügbar waren.

Überraschend häufig sind Funde von Münzen im Mund; dies ist die Beigabensitte, die der des antiken Charonsobolos entspricht. Anzumerken ist freilich, dass die Sitte der Münzbeigabe im Mund weit verbreitet ist, und zwar räumlich und zeitlich weit über den antiken Kulturraum hinaus, in dem man die Charonsvorstellung zu erwarten hat: Im sasanidischen Iran etwa wurde auch ein Skelett mit einer Münze des Königs Ohrmazd IV. (578–590) im Mund gefunden.[13] Im ungarischen Material überwiegt die Verwendung von mittelalterlichen Silbermünzen, mithin Edelmetallausgaben; dass freilich nicht der Wert- oder gar Geldcharakter entscheidend war, beweisen die antiken Münzen, denen man sicher keine Kursfähigkeit zuweisen kann. Von einer einzigen Ausnahme abgesehen wurde stets nur eine einzige Münze beigegeben, was zeigt, dass nicht ein bestimmter Geldwert, sondern die Beigabe einer Münze an sich wichtig war. Ohne Sicherheit über den tieferen Hintergrund dieser Beigabesitte gewinnen zu können,[14] wird man nicht fehlgehen, in der Münzbeigabe im Mund ein religiös-rituelles Element zu sehen, das sicher noch einer eingehenderen Behandlung – etwa durch Religionswissenschaftler oder Anthropologen – bedarf, gerade auch in diachroner Betrachtungsweise.

Bei den elf Münzen, die unter oder sehr nahe beim Schädel gefunden wurden, liegt der Gedanke nahe, dass es sich zumindest in vielen Fällen um dieselbe Sitte der Beigabe im Mund gehandelt haben wird; hier dominieren antike Münzen, deren bedeutende Rolle wir auch weiterhin beobachten werden.

In einem Grab wurde eine mittelalterliche Münze in der Nähe des Kiefers gefunden, eine zweite auf der Brust.[15] Hier erschließt sich die Verwendung nicht auf den ersten Blick, und es mögen zwei unterschiedliche Motive zusammenfließen, nämlich einerseits die Beigabe im Mund als ‚Charonsgeld', andererseits aber auch eine Verwendung als Anhänger. Festzuhalten ist dabei, dass beide Stücke doppelt gelocht sind, dass also auch die im Mund hinterlegte Münze bereits als Schmuckstück verwendet worden war und nicht durchgehend ihren Geldcharakter beibehalten hatte.

Hin und wieder werden Münzen in der Hand gefunden, wobei hier eine ganz klare Vorliebe für antike Münzen besteht.[16] Auch in diesem Fall wird man annehmen können, dass die Münzen nicht als Schmuckstück, sondern als Zahlungsmittel – es drängt sich trotz der räumlichen und zeitlichen Distanz der Vergleich mit dem Charonsobolos auf – verstanden und beigegeben wurden.

Nach dem Fundort beim Schädel kommen Münzen am zweithäufigsten in der Halsgegend oder auf der Brust vor, wobei sich in einigen Fällen eine gesicherte Verwendung als Anhänger festmachen ließ, nämlich dann, wenn gelochte Münzen an einem noch erhaltenen Metalldraht befestigt waren.[17] Was die bevorzugten Münzsorten betrifft, so liegen die Dinge überraschend ähnlich wie bei den Münzbeigaben in den Mund: Stehen dort (unter Einrechnung der Funde beim Schädel) elf europäische acht antiken Münzen gegenüber, so liegen die Verhältnisse bei den Funden vom Hals und von der Brust genau gleich – 11 zu 8. Man muss freilich bedenken, dass europäische Münzen dreimal so häufig wie antike sind (*Tab. 1*); tatsächlich bedeutet dies, dass man verstärkt antike Münzen verwendete. Dabei handelt es sich oft um Kupfermünzen oder um Silbersudausgaben, bei denen wir davon ausgehen können, dass die Silberauflage etwa 750 Jahre nach ihrer Herstellung bereits verschwunden war. Überhaupt scheint mir kein Zweifel daran zu bestehen, dass die antiken Münzen keinesfalls noch im Münzumlauf waren – einen solchen gab es ja im landnahmezeitlichen Ungarn gar nicht –, sondern Lesefunde aus antiken Siedlungen. Die Zusammensetzung ähnelt der des übrigen Spektrums, das archäologische Grabungen in Pannonien ergeben; die Münzsorten – Inflationsantoniniane der Zeit ab 260, reduzierte Folles der constantinischen Zeit und Centenionales –, die heute am zahlreichsten sind, wurden offensichtlich auch im 10. Jahrhundert am häufigsten gefunden und einer sekundären Verwendung zugeführt. Die Münzen sind teilweise extrem schlecht erhalten (Abb. 6), wurden aber dennoch gelocht und somit als eine Art von Schmuckstück verwendet.

[13] Bivar 1970, 156–158.
[14] Fodor 1998, 49–53.
[15] Kovács 1989 , 22.
[16] Kovács 1989, 18, 89.
[17] Z.B. Kovács 1989, 30.

