

Über Trauer und den richtigen Umgang mit ihr

Lukian, *De luctu*

*Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia*

XLII

Mohr Siebeck

SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fragen

Herausgegeben von
der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

Verantwortliche Editoren
Reinhard Feldmeier, Rainer Hirsch-Luipold,
Heinz-Günther Nesselrath

unter der Mitarbeit von
Simone Seibert und Andrea Villani

Band XLII



Über Trauer und den richtigen Umgang mit ihr

Lukian, *De luctu*

eingeleitet, übersetzt und
mit interpretierenden Essays versehen von

Alexander Free, Markus Hafner, Andreas Heller,
Birgit Heller, Erich Lehner, Robert Porod,
Peter Scherrer, Wolfgang Spickermann und
Klaus Wegleitner

herausgegeben von

Markus Hafner und Robert Porod

Mohr Siebeck

SAPERE ist ein Forschungsvorhaben der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen im Rahmen des Akademienprogramms der Union der Deutschen Akademien der Wissenschaften.

ISBN 978-3-16-161899-4 / eISBN 978-3-16-161900-7
DOI 10.1628/978-3-16-161900-7

ISSN 1611-5945 / eISSN 2569-4340 (SAPERE. Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia)

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

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Dieses Werk ist seit 08/2024 lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International“ (CC BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Urhebers unzulässig und strafbar.

Der Band wurde vonseiten des Herausbergremiums von Heinz-Günther Nesselrath betreut. Druck von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier, gebunden von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier.

Printed in Germany.

SAPERE

Griechische und lateinische Texte der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) haben lange Zeit gegenüber den sogenannten ‚klassischen‘ Epochen im Schatten gestanden. Dabei haben die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte im griechischen wie im lateinischen Bereich eine Fülle von Werken zu philosophischen, ethischen und religiösen Fragen hervorgebracht, die sich ihre Aktualität bis heute bewahrt haben. Die – seit Beginn des Jahres 2009 von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften geförderte – Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, ‚Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen‘) hat sich zur Aufgabe gemacht, gerade solche Texte über eine neuartige Verbindung von Edition, Übersetzung und interdisziplinärer Kommentierung in Essayform zu erschließen.

Der Name SAPERE knüpft bewusst an die unterschiedlichen Konnotationen des lateinischen Verbs an. Neben der intellektuellen Dimension (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), soll auch die sinnliche des „Schmeckens“ zu ihrem Recht kommen: Einerseits sollen wichtige Quellentexte für den Diskurs in verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Philologie, Philosophie, Geschichte, Archäologie ...) aufbereitet, andererseits aber Leserinnen und Leser auch „auf den Geschmack“ der behandelten Texte gebracht werden. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.

Vorwort zu diesem Band

Der hier vorgelegte Band zu Lukians Schrift „Über Trauer“ ist der nunmehr vierte in der Reihe SAPERE, der ein Werk dieses Autors behandelt. Alle vier befassen sich mit einer Schrift aus jeweils einer anderen ‚Sparte‘ dieses vielseitigen Autors: Der bereits 2001 in erster Auflage erschienene Band zu den „Lügenfreunden“ (SAPERE 3) präsentiert einen Dialog, der sich im Duktus an den Dialogen Platons orientiert (deren Inhalte durch seine Philosophenkritik aber zugleich subtil unterminiert); der im Jahr 2005 erschienene 9. SAPERE-Band („Der Tod des Peregrinos“) erschließt die polemische Darstellung des Lebens (man könnte auch von einer ‚Schurkenbiographie‘ sprechen) eines Scharlatans (vormals Christ, später Kyniker), der – jedenfalls aus der Sicht des Autors – in seiner Ruhmsucht verdient im selbstgewählten Feuertod endete; der 2019 erschienene SAPERE-Band 33 („Götter unter sich“) behandelt aus der von Lukian gepflegten Gattung der kleinen komischen Dialoge die „Göttergespräche“, deren lustig-frivole Präsentation der traditionellen griechischen Götter u.a. den Christen sowohl in wie nach Lukians Zeit manche willkommene Munition lieferte; und der hier vorgelegte Band befasst sich mit einem von Lukians ‚moralischen‘ Essays, denen oft eine kynische Tendenz zugrunde liegt.

