

NATURAE DEUS HUMANAЕ MORTALIS.
ZUR SOZIALEN KONSTRUKTION DES TODES
IN RÖMISCHER ZEIT

Von BURKHARD GLADIGOW

1. Den einfachsten Formen, in denen sich die verschiedenen Kulturen ein Weiterexistieren ihrer Toten dachten¹, ist transkulturell gemeinsam, daß die Modalitäten des Weiterexistierens allgemein durch die sozialen Rahmenbedingungen charakterisiert sind, insbesondere aber durch die soziale und emotionale Situation der Hinterbliebenen. Ein wesentlicher Teil der auf Bestattung und Grab bezogenen Riten zielt darauf, Kohäsion und Solidarität der Familie, Gruppe oder Gesellschaft auch über die Bruchstelle Tod hinaus aufrechtzuerhalten. Vor allem die Riten um die Bestattung sind darauf gerichtet, die Solidarität der Hinterbliebenen untereinander² zu sichern; der Tod eines Mitgliedes ruft in einer Gruppe so etwas wie eine 'Systemkrise' hervor, die Neustrukturierung und Soli-

¹ Vgl. J. G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*. 3 Bde. London 1913—1924; K. Th. Preuß, *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker*. Tübingen 1930; F. Heiler, *Unsterblichkeitsglaube und Jenseits Hoffnung in der Geschichte der Religionen*. München – Basel 1950; M. Carrouges u. a., *L'Enfer*. Paris 1950; C. N. Edsman, *The Body and Eternal Life*, Stockholm 1946; I. Paulson, *Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern* (1960), in: C. A. Schmitz, *Religionsethnologie*. Frankfurt 1964. S. 238—264; W. F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens* (1923), Darmstadt 1962; ferner W. Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt 1973; B. Gladigow, *Jenseitsvorstellungen und Kulturkritik*. In: *Zs. f. Religions- und Geistesgesch.* 26 (1974), S. 289—309; R. Fulton (Hrsg.), *Death and Identity*, London – Sydney 1965.

² Hierzu von den verschiedenen Positionen aus L. Lévy-Bruhl, *Die Seele der Primitive*. Düsseldorf – Köln 1956, S. 234 ff.; B. Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion*. Frankfurt 1973. S. 32 ff.; D. G. Mandelbaum, *Social Uses of Funeral Rites*. In: R. Fulton, *Death and Identity*, p. 359 ff.

darisierung verlangt. Das gemeinsame Opfer und das gemeinsame Mahl ('Leichenschmaus') gehören zum festen Ritenbestand derartiger Veranstaltungen.

Erst 'in zweiter Linie' ist ein Rahmen konzipiert, innerhalb dessen die traditionellen sozialen Verbindungsmodi zum Toten³ aufrechterhalten werden können: in Gespräch, Speisung, Kleidung, Behausung. Auch hier dominiert das Interesse der Hinterbliebenen, die Unterbrechung der Sozialkontakte durch den Tod des Toten nach den eigenen Maßstäben zu überwinden. So wird die tiefgreifend gestörte Interaktion mit dem nicht mehr lebenden Gruppenmitglied außerordentlich häufig als eine potentielle 'Feindlichkeit' des Toten⁴ gedeutet, die durch Ablösungsrituale im sozialen und ökonomischen Bereich aufgefangen werden muß — ein Beispiel für die soziale Konstruktion des Todes unter anderen. Ganz ähnlich ließe sich zeigen, daß auch in den Fällen, in denen den Toten ein neuer Status zugewiesen wird, seine (latente) Funktion darin liegt, einen Neid des Toten auf die Lebenden zu absorbieren.

Insoweit scheinen die einfachen Konzepte eines Weiterexistierens nach dem Tode eher auf die Bedürfnisse der Hinterbliebenen ausgerichtet zu

³ Die allgemeine Literatur zu Totenriten ist zusammengestellt bei F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart 1961. S. 515 ff. Ein schönes Beispiel für 'technische Lösungen' zur Befriedigung dieses Bedürfnisses sind die von der Oberfläche in das Grab hineinreichenden Versorgungskanäle ('Nährpipetten'), die mehrfach bei antiken Gräbern gefunden wurden (und zwar sowohl bei Erd- wie bei Feuerbestattungen!); Zusammenstellung von Funden bei J. M. C. Toynbee, Death and Burial in the Roman World. London 1971. P. 51 ff.; Tafel 14 der Aschenbehälter eines Brandgrabes, in den eine Bleiröhre für die *profusio* mündet. Grundsätzlich zu 'Verpflichtungen gegenüber unsichtbaren Partnern': A. Gehlen, Moral und Hypermoral. Frankfurt ³1973. S. 55 ff.; ferner zu Kommunikationsformen mit Menschen in Erwartung des Todes B. G. Glaser u. A. L. Strauss, Awareness of Dying. Chicago 1965.