Gänzlich anders als bei diesen beiden Gruppen liegen die Verhältnisse bei den Münzfunden in der Nähe des Pferdeschädels oder an Gewand oder Schwert. Eine Gruppe von acht jeweils doppelt gelochten europäischen Münzen etwa wurde zwar in einem Männergrab gefunden, doch lagen die Münzen um den Schädel des beigegebenen Pferdes herum verstreut und wurden somit sicher nicht als Zahlungsmittel verwendet, sondern als Behang am Zaumzeug und damit letztlich als Schmuckelement.[18] In diesem Reitergrab wurden auch silberne Schmuck- und Trachtelemente gefunden; die Verwendung der Münzen, die ja schließlich in riesigen Mengen an die ungarischen Streifscharen geflossen waren,[19] als Pferdeschmuck lässt sich als Selbstdarstellung einer an diesem Geldstrom beteiligten Kriegerelite verstehen, doch hat dies keinerlei Aussagekraft für unser Verständnis des ungarisch-landnahmezeitlichen Grabrituals über die Bezeugung der Beigabe von Pferd und Edelmetall an sich. Eine der oben genannten flachgehämmerten Münzen[20] (vgl. Abb. 5) wurde als Schmuck auf einer Schwertscheide angebracht; hier also wurde allein das Edelmetall Silber zu Zwecken der Verzierung verwendet, der Münzcharakter trat dabei völlig in den Hintergrund. Zu betonen ist, dass hier lediglich islamische und europäische Münzen – also durchwegs guthaltige Silberprägungen – verwendet wurden, und dies oft in großen Stückzahlen: Am Gewand waren jeweils 9 Dirhams bzw. Denare angenäht, als Schmuck des Pferdegeschirrs wurden 8, 16, 20 und 29 mittelalterliche Ausgaben verwendet. Die vier bisher behandelten Gräber enthielten also mehr Münzen als sich für die anderen Verwendungen zusammenzählen lassen, wenn man eine Partie von zwölf europäischen Münzen auf der Brust – die eher an auf das Gewand aufgenähten Münzschmuck denken lässt – abrechnet.[21] Was auf jeden Fall klar wird, ist der Umstand, dass sich unterschiedliche Verwendungszwecke der Münzen in Gräbern feststellen lassen, und dass je nach Zweck auch die Art der Münze variiert: Für Schmuckzwecke benutzte man klarerweise in erster Linie Silbermünzen, als ‚Charonsobolos' hingegen verstärkt antike Münzen aus unedlem Metall, die zwar als Geldstück, aber schwerlich als Werteinheit gedient haben können. Interessant ist es auch festzuhalten, dass in keinem Grab verschiedene Münzsorten – antike, europäische, islamische Ausgaben – mit einander vermischt vorkommen.

Wenn wir nun die Münzfunde in Gräbern nicht nur isoliert im Kontext der ungarischen Landnahme betrachten, sondern historische Parallelen dazu ziehen wollen, so liegt es auf der Hand, sich zunächst einmal den Funden aus der Awarenzeit zuzuwenden. Natürlich bestehen in vielerlei Hinsicht gravierende Unterschiede zwischen diesem Steppenvolk und den Ungarn: Letztere tauchen erst nahezu ein Jahrhundert (ab ca. 896) nach der Zerschlagung der awarischen Macht durch die Feldzüge Karls des Großen (791–803) in der Ungarischen Tiefebene auf. Wenn wir uns auf die Münzen konzentrieren, so ist die zeitliche Lücke noch größer, da die spätesten byzantinischen Originalgepräge, die sich in awarischen Gräbern finden, aus der Regierungszeit des Kaisers Constantinus IV. (668–685) stammen.[22] Bemerkenswert ist, dass eine ganze Reihe von in den Gräbern gefundenen Münzen gar keine offiziellen byzantinische Ausgaben, sondern lokale Nachprägungen sind. Ein vergleichbares Phänomen gibt es bei den Münzen aus Gräbern der ungarischen Landnahmezeit auch: eine recht große Zahl barbarisierter byzantinischer Nomismata, die unter einer dünnen Goldfolie einen Kupferkern zeigen (Abb. 7). Diese Stücke sind sehr häufig gelocht, womit ihre Schlechthaltigkeit klar erwiesen wurde; wenn sie dennoch in Gräber gelangten, so deswegen, weil man sie als Schmuckstücke oder eine Art Ehrenzeichen betrachtete, und keinesfalls als einen Wertmaßstab in Edelmetall. Es kommen auch einige Beischläge zu samanidischen Geprägen vor (Abb. 8 aus dem Schatzfund von Máramaros/Huszt),[23] doch stammen diese ohne Zweifel aus dem Bereich der Wolgabulgaren und vielleicht der Khazaren, aber sicher nicht aus dem pannonischen Raum.[24]

Für islamische Münzen aus Mitteleuropa ist die Fundlage – soweit wir sie anhand des unterschiedlichen Bearbeitungsstandes in dieser kursorischen Durchsicht des Materials fassen können – durchaus inhomogen: So sind etwa auf dem Gebiet des heutigen Slowenien lediglich zwei Dirhams aus der Zeit des Abbasidenkali-

[18] Kovács 1989, 17f.
[19] Kovács 1989, 103f.
[20] Kovács 1989, 21.
[21] Kovács 1989, 74.
[22] Somogyi 1997.
[23] Fomin/Kovács 1987.
[24] Rispling 2005, 172–220.

fen Harun al-Rashid (786–809) bekannt geworden.[25] Auch an byzantinischen Münzen ist diese Gegend alles andere als fundreich – für das 9. und 10. Jahrhundert sind insgesamt gerade einmal zehn Gepräge, allesamt aus Kupfer, aufgelistet;[26] aussagekräftige Funddaten gibt es hierzu nicht.