Lukians Essay „Über Trauer“ greift ethische und religiöse Fragen auf, die nicht nur zu seiner, sondern zu jeder Zeit für Menschen von Wichtigkeit waren: Wie soll ein Mensch mit dem Schmerz umgehen, wenn ihm ein anderer, nahestehender Mensch durch den Tod entrisen wurde? Wie soll man mit diesem Verlust fertig werden? Die Beantwortung dieser Fragen wird zumindest zu einem Teil von einer anderen Frage abhängen, die ebenfalls in diesem Essay (und zwar gleich in seinem ersten Teil) behandelt wird: Wie soll man sich die *condicio* des Toten vorstellen? Der Mittelteil der Schrift führt plastisch vor, dass landläufige Vorstellungen die Furcht nähren, dass es dem Toten schlecht ergeht, und damit auch die eigene Furcht vor dem Tod steigern. Dem setzt aber der in diesem Mittelteil sprechend eingeführte Tote den (kynisch konnotierten) Nachweis entgegen, dass es dem Toten eigentlich besser geht, weil er keinerlei Bedürfnisse mehr hat. So ist bei aller satirischen Einkleidung der in dieser Schrift ausgeführten Gedanken doch auch so etwas wie die Überzeugung zu spüren, dass

der Mensch besser dran ist, wenn es ihm gelingt, durch rationale Überlegung seine Todesfurcht zu überwinden oder wenigstens zu reduzieren; hier treffen sich Vorstellungen der Kyniker und der Epikureer, zweier philosophischer Richtungen, denen Lukian in seinen Schriften (nicht immer, aber oft) Einiges an Sympathie entgegengebracht hat.

Die Idee für den vorliegenden Band entstand zuerst am Grazer Institut für Antike. Es gestaltete sich von Beginn an als äußerst produktiv, philologische, althistorische, archäologische und theologisch-palliativ-ethische Perspektiven mit Blick auf Lukians Trauerschrift zu bündeln, um möglichst viele interdisziplinäre Kontaktzonen und Anknüpfungspunkte herzustellen. Wir hoffen, dass der daraus entstandene fächerübergreifende Band dieser Grundidee gerecht wird.

In der Einleitung zur Schrift führt Markus Hafner (Klassische Philologie, Karl-Franzens-Universität-Graz) kurz und bündig in Inhalt und Aufbau von Lukians Schrift „Über Trauer“ ein. Auf Robert Porods (Klassische Philologie, Universität Graz) Übersetzung folgt dann ein von demselben erstellter ausführlicher Anmerkungsteil, der neben realienkundlichen auch sprachliche Erläuterungen bietet. Neben Verweisen auf antike Vorstellungen zu Tod, Trauer und Totenklage sowie antike philosophische Positionen verortet der Kommentar die Schrift im Werk Lukians. Die folgenden sechs Essays beleuchten die Schrift aus interdisziplinärer Perspektive. Zunächst stellt Markus Hafner *De luctu* neben andere didaktische Schriften Lukians und verortet diese zwischen aufklärerischem Anspruch und satirischer Bloßstellung. In seinem folgenden Essay gibt er einen Überblick über antike Trosttexte der Antike von Homer bis in die griechisch-römische Kaiserzeit. Zugleich stellt er die Systematik antiker Trost-Argumente heraus. Alexander Free (Alte Geschichte, LMU München) geht in seinem Essay aus Sicht der *Emotion Studies* der Frage nach, ob Lukians Text Emotionen ausklammert und damit in einem kynisch-stoischen Sinne zu einer Art Bedürfnislosigkeit auffordert, oder ob nicht eher eine falsche Art der Trauerbewältigung angeprangert wird. Wolfgang Spickermann (Alte Geschichte, Universität Graz) wiederum stellt die verschiedenen Formen und Riten der Trauerbewältigung und der Sorge um die Verstorbenen in Griechenland und Rom dar; diese lassen sich mit Lukians Aussagen teils parallelisieren, teils kontrastieren. Peter Scherrer (Klassische und Provinzialrömische Archäologie, Universität Graz) behandelt ausgehend von Lukians Schrift die sepulkrale Bildwelt der Trauer; sein Essay offenbart Wandel wie Konstanten des künstlerischen Umgangs mit dem Tod und den Verstorbenen in der griechisch-römischen Antike. Der abschließende Essay schlägt schließlich eine Brücke in die Moderne und vereint religionswissenschaftliche, soziologische und