⁴ J. G. Frazer, The Fear of the Dead. 3 Bde. London 1933—1936; grundsätzlich zu Angst und Ausgrenzung G. Baudy, Exkommunikation und Reintegration. Diss. Tübingen 1977 (mit Lit.). Zu Problemen einer Ablösung des Eigentums E. F. Bruck, Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Recht und Religion mit Beiträgen zur Geschichte des Eigentums und des Erbrechts. In: Münchener Beiträge zur Papyrusforschung 9 (1926); ferner H. Schreuer, Das Recht der Toten. In: Zs. f. vgl. Rechtswiss. 33 (1916), S. 333—432; 34 (1916), S. 1—208.

sein, als daß sie einen Entwurf 'des Individuums' für seine Zukunft nach dem Tode⁵ darstellten. Noch mehr: Der Status des Toten liegt unter diesen Bedingungen noch voll im Einflußbereich der Gesellschaft⁶ — die beispielsweise ihre Macht durch den Entzug der Bestattungs- und Totenriten noch über die 'bloße' Exekution hinaus wirksam werden läßt.

In denselben Rahmen einer sozialen Konstruktion des Todes gehört schließlich auch, daß selbst in den entsprechenden religiösen Theorien keine unbegrenzte Weiterexistenz der Toten angenommen wird, daß sogar ein Tod der Toten⁷ konzipiert werden kann. In der Praxis war man sich wohl allgemein bewußt, daß die in Legende und Totenritual manifestierte Bindung des Toten an das soziale Gedächtnis des Stammes die Dauer seiner Fortexistenz⁸ bestimmte. Eine 'Unsterblichkeit' ist auf diesem Wege nicht zu postulieren und nicht zu erwarten, höchstens die Negation von Weiterexistenz in der Form der *damnatio memoriae*.

Auf dem bisher betrachteten kulturellen Niveau werden die Konsequenzen der sozialen Konstruktion des Todes nicht in einer durchreflektierten Form gezogen. Die Praxis von Erbrecht und 'Familienplanung' zeigt andererseits deutlich, daß die Korrelation einer Weiterexistenz des Familienverbandes und seiner Toten 'gesehen' wurde. An den Extremfällen ist sehr deutlich zu belegen: Dem Mann 'ohne Familie', dem Fremden und dem Sklaven wird ohne weiteres überhaupt keine Fort-

⁵ Zur Korrelation von Todesfurcht und Individualisierung E. Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*. Zürich 1945. S. 238f.; W. Fuchs, *Todesbilder*, S. 29ff., 114ff.

⁶ W. Fuchs, *Todesbilder*, S. 31ff.; M. A. Holland, *The Influence of Burial Customs on the Belief in a Future State*, in: *Folk-Lore* 29 (1918), S. 34ff.; zum Aspekt des sozialen Gewalt H. v. Hentig, *Die Strafe* 1. Berlin 1954, sowie ders., *Der nekrotrope Mensch. Vom Totenglauben zur morbiden Totennähe*. Stuttgart 1964. S. 29ff.

⁷ Vgl. E. Topitsch, *Seelenglaube und Selbstinterpretation*. In: Ders., *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*. Neuwied-Berlin ³1971, S. 188ff.; W. Fuchs, *Todesbilder*, S. 34ff.

⁸ Zum Status des Toten als Funktion sozialer Regulation R. Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*. In: *L'Année Sociologique* 10 (1905/06), p. 126ff.; vgl. ferner H. Kelsen, *Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung*. Den Haag 1941; ders., *Seele und Recht*. In: Ders., *Aufsätze zur Ideologiekritik*. Neuwied-Berlin 1964. S. 58ff.

existenz zugestanden. Und umgekehrt, nur wenn der Tote wirklich Teil des jeweiligen Sozialsystems war, löst sein Tod eine kollektive Reaktion aus.

2.1. Im griechischen Bereich, dem wir uns zunächst zuwenden wollen, gewinnt zu Beginn der archaischen Epoche — wohl schon im 7. Jahrhundert, in aller Deutlichkeit im 6. Jahrhundert zu greifen — eine strukturell völlig andere Konzeption von Weiterexistenz an Boden, eine Konzeption, die in dezidierter Form ein Weiterleben von der Bindung an den Familienverband unabhängig machte⁹, und die in einem komplementären Prozeß *Alternativen* eines Weiterlebens thematisierte.

Das Aufkommen von 'Seelen'vorstellungen der charakterisierten Art fällt wohl nicht nur zeitlich mit einer Entwicklung zusammen, die man gern als die 'Entdeckung des Individuums' durch die griechische Lyrik¹⁰ beschreibt. Das 7. und 6. vorchristliche Jahrhundert sind in Griechenland durch den weitgehenden Verlust einer intakten Landwirtschaft charakterisiert¹¹, durch landfahrenden Handel und Handwerk, Söldnerum und eine Konzentration der entwurzelten Landarbeiter und Handwerker in den Großstädten. Besonders für diese Gruppen von Menschen, die die ökonomischen und politischen Entwicklungen aus den Familienbindungen gelöst hatten, die Vereinzelten — aber auch: die Mobilen und Aktiven — scheint die Art von Frömmigkeit, die nun von den Mysterienvereinen propagiert wurde, eine neue Reorganisationsmöglichkeit geboten zu haben. Vor die Alternative gestellt, sich als Bruchstück einer zerfallenen (Groß-)Familie zu verstehen, oder aber als intaktes Ganzes für sich, eben als religiöses Individuum, wählten sie die zweite, zukunfts-trächtige Lösung.

2.2. Parallel zu diesen nur andeutungsweise skizzierten Abläufen sind auch sonst für jene Zeit in der griechischen Welt Prozesse erkennbar, in denen Verwandtschaftsbeziehungen als strukturelle Basis von Relationen

⁹ E. R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*. Darmstadt 1970 (⁵1966), S. 17 ff.; B. Gladigow, *Jenseitsvorstellungen*, S. 295 ff.