Für die protobulgarische Periode vermochte ich zumindest bei einer kursorischen Durchsicht keine Informationen zu finden, doch sind in einer Nekropole in Odartsi mehrere Münzen als Grabfunde aufgelistet. Die Parallelen zum ungarischen Material sind verblüffend: Auch hier finden sich neben byzantinischen Silbermünzen, nämlich vorwiegend Miliaresia, auch antike Kleinkupfermünzen, die also eine ähnliche Funktion wie in den ungarischen Gräbern der ungarischen Landnahmezeit erfüllt haben könnten. Alle Silberprägungen sind doppelt gelocht, dies ist eine weitere Parallele. Das früheste Stück stammt von Leo VI. (886–912), doch beweist der Umstand, dass im selben Grab auch zwei Ausgaben von Basileios II. und Konstantinos VIII. (976–1025) gefunden wurden, eindeutig, dass es erst erheblich später in die Erde gelangte. Die spätesten Ausgaben stammen von Konstantinos IX. Monomachos (1042–1055), mithin mehr als ein halbes Jahrhundert später als der *terminus post quem* des ungarischen Materials.[27] Interessant ist der Vergleich mit den Fundmünzen von der Höhensiedlung bei Odartsi: Hier begegnen neben zwei Solidi ausschließlich Kupfermünzen, wie man es von einem Fundplatz der frühbyzantinischen Epoche am Balkan erwarten würde; die späteste Ausgabe stammt von Kaiser Phokas (602–610), danach reißt die Belegreihe ab.[28] Diese kursorische und vorläufige Behandlung von Münzen aus Gräbern der ungarischen Landnahmezeit zeigt nun zum einen, wie unterschiedlich im Detail die Bedeutung einer Münze in einem Grab sein kann. Nur dann, wenn der archäologische Kontext zweifelsfrei bekannt ist, kann die Funktion – Zahlungsmittel, Wertmesser, Schmuckelement – mit einiger Hoffnung auf Erfolg bestimmt werden. Zum anderen aber kommen Münzbeigaben in Gräbern häufig vor, und zwar über die Grenzen einzelner Kulturen hinaus. Was im Genauen die Beigabe einer Münze im Mund eines Verstorbenen im Rom des 2. Jhs. im Gegensatz zum Ungarn des 10. Jhs. für die jeweiligen ‚Jenseitsvorstellungen' bedeutet, wird erst weitere Forschung klären können. Es zeigt sich aber einmal mehr, welchen Wert eine diachrone Herangehensweise an grundsätzlich gleichartige numismatische Phänomene haben kann.

ABBILDUNGSNACHWEIS

Abb. 1 Regnum Italiae, Lothar II. (946–950), Denar, Mailand, dreimal gelocht.
Abb. 2 Byzanz, Nikephoros II. (963–969) und Basileios II. (976–1025), Nomisma, Constantinopolis, gelocht am Avers bei 12 h.
Abb. 3 Samaniden, 10. Jhdt., Dirham, äußerer Ring einer beschnittenen Münze.
Abb. 4 Byzanz, 10. Jhdt., Nomisma, Constantinopolis, stark beschnitten.
Abb. 5 Flachgehämmerte, unbestimmbare Silbermünze, viermal gelocht.
Abb. 6 Antike, unbestimmbare Bronzemünze, gelocht am Avers bei 9 h.
Abb. 7 Beischlag zu einem byzantinischen Nomisma des 10. Jhdts., subärat, gelocht am Avers bei 12 h.
Abb. 8 Wolgabulgaren (?), Beischlag zu einem samanidischen Dirham des Nasr b. Ahmad, Münzstättenangabe Samarkand, aus dem Schatzfund von Máramaros/Huszt.

LITERATUR

Bivar, A.D.H.
1970 The Sasanian coin from Qūmis, in: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 156–158

Dontcheva-Petkova, L.
Odartsi. Eleventh Century Cemeteries (englische Zusammenfassung unter http://www.naim.bg/issuesFiles/Odartsi.pdf)

Fodor, I.
1998 Le monde religieuse et l'art, in: La Hongrie de l'an Mil. Naissance d'une nation européenne, Caen, 49–53

[25] Kos 1986, 231; Kos 1988, 511.
[26] Kos 1986, 228.
[27] Dontcheva-Petkova (englische Zusammenfassung unter http://www.naim.bg/issuesFiles/Odartsi.pdf, letzter Zugriff. 17.12.2011).
[28] Torbatov, 196, Tab. 10; englische Zusammenfassung 244f.