palliativethische Perspektiven. Erich Lehner (Männer- und Geschlechterforschung sowie Palliative Care), Birgit Heller (Religionswissenschaft, Universität Wien), Klaus Wegleitner und Andreas Heller (beide Pastoraltheologie und -psychologie mit Schwerpunkt Public Care sowie Zentrum für Interdisziplinäre Alterns- und Care Forschung [CIRAC], Universität Graz) diskutieren darin ebenso aktuelle wie drängende Fragen des gesellschaftlichen Umgangs mit Trauer.

Das Buchprojekt zu Lukians Schrift hätte nicht ohne den äußerst produktiven und diskussionsfreudigen SAPERE-Online-Workshop im Oktober 2021 verwirklicht werden können. Es sei allen Beteiligten aufs Herzlichste gedankt. Besonderer Dank gilt schließlich Frau Dr. Simone Seibert für die stets hilf- und aufschlussreiche Kommunikation zwischen Graz und Göttingen sowie Frau Teresa Vondrak und Frau Selina Eder (Graz) für die minutiöse Erstellung der Druckvorlage.

Heinz-Günther Nesselrath, Markus Hafner, Robert Porod

Inhaltsverzeichnis

SAPERE	V
Vorwort zu diesem Band	VII

A. Einführung

Einführung in die Schrift (<i>Markus Hafner</i>)	3
1. Zur Aktualität von Lukians Schrift „Über Trauer“	3
2. Zum Aufbau von Lukians <i>De luctu</i>	5
3. Hinweise zur Textgestaltung.....	8

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

Lukians Schrift „Über Trauer“	12
Anmerkungen zur Übersetzung (<i>Robert Porod</i>).....	30

C. Essays

Lukians didaktische Schriften zwischen aufklärerischem Anspruch und satirischer Bloßstellung (<i>Markus Hafner</i>)	77
1. Eine Übersicht über Lukians didaktische Schriften	78
2. Die kynisch-stoische Diatribe als popularphilosophischer Vortrag	85
3. Ein vergleichender Blick auf <i>De luctu</i> und <i>De sacrificiis</i>	90
4. Fazit zur Thanatodidaktik in <i>De luctu</i>	92

<i>Omnem consolationem vincit dolor?</i> Zum Trost angesichts des Todes in der antiken Literatur (<i>Markus Hafner</i>).....	97
1. Vor-systematisierte Konsolatorik in Dichtung und Epigramm.....	97
2. Texte und Lehren der philosophischen Trostliteratur	104
3. Systematisierung der Trost-Topik in rhetorischen Handbüchern der Kaiserzeit	114

Trauer ohne Empfindung? Zum vermeintlichen und wirklichen Fehlen von Emotionen in Lukians <i>De luctu</i> (<i>Alexander Free</i>)	117
1. Die Ambivalenz zur Schau gestellter Trauer: Das Unglück eines dreijährigen Jungen aus Notion	118

2. Trauer als Affekt in der antiken Philosophie und Medizin.....	123
3. Die gesellschaftliche Rolle von Trauerriten und ihre Dekonstruktion durch Lukians <i>De luctu</i>	126
4. Fazit	131
 (Kultur)geschichte des Todes in Griechenland und Rom:	
Bestattungsriten, Totengedenken, Trauerrituale (<i>Wolfgang Spickermann</i>). 135	
1. Einleitung.....	135
2. Totenbrauchtum bei den Griechen.....	136
3. Totenbrauchtum in Rom.....	140
4. Lukian und das Totenbrauchtum.....	146
5. Schluss.....	148
 Lukians Schrift <i>De luctu</i> im Kontext der sepulkralen Bildwelt der Trauer (<i>Peter Scherrer</i>)..... 149	
1. Die Abwesenheit vom Leben als Abwesenheit in Bild und Inschrift.....	152
2. Grabriten und der Realismus der griechischen Bilderwelt: Prothesis, Ekphora, Totenmahl und Grabbesuch	155
3. Der lange Weg zur Heroisierung der Toten	160
4. Die Mythologisierung der Sepulkraldarstellungen in der Römischen Kaiserzeit	171
5. Die mythologische Grabthematik der Hohen Kaiserzeit	178
6. Schlussbemerkungen.....	183
7. Bildnachweise.....	185
 Trauer, Klage und Trost in Beziehungen leben (<i>Erich Lehner, Klaus Wegleitner, Birgit Heller und Andreas Heller</i>) 187	
1. „Frauentrauer“	190
2. Kartographie aktueller Trauerdiskurse	196
3. Exkurs: Über den Trost	210
4. Trauer und Trost: Aktuelle Bezüge und Zukunftsdiskurse.....	214