¹⁰ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg 1975. S. 56 ff.; zu Archilochos als Exponenten der veränderten sozialen Verhältnisse H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München 1962. S. 147 ff.

¹¹ J. Hasebroek, *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte*. Tübingen 1931. S. 73 ff.; F. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* 1. Leiden ²1958.

aufgegeben¹² werden, und zwar zugunsten intersubjektiver oder formaler Operationen. Damit sind nicht in erster Linie die Entwicklungen von, beispielsweise, Kosmogonien zu Kosmologien gemeint, von mythisch-genealogischen Schemata zu historisch-genetischen, sondern vor allem Veränderungen, für die der Rechtsbereich Indikator sein kann: Nicht mehr die Solidarität des Familienverbandes ist Träger von Ansprüchen und Adressat von Forderungen, sondern der einzelne als Rechtssubjekt.

Unter den angesprochenen kulturellen Rahmenbedingungen ist eine Individualisierung von Heilerwartungen als Rechtsansprüche befriedigend wohl nur durch einen 'Seelenbegriff'¹³ zu leisten, der Träger von Alternativen nach dem Tode sein kann. Der Existenzbereich 'Jenseits' läßt die Defizite der Sozialordnung, die Defizite der diesseitigen Rechtsverwirklichung nur dann für korrekturfähig¹⁴ erscheinen, wenn zwischen Leben und Nachleben ein Konzept vermittelt wird, das Identität¹⁵ konstituiert und Alternativen verdeutlicht.

2.3. Träger der 'neuen' Konzeption von 'Seele' sind die Mysterien¹⁶, mit zu Älterem vermittelnden Positionen die eleusinischen, später und mit variierenden theologischen Konzeptionen die orphisch-pythagoreischen und die dionysischen. Das soziologische und politische 'Konzept' der Mysterien — sogar der eleusinischen — ist deutlich unabhängig, um nicht zu sagen konträr zu den verwandtschaftlichen und sozialen Strukturen ihrer Umwelt. Sklaven und Fremde, also nach — beispielsweise —

¹² Analysen der Prozesse bei E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. München 1972. S. 47ff., 124ff.; kurz zusammengefaßt K. Eder, *Die Reorganisation der Legitimationsformen in Klassengesellschaften*. In: Ders. (Hrsg.), *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*. Frankfurt 1973. S. 288—299.

¹³ Zu den Entstehungsbedingungen E. Topitsch, *Seelenglaube und Selbstinterpretation*, S. 181—225; zur Struktur der Beziehungen B. Gladigow, *Unsterblichkeit und Moral. Riten der Regeneration als Modelle einer Heilshematik*. In: Ders. (Hrsg.), *Religion und Moral*. Düsseldorf 1976. S. 99—117.

¹⁴ Vgl. B. Gladigow, *Jenseitsvorstellungen*, S. 289—309.

¹⁵ Das Problem der 'Identität' verschärft sich im Rahmen von Seelenwanderungslehren, hierzu B. Gladigow, *Zum Makarismos des Weisen*. In: *Hermes* 95 (1967), S. 407ff.

¹⁶ W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart 1977. S. 413—451 mit Lit.

attischem Recht rechtlose Personen, und Personen minderen Rechts, Frauen und Metöken, konnten ohne Unterschied eingeweiht werden. Die Idee von der Gleichheit aller Menschen ist, bevor sie die Sophisten des 5. Jahrhunderts aufgriffen, ein eschatologisches Konzept der Mysterien gewesen — begrenzt freilich auf die Eingeweihten. Vor der strikten Bindung aller 'Leistungen' der Mysterien an die Einweihung waren alle gleich, Sklaven und Freie, Bürger und Nichtbürger, Männer und Frauen.

2.4. Komplementär zur Invarianz der griechischen Mysterien gegen die traditionelle soziale, rechtliche und politische Ordnung der griechischen Polis konstituieren die Mysterien allerdings einen neuen 'Sozialkörper', die Gemeinschaft der Mysten. Die neue Sozialbindung entfaltet dann ähnliche gruppenspezifische Effekte wie die alten Sozialstrukturen: ein prononciertes Gemeinschaftsgefühl¹⁷, etwa in dem Wunsch der Mysten nach gemeinsamer Bestattung gipfelnd, eine tendenzielle Intoleranz gegen Andersdenkende, die schließlich in sadistische Vergeltungsphantasien — ein Modell der christlichen Hölle¹⁸ — mündet.

Man sollte sich freilich über die konkreten Erwartungen der Mehrzahl von Eingeweihten, später auch der hellenistischen Öffentlichkeit, über ihre Hoffnungen auf ein besseres Jenseits keine allzu weitgehenden Vorstellungen machen. Zieht man die Grabinschriften heran¹⁹, dürfte die Normallage der Erwartungen zwischen unartikulierter Skepsis und sehr diffusen Hoffnungen anzusetzen sein. Für die bisher diskutierten Aspekte liegt die Bedeutung der griechischen Mysterien vor allem in ihrer Unabhängigkeit von den traditionellen sozialen und politischen Strukturen, erst in zweiter Linie in dezidierten Aussagen über ein individuelles Jenseits.