Fomin, A.V./Kovács, L.
1987 The Tenth Century Máramaros County (“Huszt”) Dirham Hoard, Budapest

Göbl, R.
1978 Antike Numismatik 1, München

Hahn, W.
1997 König Arnulf und das Regnum Italiae (888–896). Eine numismatische Spurensuche, in: Mitteilungen der Österrreichischen Numismatischen Gesellschaft 37/6, 116–124

Kos, P.
1986 The monetary circulation in the southeastern alpine region ca. 300 B. C. – A. D. 1000 / Denarni obtok na prostoru jugovzhodnih alp 300 pr. n. š. – 1000, Laibach
1988 Die Fundmünzen der römischen Zeit in Slowenien. Teil I, Berlin

Kovács, L.
1989 Münzen aus der ungarischen Landnahmezeit. Archäologische Untersuchung der arabischen, byzantinischen, westeuropäischen und römischen Münzen aus dem Karpatenbecken des 10. Jahrhunderts (Fontes Archaeologici Hungariae) Budapest 1989
2008 Muslimische Münzen im Karpatenbecken des 10. Jahrhunderts, in: Antaeus 29/30, 479–533

Rispling, G.
2005 Osteuropäische Nachahmungen islamischer Münzen, in: T. Mayer, Sylloge der Münzen des Kaukasus und Osteuropas im Orientalischen Münzkabinett Jena, Wiesbaden, 172–220

Schindel, N./Pfeiffer-Taş, Ş.
2010 Numismatischer Teil, in: R.H. Ünal/F. Krinzinger/M. Alram/Ş. Pfeiffer-Taş (Hg.), Der Münzschatz von Beçin 1, Wien, 369–376

Schulten, P.N.
1979 Die Typologie der römischen Konsekrationsprägungen, Frankfurt/Main

Somogyi, P.
1997 Byzantinische Fundmünzen der Awarenzeit (Monographien zur Frühgeschichte und Mittelalterarchäologie 5) Innsbruck

Thüry, G.E.
1999 Charon und die Funktion der Münzen in römischen Gräbern der Kaiserzeit, in: S. Frey-Kupper/O.F. Dubuis/G. Perret (Hg.), Trouvailles monétaires de tombes. Actes du deuxième colloque international du Groupe suisse pour l’étude des trouvailles monétaires (Neuchâtel, 3.–4. mars 1995) / Fundmünzen aus Gräbern. Sitzungsbericht des zweiten internationalen Kolloquiums der Schweizerischen Arbeitsgemeinschaft für Fundmünzen (Neuenburg, 3.–4. März 1995) (Études de numismatique et d’histoire monétaire 2) Lausanne , 17–30

Torbatov, S.B.
2002 Monetnata cirkulacija v gradišteto kraj Odărci 310 g. pr. Chr. – 610 g. sl. Chr., Veliki Tarnovo

Autoren

Petra AIGNER, Mag. MAS
Institut für Kulturgeschichte der Antike — Monumenta Antiqua, Griechische Oikumene, ÖAW
Petra.Aigner@oeaw.ac.at

Julia BUDKA, Dr.
Institut für Orientalische und Europäische Archäologie — Ägypten & Levante, ÖAW
Julia.Budka@oeaw.ac.at

Gerhard DOBESCH, em.o.Univ.-Prof. Dr.
Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik, Universität Wien, w. Mitglied der ÖAW
Gerhard.Dobesch@oeaw.ac.at

Kaja HARTER-UIBOPUU, Priv.-Doz. Mag. Dr.
Institut für Kulturgeschichte der Antike — Documenta Antiqua, Antike Rechtsgeschichte, ÖAW
Kaja.Harter@oeaw.ac.at

Christine NEUGEBAUER-MARESCH, Univ.-Doz. Dr.
Institut für Orientalische und Europäische Archäologie — Quartärarchäologie, ÖAW
Christine.Neugebauer-Maresch@oeaw.ac.at

Agnes NORDMEYER, Mag.
c/o Institut für Kulturgeschichte der Antike — Monumenta Antiqua, Griechische Oikumene, ÖAW
Agnes.Nordmeyer@assoc.oeaw.ac.at

Nikolaus SCHINDEL, Priv.-Doz. Dr.
Institut für Kulturgeschichte der Antike — Documenta Antiqua, Numismatik, ÖAW
Nikolaus.Schindel@oeaw.ac.at

Eva STEIGBERGER, Dr.
Institut für Kulturgeschichte der Antike — Monumenta Antiqua, Römische Provinzen, ÖAW
Eva.Steigberger@oeaw.ac.at

Elisabeth TRINKL, Priv.-Doz. Mag. Dr.
c/o Institut für Kulturgeschichte der Antike — Monumenta Antiqua, Griechische Oikumene, ÖAW
Elisabeth.Trinkl@assoc.oeaw.ac.at

Gerhard THÜR, em.o.Univ.-Prof. Dr. DDr.h.c.
Institut für Kulturgeschichte der Antike — Documenta Antiqua, Antike Rechtsgeschichte, ÖAW
Gerhard.Thuer@oeaw.ac.at

Karin WIEDERGUT, Mag.
Institut für Kulturgeschichte der Antike — Documenta Antiqua, Antike Rechtsgeschichte, ÖAW
Karin.Wiedergut@oeaw.ac.at

Michaela ZAVADIL, Mag. Dr.
Institut für Orientalische und Europäische Archäologie — Ägäis & Anatolien, ÖAW
Michaela.Zavadil@oeaw.ac.at

Victoria ZIMMERL-PANAGL, Dr.
Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum — FB Altertumswissenschaften, Latinistik, Universität Salzburg
Victoria.Zimmerl-Panagl@sbg.ac.at



Abb. 1: Krems-Wachtberg: 27.000 Jahre alte Doppelbestattung von Neugeborenen bei der Ausgrabung (Foto Prähistorische Kommission ÖAW 2005)



Abb 2: Krems-Wachtberg: 27.000 Jahre alte Einzelbestattung eines Säuglings, im Museum fertig freipräparierte Blockbergung (Foto Naturhistorisches Museum, Anthropologische Abteilung 2006)