D. Anhang

Literaturverzeichnis	223
1. Abkürzungen.....	223
2. Textausgaben, Übersetzungen und Kommentare	224
3. Sekundärliteratur (und Editionen anderer Werke).....	224
Register.....	231
1. Stellenregister (in Auswahl)	231
2. Namens- und Sachregister.....	232
Die Autoren dieses Bandes	246

A. Einführung

Einführung in die Schrift

Markus Hafner

1. Zur Aktualität von Lukians Schrift „Über Trauer“

Die in vielerlei Hinsicht außergewöhnliche Entstehungszeit dieses Bandes scheint eine bereits Jahrzehnte alte These zum Umgang mit dem Tod in unseren postmodernen sowie -traditionalen Gesellschaften geradewegs zu bestätigen: Die gegenwärtige Pandemie führt zu einer weltweiten Ubiquität namenlosen Sterbens Millionen Infizierter, das gleichwohl in aller Regel einsam und im Verborgenen, zwischen den Schläuchen und Beatmungsgeräten von Intensivstationen, stattfindet. Diese krisenhafte Verdichtung führt jedoch auch generelle Entwicklungen des 21. Jahrhunderts vor Augen, die von einem Schwinden von Ausdrucksformen und Räumen der Trauer geprägt sind. Mit deren zunehmender Absenz offenbart sich ein dringendes zwischenmenschliches Desiderat, anders gesagt ein ungenutztes Potenzial, das sich nicht auf (ethische) Fragen der professionellen Palliativbegleitung reduzieren lässt, und damit ein aktuelles gesellschaftliches Spannungsfeld.¹

Die Verbannung der Sterbenden aus dem Kreise der Angehörigen und ‚Privatisierung‘ des Todes beschrieb Philippe Ariés als Zeichen einer entfremdeten modernen Gesellschaftsordnung. In seiner Geschichte des Todes (1978/1980)² verfolgte er den Wandel des durch feste Gemeinschafts-Rituale ‚gezähmten‘ Todes im vormodernen Mittelalter über die Individualisierung und Dämonisierung des Todes in der Frühen Neuzeit hin zu dessen Maskierung und Ästhetisierung im 19. Jahrhundert. Den Kulminationspunkt bildet für Ariés die Verdrängung des tabuisierten Todes aus den Augen der zeitgenössischen Öffentlichkeit im 20. Jahrhundert, eines Todes, den die Hinterbliebenen nur noch als ein störendes Ärgernis oder einen ebenso vermeidbaren wie anfechtbaren Fehlschlag der Medizin empfinden. Trauerpraktiken und Einstellungen gegenüber Sterben und Tod erscheinen somit als

¹ Eine soziale Kartographie des Umgangs mit Trauer in spätmodernen Gesellschaften zeichnet der Beitrag von Erich Lehner, Klaus Wegleitner, Birgit Heller und Andreas Heller in diesem Band aus verschiedenen Perspektiven nach.