3.1. Das religiöse und soziale Potential der Mysterienvereine und späterer ähnlicher Organisationen läßt sich am deutlichsten vor dem Hintergrund der religiösen 'Rechte' von Sklaven in Griechenland zeigen. Die prinzipielle Sozialität von Todesbildern und Jenseitskonzepten ist *e con-*

¹⁷ W. Burkert, a. a. O., S. 447—451; zur gemeinschaftlichen Bestattung mit Sklaven F. Bömer, Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. In: Abh. Akad. Mainz, Phil.-hist. Kl., 1961, Nr. 4, III, S. 120f.

¹⁸ M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion 2. München 1961. S. 558.

¹⁹ W. Peek, Griechische Grabgedichte. Darmstadt 1960. S. 34; weiterreichende Wertung des Befundes durch F. Bömer, a. a. O., Teil IV, S. 142—205.

trario am besten zu erkennen, bei denen also, die diese Voraussetzungen nicht ohne weiteres erbringen können.

Im homerischen Epos gibt es nicht die Spur eines Hinweises, daß ein Sklave nach seinem Tode in irgendeiner Weise weiterexistieren²⁰ könnte. Der Sklave hat selbstverständlich kein εἶδωλον, dem Postulat des Sozialbezugs aller Hoffnungen auf ein Weiterleben entsprechend gibt es für ihn überhaupt keinen Modus, kein Medium, das so etwas 'tragen' könnte. Was im Blick auf die homerischen Epen und ihr Publikum wie bloße Nichterwähnung, Desinteresse aussehen könnte, war bis in das 5. und 4. Jahrhundert hinein artikulierte Realität der athenischen Polis. Die Athener haben schon auf dem Felde von Marathon darauf geachtet, daß Athener einerseits und Fremde und Sklaven andererseits in getrennten Tumuli²¹ beigesetzt wurden. Damit konnten — ohne daß das Prinzip der Kohärenz von bürgerlicher und religiöser Stellung verletzt wurde — die gefallenen Bürger heroisiert werden, Sklaven und Fremde aber ausgeschlossen bleiben. Da der Sklave nach attischem Recht keine Ahnen hat, keine Heimat — er besitzt ja auch kein Patronymikon —, keine Nachkommen im rechtlichen Sinne, da schließlich nach altem attischem Sippengesetz nur Blutsverwandte das Opfer am Grabe darbringen konnten, ist schon von daher seine Weiterexistenz nach dem Tode nicht recht 'denkbar'.

In den Fröschen des Aristophanes beispielsweise weigert sich Charon, den Sklaven Xanthias ins 'Jenseits' überzusetzen: δοῦλον οὐκ ἄγω, εἰ μὴ νενομίαχῆρε τὴν περὶ τῶν κρεῶν — (190) „einen Sklaven setze ich nicht über“; Xanthias, der dramaturgisch noch benötigt wird, muß 'außen' um den See herumlaufen. Charon weist zugleich auf eine mögliche Ausnahme vom Ausschluß der Sklaven hin: den Heldentod in der Schlacht²². Die Privilegierung der Kriegsgefallenen — in vielen Kulturen vertreten — kann, zumindest der Theorie nach, die Asozialität des Sklaven überwinden.

3.2. Die Zeugnisse aus der Zeit eines ausgeprägten Bürgerhochmuts der Athener dürfen freilich nicht zu dem Schluß verleiten, daß den grie-

²⁰ F. Bömer, a. a. O., S. 144.

²¹ Pausanias I 32, 3; dazu F. Bömer, a. a. O., I, S. 132 f.; IV, S. 140 f.; S. 149 ff.

²² F. Bömer, a. a. O., IV, S. 149 ff.; zum Allgemeinen B. Gladigow, Unsterblichkeit, S. 102 f.

chischen Sklaven auch die Bestattung grundsätzlich versagt wurde. Aller Wahrscheinlichkeit nach war die ordnungsgemäße Bestattung eines Sklaven sogar Pflicht des Eigentümers²³. Allerdings spricht einiges dafür, daß eine getrennte Beisetzung von Bürgern und Sklaven und ein verschiedener Modus der Bestattung, Verbrennung einerseits und Erdbestattung andererseits, relativ früh üblich wurden.

3.3. Genau an diesem Punkt nun sei der griechische Bereich verlassen und die Aufmerksamkeit den römischen Verhältnissen zugewandt. Die gestellten Probleme sind die gleichen, die Lösungen aber differieren in einer Weise, die weitergehende strukturelle Aussagen zu erlauben scheint.

Grundsätzlich scheint es wohl in Rom eine ähnliche patriarchalische Verpflichtung zur Beisetzung der eigenen Sklaven wie in Athen nicht gegeben zu haben; selbst wenn es sie gegeben haben sollte, hatte sie nicht die gleiche Wirksamkeit wie in Griechenland. Seit dem Ende der römischen Republik hören wir von der Einrichtung sogenannter *puticuli*; die *puticuli*²⁴ sind mehrere Meter tiefe Schächte, in die man zusammen mit anderem Unrat die anfallenden Leichen von Sklaven einfach hineinwarf, sich also ihrer auf dem einfachsten Wege entledigte. In diese Abfallgruben wurden allerdings — hier zeigt sich eine weitere Differenz in anderer Hinsicht — auch die Leichen von Freien geworfen, wenn sich niemand um sie kümmerte: *commune sepulcrum miserae plebi*, wie sie Horaz, Sermones I 8, 10, nennt. Die Bestattungsform differenziert insoweit nicht Bürger und Sklaven, sondern kurzgesagt Reiche und Arme.