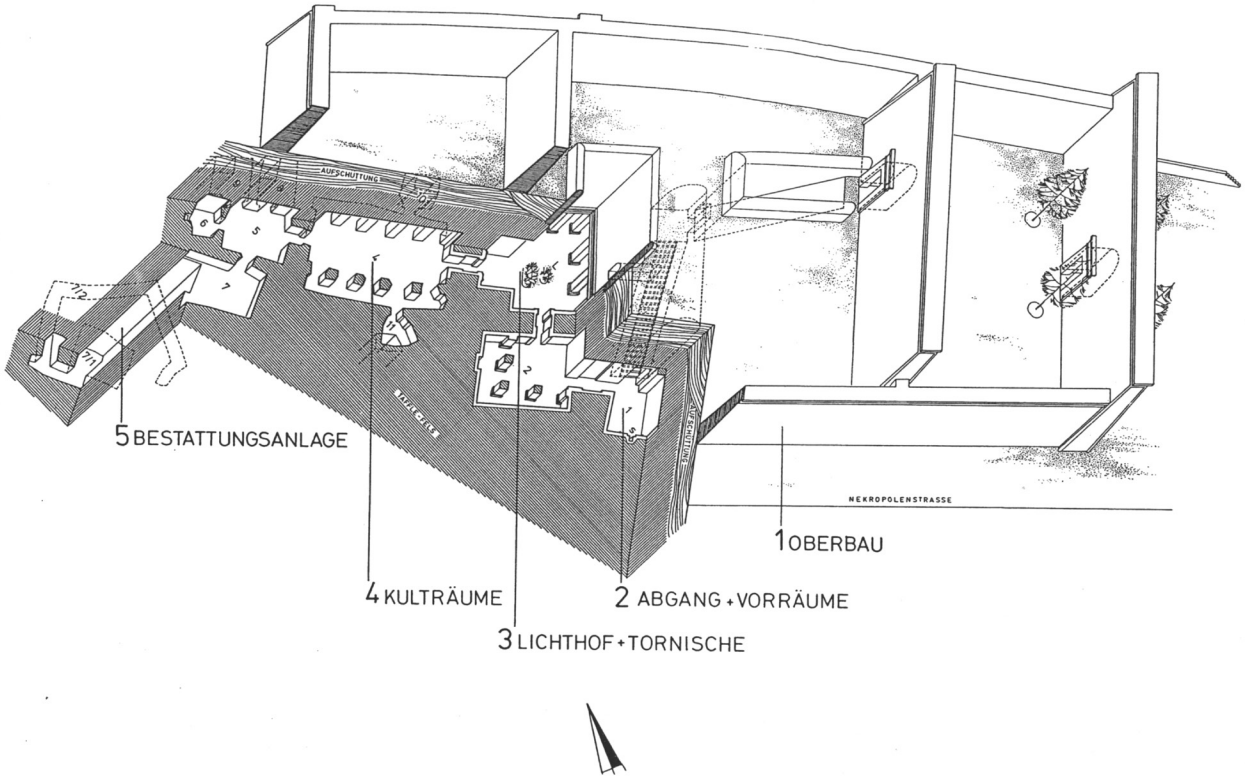


Abb. 1: Isometrischer Schnitt durch das Grab des Anch-Hor, TT 414 (aus: Eigner, 1984, Abb. 113).

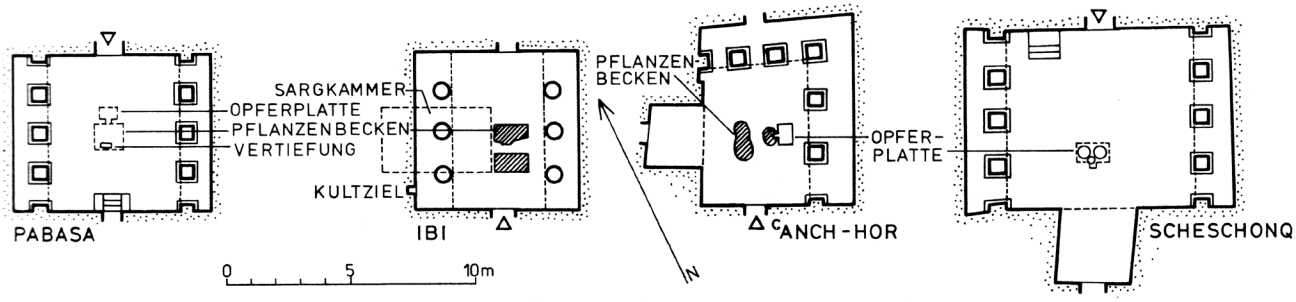


Abb. 2: Plan des Lichthofs von TT 414 im Vergleich zu anderen Spätzeitgräbern. Pflanzenbeete und Kultstellen sind gekennzeichnet (aus: Eigner, 1984, Abb. 93).