² P. ARIÉS, *Geschichte des Todes* (München / Wien 1980 [frz. 1978]).

gesellschaftliche Konvention und Ausdruck einer spezifischen Mentalität, die wiederum dem steten geschichtlichen Wandel unterworfen ist. Zugleich kritisierte Ariés die aktuellen Erscheinungsformen eines seiner Ansicht nach enthumanisierten Umgangs mit Sterben und Tod, den er von einer maximalen Reduzierung allgemein gültiger Trauerrituale sowie einer entfesselten Angst gegenüber der Sphäre des Todes geprägt sah.³

Im Werk des kaiserzeitlichen Schriftstellers Lukian von Samosata (ca. 120–180 n. Chr.) – nach Ariés’ Modell der präneuzeitlichen Epoche des ‚gezähmten‘ Todes zuzuordnen, die im Sinne einer *ars moriendi* durchaus den Tod als Teil des Lebens kultivierte – findet sich eine erstaunlich aktuelle Frühform der geschilderten Gesellschaftskritik. Bietet Lukians prägnante Schrift „Über Trauer“ (Περί πένθους) doch bereits eine rationalisierende Verurteilung sowohl mythischer Angstvorstellungen über das jenseitige Dasein der Verstorbenen als auch erstarrter Rituale und Konventionen im Umgang mit dem Tod. Lukians Schrift, im Folgenden lateinisch als *De luctu* bezeichnet, zielt auf eine schonungslose Kritik unhinterfragt vollzogener Trauerpraktiken und entsprechender Einstellungen gegenüber dem Tod. Bevor im Rahmen dieser Einführung näher auf Text und Kontext der Schrift im Rahmen des Corpus Lucianum sowie der antiken Trostliteratur im Ganzen eingegangen wird, folgt ein kurzer Abriss zum Verfasser der Schrift *De luctu*.⁴

Lukian von Samosata ist als einer der zentralsten Vertreter der griechischsprachigen Bildungskultur der Kaiserzeit greifbar. So tritt er uns nicht nur als weitgereister und produktiver Autor, sondern auch als

³ Als literarisches Zeugnis für den auch im 21. Jahrhundert gesellschaftlich verdrängten Tod vgl. K. O. KNAUSGARD, *Sterben* (München 2013 [norw. 2009]) 7–13. Dort gerät gerade der Umgang mit den Körpern Verstorbener zum „kollektiven Akt der Verdrängung, für den das Wegschleusen der Toten ein Ausdruck ist“ (10), bes. 8f.: „Die Gegenstände und Phänomene der toten Welt umgeben uns kontinuierlich. Dennoch gibt es nur wenige Dinge, die uns unangenehmer berühren, als einen Menschen in ihr gefangen zu sehen, zumindest wenn man die Mühen bedenkt, die wir auf uns nehmen, um die toten Körper unseren Augen zu entziehen. In größeren Krankenhäusern werden sie nicht bloß in eigenen, unzugänglichen Räumen vor uns verborgen, nein, auch die Wege dorthin sind verdeckt, haben eigene Aufzüge und Kellergänge, und selbst wenn man sich zufällig in einen von ihnen verirren sollte, sind die toten Körper, die vorbeigeschoben werden, doch immer verhüllt. Sollten sie vom Krankenhaus abtransportiert werden, geschieht dies von einem gesonderten Ausgang aus, in Wagen mit rußigen Scheiben; auf dem Friedhofsgelände gibt es für sie einen eigenen, fensterlosen Raum; bei der Bestattungszeremonie liegen sie in verschlossenen Särgen, bis sie schließlich in die Erde hinabgesetzt oder in Öfen verbrannt werden.“

⁴ Auf eine ausführliche Einleitung zu Lukian wird an dieser Stelle mit Verweis auf die in der SAPERE-Reihe bereits erschienene Einführung in das Leben und Werk Lukians von Heinz-Günther Nesselrath verzichtet, vgl. NESSELRATH 2002.