3.4. Entsprechend sind dann auch soziologisch und ökonomisch die Ziele der einschlägigen Hilfsorganisationen einzuordnen: Die Begräbnisvereine, *collegia funeraticia*²⁵, die sich in dieser Zeit wohl nicht zuletzt

²³ F. Bömer, a. a. O., I, S. 88; vgl. Ps. Demosth. 43, 57.

²⁴ F. Bömer, a. a. O., I, S. 89 mit Nachweisen; zu den anderen Bestattungsformen bei den Römern J. M. C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*. London 1971. Es wäre zu erwägen, ob diese *puticuli* nicht ebenfalls zu dem Vorstellungskomplex *orcus* ihre (negativen) Assoziationen beigetragen haben; vgl. W. Fauth, Der Schlund des Orcus. In: *Numen* 22 (1974), S. 105—127.

²⁵ W. L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia 1955. S. 108 f.; J. P. Waltzing, *Etude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*. Louvain 1899—1900. F. Bömer, a. a. O., I, S. 97—98.

unter dem Eindruck der *puticuli* bilden, stehen sowohl Freien wie Sklaven offen. Es sind zunächst regelrechte Sterbekassen, in deren Satzungen man sich gegenseitig gegen Zahlung eines Monatsbeitrages, der *stips menstrua*, eine ordnungsgemäße Bestattung samt Grabstein zusicherte. Solche *collegia tenuiorum*, wie die Sammelbezeichnung derartiger Selbsthilfevereine auch lautete, übernahmen insbesondere in der Kaiserzeit über die Regelung der Bestattung hinaus die Funktionen von Unterstützungskassen und Geselligkeitsvereinen. Die neben der juristisch präzisen Bezeichnung *collegium* gebräuchliche Bezeichnung *familia*²⁶ zeigt, was in diesen Kultvereinen letztlich nach dem Willen der Mitglieder rekonstruiert werden sollte: der altrömische, patriarchalische Familienverband, der in seinem sozialen und religiösen System wie selbstverständlich auch die Sklaven mitumfaßte.

3.5. Die *collegia funeraticia* sind keine 'Mysterienvereine', mit deren Mitgliedschaft bestimmte Jenseitserwartungen verknüpft werden konnten — davon ist nirgends die Rede —, sondern auf eine rituelle Bestattung und das ehrende Angedenken durch einen Grabstein ausgerichtete Zusammenschlüsse. Der Rekurs dieser Vereinigungen auf die *familia* und die Götter des Familienkults²⁷ läßt den Schluß zu, daß trotz jener bedrückenden Großstadt 'lösung' der *puticuli* die Bestattung des Sklaven im Rahmen der *familia* als der eigentliche Ort des toten Sklaven angesehen wurde. Von den römischen Grabinschriften her ist es in der Tat ein Normalfall, daß — anders als im Attika der klassischen Zeit — Herr und Sklaven zusammen bestattet wurden. Man errichtete bis in die Kaiserzeit seine Grabstelle

sibi libertis libertabusque et servis²⁸.

An den Zeugnissen der Scipionengräber läßt sich diese Praxis bis in das 1. nachchristliche Jahrhundert in allen ihren Aspekten gut verfolgen.

Daneben finden sich natürlich auch in zunehmendem Maße selbstständige Grabanlagen von Sklaven, sei es auf Kosten ihrer Herren, sei es auf Kosten ihrer Nachkommen oder ihres *collegium*. Das römische

²⁶ F. Bömer, a. a. O., I, S. 57—78.

²⁷ F. Bömer, a. a. O., I, S. 32ff.

²⁸ Überblick und Zusammenstellung der inschriftlichen Belege bei F. Bömer, a. a. O., IV, S. 170ff.

Sakralrecht respektiert das Grab eines Sklaven ebenso als *locus religiosus*²⁹ wie das Grab eines Freien.

4.1. Es ist immer wieder darauf hingewiesen worden, daß die Römer bis in die Prinzipatszeit hinein keine ausgestalteten Jenseitsvorstellungen besessen³⁰ haben; ja, daß sie solche Vorstellungen, obwohl sie seit frühester Zeit über Etrurien und Unteritalien in reicher Fülle 'zur Verfügung' standen, während der gesamten Zeit der Republik und noch darüber hinaus nicht rezipiert hätten. Soweit man sich über die Ursachen dafür überhaupt Rechenschaft abgelegt hat, laufen die Begründungen so oder so auf die topische 'Phantasiearmut' der Römer³¹ hinaus — wohl kaum eine hinreichende Erklärung eines so komplexen Phänomens.

Die Gründe für diese 'Widerstandsfähigkeit' gegenüber etruskischen und griechischen Einflüssen müssen wohl in der Struktur der römischen *familia* gesehen werden, in ihrer Kraft zur Selbstdarstellung und zur Solidarität über erhebliche ökonomische, soziale und politische Veränderungen hinweg. Die spezifischen Differenzen zu den schon mehrfach angesprochen griechischen Verhältnissen lassen sich durch die Eigenart der römischen Ahnenverehrung beschreiben, daß sie an wesentlichen Punkten kein Totenkult war. Für die großen Familien steht im Zentrum der

²⁹ Zur rechtlichen Qualifikation des Sklavengrabes A. Pernice, Zum römischen Sacralrecht II. Sb. Akad. Berlin 1886. S. 1179f.