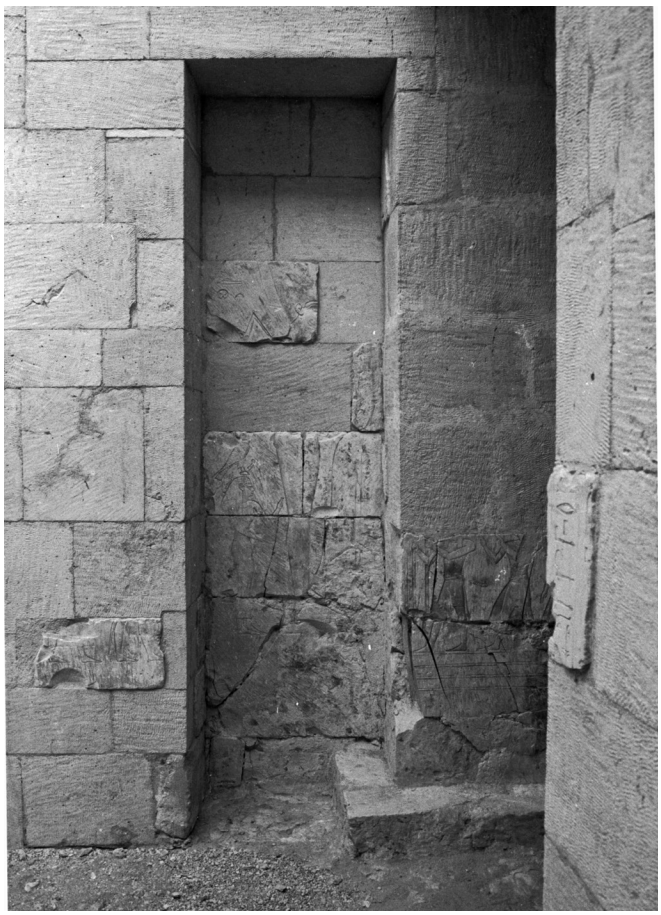


Abb. 3: Die Osirisnische im Lichthof von TT 414.



Abb. 4: Das *in situ* Ensemble von Opferplatten im Lichthof von TT 414.

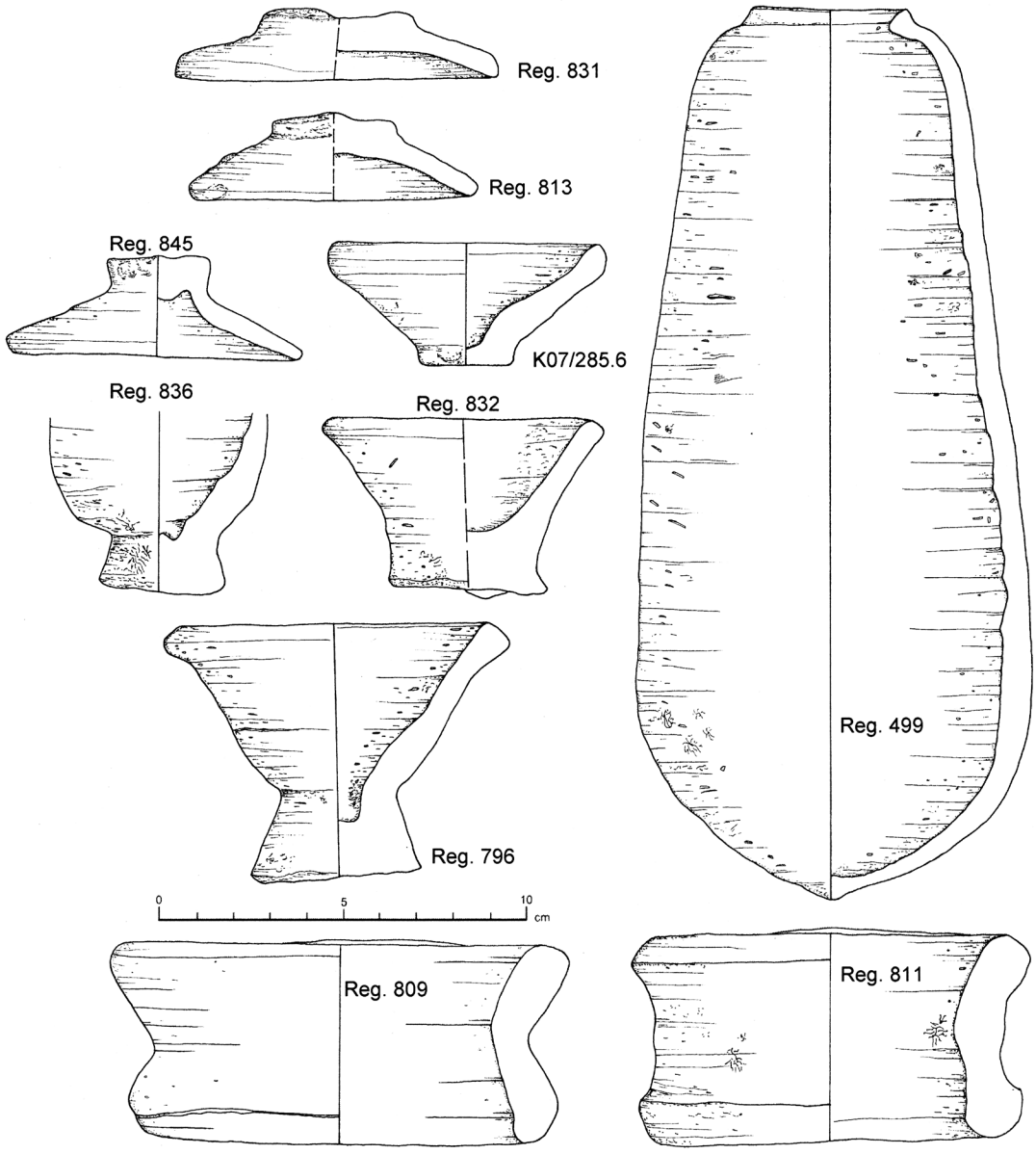


Abb. 5: Auswahl an Keramikformen aus dem Lichthof von TT 414 (4./3. Jh. v. Chr.).