spöttischer Kommentator und Beobachter der Zweiten Sophistik des 2. Jh. n. Chr. entgegen. In den etwa 80 erhaltenen Werken zeigt sich die große Bandbreite seines literarischen Schaffens, in dessen Rahmen er klassische Autoren und Texte kreativ rezipierte. Zu seinem Œuvre zählen nebst rhetorisch versierten Deklamationen, Vorreden (Prolaliai) und Bildbeschreibungen (Ekphraseis) auch literaturkritische Abhandlungen, phantastische Reise-Erzählungen, gesellschaftskritische Polemik, dialogische Erörterungen, unterhaltsame Miniatur-Dramolette sowie kunstvoll stilisierte Briefe.⁵ Als Grundsignatur seines Werks erscheint die Neuschöpfung hybrider literarischer Formen, besonders die Vereinigung der Alten Komödie mit dem Dialog platonischer Prägung, zum ‚Komödischen Dialog‘.⁶ Somit sind viele seiner Schriften – dazu zählt auch *De luctu* (siehe Kap. 2.4) – gekennzeichnet von einem ambivalenten Oszillieren zwischen ethisch seriösem Anspruch und der Erzeugung größtmöglicher Erheiterung angesichts der ebenso törichten wie lächerlichen Verrichtungen und Denkweisen der Menschen. Im innovativen Umgang mit den Inhalten griechischer Bildung, Sprache und Kultur (παίδεῖα) erweist sich Lukians Meisterschaft bei der Behandlung sozialer, kultureller, philosophischer, religiöser und literarischer Themen der Kaiserzeit. Zugleich lädt er dazu ein, die Möglichkeiten und Grenzen derselben Bildung kritisch zu hinterfragen. Dieses Alleinstellungsmerkmal des kaiserzeitlichen Literaten und Sophisten trug neben der inhaltlichen Vielschichtigkeit seiner Werke sowie dem formal ausgefeilten attischen Griechisch zur späteren Popularität Lukians bei,⁷ die ihm weit über die spätere Antike, Byzanz, Renaissance und Humanismus hinaus noch bis heute zuteilwird.

2. Zum Aufbau von Lukians *De luctu*

Lukians Schrift *De luctu* lässt sich in mehrere inhaltliche Abschnitte gliedern, die in der folgenden Übersicht aufgeführt sind:

§1 *Proöm*:

Thema der Schrift ist der auf Unwissen beruhende Umgang der meisten Menschen mit Tod und Trauer (πένηθη)

⁵ Vgl. die umfassende Werkschau bei BAUMBACH / VON MÖLLENDORFF 2017, 101–170.

⁶ Hierzu s. BAUMBACH / VON MÖLLENDORFF 2017, 171–216.

⁷ Zu frühen Rezeptionszeugnissen s. die Übersicht bei NESSELRATH 2002, 28–31.

§2–9 *Kritik der traditionellen Unterwelts-Vorstellungen des Mythos (δόξαι)*

- §2: Unterwelts-Ethnographie: Hades als Reich des Herrschers Pluton
- §3: Topographie der Unterwelt: Flüsse, Acheron-See, Fährmann
- §4: Unterwelts-Pforte mit Wächter Aiakos und Hund Kerberos
- §5: Asphodelos-Wiese und Lethe-Fluss; mythische Hades-Rückkehrer als Zeugen
- §6: Herrschaftsform des Hades: Königspaar Pluton und Persephone; weitere Bedienstete
- §7: Unterweltsrichter Minos und Rhadamanthys; Elysion als Belohnung der Gerechten
- §8: Bestrafungen und Buße der Ungerechten, Beispiel Tantalos
- §9: Postmortales Schatten-Dasein der durchschnittlich Gerechten

§§10–24a *Behandlung der Bestattungs- und Trauer-Praktiken*

§§10–20 *Vor der Bestattung*

§§10–12 *Kritik an rituellen Trauer-Handlungen (γιννόμενα)*

- §10: Brauch des ‚Charonspfennigs‘ (τὰ πορθμεῖα)
- §11: Waschung, Ankleidung und öffentliche Aufbahrung (Prothesis) des Toten
- §12: Totenklage lässt Hinterbliebene bemitleidenswerter als den Toten selbst erscheinen („Rollentausch“)

§§13–20 *Kritik an Klagereden (λεγόμενα)*

- §13: Klagerede eines Vaters um früh verstorbenen Sohn (*mors immatura*-Motiv)
- §14: Exkurs zur als irrig enttarnten Vorstellung von Grabbeigaben
- §15: Analyse und Begründung der Klage des Vaters: um der Gemeinde willen
- §16: Gedankenexperiment: Scheltrede des toten Sohns an den Vater
- §17: Anweisungen des Toten zur richtigeren und wahrhaftigeren Art zu trauern
- §18: Korrigierte Todesvorstellungen: Postmortaler Verfall von Körper und Seele
- §19: Abschlusskritik des Toten an Klage-, Grab- und Totenriten