³⁰ Allgemein zu römischen Jenseitsvorstellungen F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*. New Haven 1922; ders., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*. Paris 1942; ders., *Lux perpetua*. Paris 1949; W. F. Otto, *Die Manen*, S. 68—78; W. F. J. Knight, *Elysion. On Ancient Greek and Roman Beliefs Concerning a Life After Death*. London 1970. P. 108ff.; J. M. C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, p. 33—64; ferner I. A. Richmond, *Archaeology and the After-Life in Pagan and Christian Imagery*. London 1950; A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero Romano*. Diss. Pannonicae I 7. Budapest 1937; W. Fauth, *Der Schlund des Orcus. Zu einer Eigentümlichkeit der römisch-etruskischen Unterweltsvorstellung*. In: *Numen* 22 (1974), p. 105—127; F. Bömer, a. a. O., IV, S. 138—205 (Grab und Jenseits).

³¹ Vgl. etwa G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*. München 1971 (= ²1912). S. 238; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*. München ²1967. S. 100; zur Problematik derartiger Charakterisierungen C. Koch, *Der römische Jupiter* (1937). Darmstadt 1968. S. 11ff.

Ahnenverehrung die *pompa funebris*³², Selbstdarstellung des Geschlechts bei der Bestattung eines seiner Mitglieder: Alle großen Amtsträger in der Ahnenreihe des Verstorbenen treten im Trauerzuge auf, durch Sklaven oder Schauspieler vorgestellt, die ihre Masken (*imagines*) und ihre Amtsinsignien³³ tragen. Die biologische, soziale und politische Tradition der Familie wird bei der Bestattung demonstriert; zusammen mit der *laudatio funebris* ein Politikum ersten Ranges — nicht eine Jenseitshoffnung, eine Perspektive des Toten. Seine 'Zukunft' ist es, bei der nächsten Bestattung eines Familienmitglieds 'selbst' in der Reihe der Amtsträger und Ahnen mitzugehen, eine Zukunft von definierter Diesseitigkeit, in den Strukturen der Familie und des Staates.

4.2. Einige Einzelaspekte der *pompa funebris* mögen verdeutlichen, in welchem Maße der Tote als Person von seiner *gens* in Anspruch genommen werden konnte.

Besonders auffallend ist die Art und Weise, in der die Gesichtsmasken³⁴ der Toten in der *pompa funebris* verwendet werden. Geht man nämlich davon aus, daß das Abgußverfahren, das eine mühelose Vervielfältigung der Masken erlaubt hätte, in der Zeit, als die *pompa* von der Oberschicht rezipiert wurde, noch nicht eingeführt war, bedeutet das nicht weniger, als daß die Gesichtsmaske der Leiche zu diesem Zweck entzogen werden mußte. Einer Leiche 'ihre' Gesichtsmaske vor der Bestattung zu nehmen, den Toten ohne Maske beizusetzen, widerspricht allem, was außerhalb von Rom als 'kultische Theorie' der Totenmaske gilt. Für Rom scheint dieses Verfahren allein dadurch gerechtfertigt zu sein, daß der Tote als Amtsträger weiterhin in den folgenden *pompae* präsent war, repräsentiert sein sollte. Diesem Zweck diene schließlich auch die Aufbewahrung der *imagines* in einem kleinen Schrein im Atrium des römischen Hauses.

Von der Zeit an, in der die leicht zu vervielfältigende Abgußmaske verwendet wurde, behielt der Tote allerdings eine Maske auf dem Gesicht —

³² Eindrucksvolle Schilderung einer *pompa* bei Polybios VI 53f. Zu Einzelheiten J. M. C. Toynbee, *Death and Burial*, p. 46—48 (mit den Tafeln 12 u. 13).

³³ Das sind neben der *toga picta* bzw. *praetexta* vor allem die *fasces*; vgl. hierzu noch B. Gladigow, *Die sakralen Funktionen der Liktoren*. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt I 2*. Berlin 1972. S. 306f.

³⁴ Vgl. F. Bömer, *Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom*. Berlin 1943. S. 104—123.

unabhängig davon, ob er begraben oder verbrannt wurde. Die bei der römischen Oberschicht extrem lange Aufbahrung des Toten (*collocatio*), bis zu sieben Tage, läßt eine Gesichtsmaske in jedem Falle als geboten erscheinen. In der Konsequenz der zuvor skizzierten Konzeption liegt schließlich, daß — wohl erst in späterer Zeit praktiziert — ‘der Tote selber³⁵’ in seiner eigenen *pompa funebris* durch einen seine Maske tragenden Darsteller vorgeführt wurde. Man legte dabei Wert darauf, daß der betreffende Sklave Redeweise und Gestik des Toten nachzuahmen in der Lage war.

Der Einsatz von berufsmäßigen Schauspielern für die Darstellung der Toten und toten Ahnen weist in die gleiche Richtung. Das Interesse, die Toten möglichst individualisiert und charakteristisch zu präsentieren³⁶, steht in einem auffallenden Gegensatz zu der diffusen Mehrzahl, in der die Toten außerhalb der *pompa funebris* erscheinen.