1



2a



2b



2c

Abb. 1: Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 1969.
© Kunsthistorisches Museum Wien
Abb. 2a, 2b, 2c: Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 3748.
© Kunsthistorisches Museum Wien



3



4a



4b



4c

Abb. 3: Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 1873.
© Kunsthistorisches Museum Wien
Abb. 4a, 4b, 4c: Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 3746.
© Kunsthistorisches Museum Wien



5a



5b



6

Abb. 5a, 5b: Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 1970.
© Kunsthistorisches Museum Wien
Abb. 6: Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 3746; Röntgenaufnahme.
© Akademie der Bildenden Künste Wien



7a

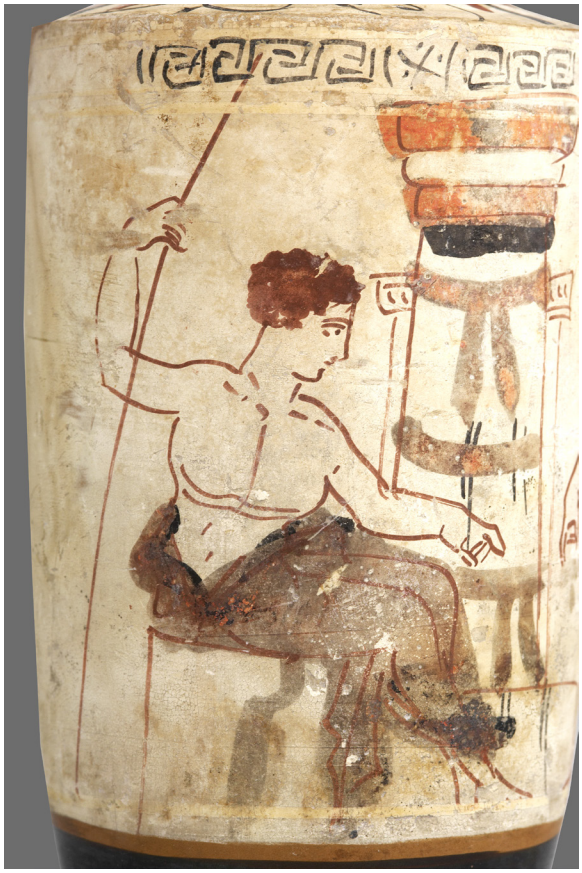


7b



8

Abb. 7a, 7b: Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 146.
© Kunsthistorisches Museum Wien
Abb. 8: Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 144.
Otto Benndorf, Griechische und sicilische Vasenbilder (Berlin 1868–1883) Taf. 14.



9a



9b

Abb. 9a, 9b: Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 3747.
© Kunsthistorisches Museum Wien



10



11

Abb. 10: Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 3744.
© Kunsthistorisches Museum Wien
Abb. 11: Attisch weißgrundige Lekythos. Wien, Kunsthistorisches Museum ANSA IV 3743;
Zeichnung B. Vak und E. Trinkl



Abb. 1 Weihrelief aus Athen (Nationalmuseum Athen Inv. 4802) um 450 v.Chr.