Das gewohnheitsrechtlich verankerte *ius imaginum*³⁷ war grundsätzlich dem gentilizischen Adel vorbehalten und beschränkte sich bei der Darstellung der Ahnen darüber hinaus auf Amtsträger von curulischem Rang. Innerhalb dieses Rahmens waren von einer Präsentation in der Leichenprozession ausgeschlossen diejenigen, denen die bürgerlichen Ehrenrechte entzogen waren, sowie auch die durch Apotheose entrückten Kaiser. Diese definierte Weiterexistenz der Toten ‘von Stand’ ist also selbst innerhalb der Oberschicht noch einmal auf einen kleinen Kreis von Personen beschränkt und kontrastiert um so schärfer mit der unspezifischen, kollektiven Weiterexistenz der Toten als ‘Totengeister’.

4.3. Unabhängig von ihrer Repräsentation in der *pompa funebris* erscheinen die Toten der römischen Familie als *divi parentum*³⁸ grundsätzlich in einer unbestimmten Mehrzahl; sie haben innerhalb des Kollektivs

³⁵ Sueton Vesp. 19, 2; weiteres bei Th. Mommsen, Römisches Staatsrecht 1 (31887). Stuttgart 1963. S. 444 mit Anm. 5.

³⁶ F. Bömer, Ahnenkult, S. 105 f. — Zur grundsätzlichen Problematik einer Repräsentation von Personen B. Gladigow, Zur Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme. In: H. Brunner, R. Kannicht u. K. Schwager (Hrsg.), Wort und Bild. München 1979. (6.1: Bild und Maske, Name und ‘Seele’).

³⁷ T. Mommsen, Römisches Staatsrecht 1, S. 442—452.

³⁸ F. Bömer, Ahnenkult, — S. 1—49; 104 ff. Zu dem exzeptionellen Singular *deus parens* im Brief der Cornelia an C. Gracchus (Nep. fr. 15 HRR II 39, 20 Peter) F. Bömer, a. a. O., S. 101 ff, und K. Latte a. a. O., S. 98, 2.

der Ahnengötter keine Individualität, weder ein Ahnherr noch ein Heros eponymos ist herausgehoben. Die *divi parentum* sind ihrer Familie weitgehend freundlich gedacht; sie schützen den inneren Frieden der Familie. Ihnen verfällt das männliche Familienmitglied, das den Vater verletzt hat, und die Schwiegertochter, die ihre Schwiegereltern tötlich angreift: *divis parentum sacer estod*. Da Sklaven nach der Konstruktion des römischen Privatrechts keine *parentes* haben — ebenso wie die Kinder von Sklaven zu ihren Eltern in keiner Rechtsbeziehung stehen — können sie schon von daher keine *divi parentum* besitzen.

Als Bezeichnung für 'Totengeister' kennen die Römer noch die *lemures* und die *larvae*³⁹, beides Sammelnamen für die negativen, schreckenden Aspekte der Toten als Gespenster. Seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert ist nun eine weitere kollektive Bezeichnung der Toten inschriftlich bezeugt, die *Di Manes*⁴⁰. In dem expliziten Anspruch auf Göttlichkeit sind sie von den *divi* bzw. *di parentum* nicht unterschieden, aber offensichtlich weit besser geeignet, die Ansprüche der unteren Schichten zu tragen und zu integrieren.

4.4. Die Entwicklung muß sich hier mit erheblicher Geschwindigkeit vollzogen haben: Bereits gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts ist es praktisch selbstverständlich, daß die Weihung „*Dis Manibus* mit dem Namen des Toten im Genitiv“ auch auf Gräbern von Sklaven⁴¹ erscheint. Spätestens zu diesem Zeitpunkt hat niemand mehr ernsthaft bezweifelt, daß der Sklave eine Totenseele habe und diese, wie alle anderen Totenseelen in den Kreis der *Di Manes* eingehe. Ist die Überlieferung bei Varro, *De lingua Latina* VI 24, korrekt⁴², hätten bereits im ersten vorchristlichen Jahrhundert römische Priester *Dis Manibus servilibus*, den göttlichen Manen von Sklaven, regelmäßige Opfer dargebracht.

Franz Bömer, dem wir eine umfassende Untersuchung über die Religion der Sklaven in der Antike verdanken, hat mit Recht vermutet⁴³, daß die Entwicklung, die den Sklaven *Di Manes* zugestand, aus der selbstverständlichen gemeinsamen Bestattung von Herren und Sklaven herzu-

³⁹ G. Thaniel, *Lemures and Larvae*. In: *Am. Journ. Philol.* 94 (1973), p. 182—188.

⁴⁰ W. F. Otto, *Die Manen*, S. 68 ff.

⁴¹ F. Bömer, *Untersuchungen*, IV, S. 179 ff., 184 ff.

⁴² Zum Diskussionsstand F. Bömer, *Untersuchungen*, IV, S. 185 ff.

⁴³ F. Bömer, *Untersuchungen*, IV, S. 170 f.

leiten ist. Das soziale Faktum der Gemeinsamkeit der Bestattung führt ganz offensichtlich zu Konsequenzen in der religiösen Theorie: Auch Sklaven haben Totenseelen; im Kollektiv der *Di Manes* ist ihr Schicksal von dem der freien Bürger nicht zu unterscheiden.

4.5. Völlig problemlos scheint sich diese Entwicklung allerdings auch in Rom nicht vollzogen zu haben. Auf den großen Grabmonumenten der senatorischen, später kaiserlichen Familien⁴⁴ war man mit der Sigle D. M. (*Dis Manibus*) vor einem Sklavennamen zunächst deutlich zurückhaltender. Und zwar noch zu einer Zeit, in der von den Sklaven selber gesetzte Grabsteine den Anspruch auf eine göttliche Totenseele ohne Zögern dokumentierten.

Vergleicht man an diesem Punkt noch einmal die römischen mit den zuvor angesprochenen griechischen Verhältnissen, werden zwei komplementäre Differenzen samt ihren Konsequenzen deutlich. Die eine ist, daß die Aufnahme des toten Sklaven unter die *Di Manes* sicher nicht gleichbedeutend — nicht einmal *mutatis mutandis* — mit der Aufnahme der Sklaven in die Mysterienvereine samt deren Jenseitsversprechungen ist. Die andere, zunächst sehr befremdliche Differenz liegt darin, daß im griechischen Bereich unmittelbare Zeugnisse dafür, daß die Sklaven jene Jenseitserwartungen auch 'für bare Münze' nahmen, völlig zu fehlen scheinen. Es fehlen bis zur Zeit dominierenden römischen Einflusses Zeugnisse, in denen in hinreichender Deutlichkeit die Erwartungen der Sklaven an ihre Gleichwertigkeit im Tode und nach dem Tode angesprochen werden⁴⁵, — so, wie wir das im römischen Bereich in großer Zahl finden. Die griechischen Jenseitserwartungen, genauer, die Versprechungen, die die Mysterientheologien entwickelten, waren sicher farbiger, differenzierter, umfassender: Eine breite Wirkung und wohl auch eine konkrete Hoffnung scheint aber allein die soziale Einbindung des Todes im Rahmen der römischen *familia* erzeugt zu haben.

5. In dem bisher durchgeführten Vergleich der sozialen Bedingungen, unter denen das Konzept 'Weiterexistenz nach dem Tode' gestaltet wurde, ist die vielverhandelte Frage nach dem Verhältnis von Totenseele und Lebensprinzip⁴⁶ noch unberücksichtigt geblieben. In voller Schärfe, in

⁴⁴ F. Bömer, Untersuchungen, IV, S. 183 ff.

⁴⁵ F. Bömer, Untersuchungen, IV, S. 157 ff.

⁴⁶ Die prinzipielle Trennung beider Konzepte ist das Verdienst von W. F. Otto,

der Präzisierung auf das durchlaufende 'Prinzip', stellt sich diese Frage wohl auch erst, wenn Prä- und Postexistenz einer 'individuellen' Seele entworfen werden. Seit der spätarchaischen Zeit ist für die Griechen die $\psi\upsilon\chi\eta$ das Konzept, das Konstanz und Identität über die körperlichen Veränderungen hinweg garantiert. Eine Aufwertung, die der antike Seelenbegriff vor allem, wie schon angedeutet, im Rahmen der Mysterien und ihrer Theologien erfahren hat.

Für eine Komplettierung unserer systematischen Ansätze bleibt die Frage, ob und in welcher Weise die Römer unter den Ansprüchen der zuletzt diskutierten Entwürfe eine 'Personalität' oder 'Identität' des Lebens gefaßt haben. Sie haben es wohl am ehesten unter dem Begriff des *genius*⁴⁷ getan, der jedem Manne, vor allem aber dem Familienvater zukam. Der Genius des Hausherrn wird insbesondere bei der Feier seines Geburtstages, *dies genialis*, wie auch bei der Bereitung des Hochzeitsbettes, *lectus genialis*, angerufen, an den beiden Punkten also, an denen die Fortführung der Familie betroffen ist.

Komplementär zur sozialen Konstruktion des Todes (und der Totenseele) wird in diesem Sinne auch das 'Leben', die Personalität des Römers in den Strukturen der Familienordnung beschrieben: in seiner Eigenschaft, Erzeugter und Erzeuger zu sein. Horaz hat diese Konzeption des Genius in ein spannungsvolles Oxymoron gefaßt, ein Oxymoron, das seine Spannung aus dem Antagonismus von Göttlichkeit und Sterblichkeit sowie aus dem Anspruch einer individuell definierten Existenz auf überzeitliche Dauer bezieht: *Naturae deus humanae mortalis* (Ep. II 2, 188). *Naturae humanae deus*, der Genius ist „das göttliche Wesen menschlicher Existenz“ und *deus mortalis*, der Genius ist auf die Lebensspanne beschränkt, er endet mit dem Tode des Menschen.

Die Manen, 1923 (²1958), in Auseinandersetzung mit E. Rhodes These von der $\psi\upsilon\chi\eta$ als 'Doppelgänger'.

⁴⁷ W. F. Otto, Die Manen, S. 74 ff.; K. Thraede, in: Reallexikon für Antike und Christentum 10 (1976), Sp. 52—83, s. v. *genius* — Zur Gesamtproblematik vgl. ferner P. L. Berger u. Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt 1970 passim und s. v. Selbst u. K. Schefold, Die Verantwortung vor den Toten als Deutung des Lebens, in: Wandlungen. Studien zur antiken und neueren Kunst. Waldsassen, S. 255—277.