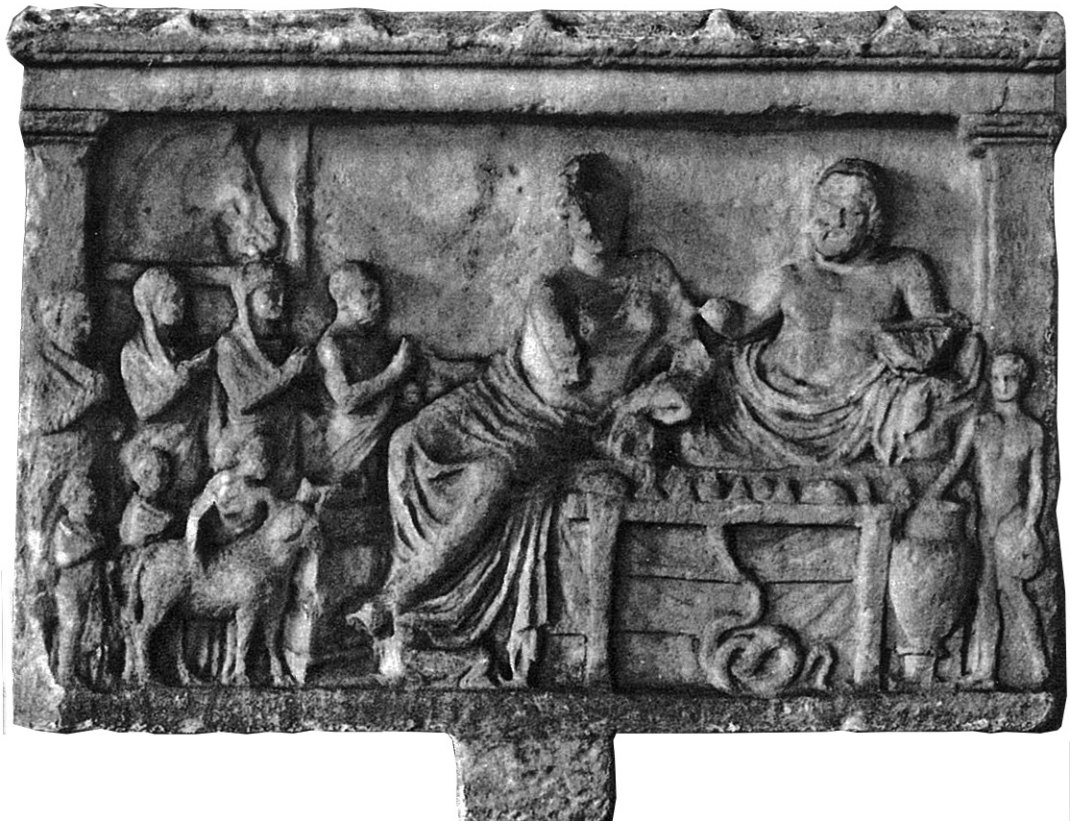


Abb. 2 Weihrelief aus Athen (Ny Carlsberg Glyptothek Inv. 1594) um 310 v.Chr.



Abb. 3 Grabstele des Pyrrhias und der Thettale aus Marousi (Nationalmuseum Athen Inv. 997) 340/30 v.Chr.



Abb. 4 Stockwerkstele aus Aksakal (Arch. Museum Istanbul Inv. 5763) um 500 v.Chr.



Abb. 5 Grabstele aus Hayallı (Arch. Museum Manisa Inv. 6225) 355–325 v.Chr.



Abb. 6 Felsgrab ‘81’ in Myra. Reliefs der Vorkammer; 420/10 v.Chr.



Abb. 7 Sarkophag des Dereimis und Aischylos aus Trysa (Kunsthistorisches Museum Wien)
380/70 v.Chr.



Abb. 8 Bankettszene am Cellafries des Nereidenmonuments von Xanthos (British Museum Inv. 898. 899)
380–360 v.Chr.



Abb. 9 Bankettszene am Cellafries des Nereidenmonuments von Xanthos. Gelagerter Grabherr. (British Museum Inv. 903) 380– 360 v.Chr.

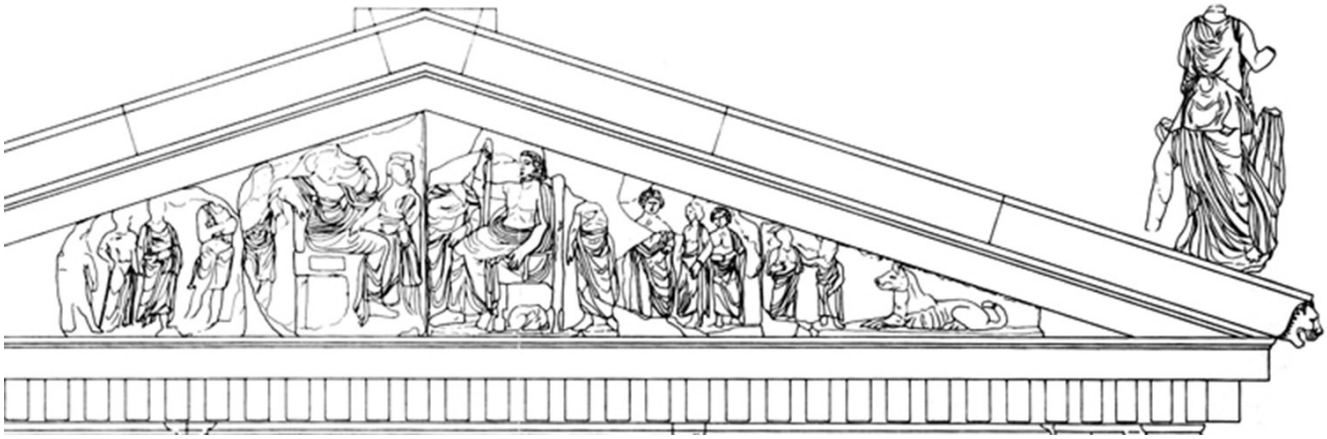


Abb. 10 Familiengruppe im Giebel des Nereidenmonuments von Xanthos. Zeichnung.



Abb. 1: spätantikes Urnengrab in Steinkiste mit fünf Brandbestattungen aus Unterradlberg, NÖ, Grab 3293 (Foto: Bundesdenkmalamt).



Abb. 2: spätantikes Urnengrab aus Saladorf, NÖ, Grab Nr. 1774 (Foto: Bundesdenkmalamt).



1. Regnum Italiae, Lothar II. (946–950), Denar, Mailand, dreimal gelocht.



2. Byzanz, Nikephoros II. (963–969) und Basileios II. (976–1025), Nomisma, Constantinopolis, gelocht am Avers bei 12 h.



3. Samaniden, 10. Jhdt., Dirham, äußerer Ring einer beschnittenen Münze.



4. Byzanz, 10. Jhdt., Nomisma, Constantinopolis, stark beschnitten.



5. Flachgehämmerte, unbestimmbare Silbermünze, viermal gelocht.



6. Antike, unbestimmbare Bronzemünze, gelocht am Avers bei 9 h.



7. Beischlag zu einem byzantinischen Nomisma des 10. Jhdts., subärat, gelocht am Avers bei 12 h.



8. Wolgabulgaren (?), Beischlag zu einem samanidischen Dirham des Nasr b. Ahmad, Münzstättenangabe Samarkand, aus dem Schatzfund von Máramaros/Huszt.