§20: Abschließender Kommentar zur Toten-Rede; Kritik am Umgang mit professionellen Grabrednern

§§21–23 *Die Bestattung selbst*

§21: Interkulturell divergierende Begräbnisarten (ταφάι): Darstellung des jeweiligen Brauchs (νόμος) bei Griechen, Persern, Indern, Skythen und Ägyptern

§22: Lächerlichkeit und Kurzlebigkeit von Grabdenkmälern

§23: Behandlung von Leichenspielen und Leichenreden

§24a *Nach der Bestattung: Leichenschmaus (περίδειπνον) und Trost der Hinterbliebenen*

§24b *Epilog:*

Trauerpraktiken (πένθη) gründen in irriger Vorstellung vom Tod als Übel

In einem Proöm (§1) werden Zielsetzung und Thema der Schrift, das als ‚behandlungswürdig‘ (ἄξιον) ausgewiesen wird, angekündigt: Im Zentrum steht die Kritik am von Unwissenheit gekennzeichneten Umgang der meisten Menschen mit Tod und Trauer. An ihm würden das Selbstmitleid der Hinterbliebenen sowie nutzlose Trauerrituale offenkundig. Beides folge bloß gesellschaftlichem Brauch und starrer Gewohnheit (νόμος/συνήθεια). Dann (§§2–9) werden populäre mythische Vorstellungen (δόξαι) von der Unterwelt in Form eines ethnographischen Hades-Exkurses karikiert. Hieran schließt der Hauptteil (§§10–24a) an, der die Bestattungs- und Trauer-Praktiken (ἐπιτηδεύσεις) der Menschen behandelt, die sich aus den angeführten Vorstellungen ergeben.⁸ In drei Unterkapiteln werden Praktiken vor der Bestattung (§§10–20; davon §§10–12 Handlungen [γίγνόμενα] und §§13–20 Reden [λεγόμενα/θρήνος/γόςος] am Beispiel der Trauer um einen jung Verstorbenen),⁹ bei der Bestattung (§§21–23) sowie nach der

⁸ Die „brusca interruptio“ zwischen der Kritik der Unterweltsvorstellungen (§§2-9) und der folgenden Abhandlung zu den Trauerritten (§§10-24), die ANDÒ 1984, 20 erkennt, erscheint somit deutlich abgemildert, wenn man von einem solchen inneren Zusammenhang zwischen δόξαι-Abschnitt und der folgenden Behandlung der ἐπιτηδεύσεις ausgeht.

⁹ In diesem Abschnitt wird die monologische Rede des Sprechers zu einer dramatischen Szene erweitert, wobei der trauernde Vater (*Luct.* 13) – kritisch analysiert in *Luct.* 14–15 – und der tote Sohn in einem dialogischen Rede-Agon gegeneinander antreten, wobei wie für einen ἀγων λόγων üblich der letztere Sprecher am Ende die Oberhand behält.

Bestattung (§24a) dargestellt. Statt einer protokollarisch vollständigen Auflistung aller mit einer Bestattung verbundenen Riten (κηδεΐα) – z.B. wird die ἐκφορᾶ, das „Heraustragen“ des aufgebahrten Toten zum Bestattungsort, nicht explizit behandelt – werden teils universelle, teils kulturspezifische Bräuche der Begräbnis- und Trauerpraxis aufgezählt. Der Text schließt (§24b) mit dem Urteil, die Trauerpraktiken gründeten in falschen Vorstellungen vom Tod als grundsätzlichem Übel.¹⁰

3. Hinweise zur Textgestaltung

Als Grundlage für den griechischen Text von *De luctu* in diesem Band dient – stets im Vergleich mit früheren Editionen der Lukian-Werke (Bekker 1853, Jacobitz 1853, Dindorf 1858 sowie die Hemsterhuis-Ausgabe von 1743) –¹¹ die Oxford-Ausgabe Macleods (1974/1993),¹² der unter anderem Harmons ältere Loeb-Ausgabe (1925/1969) an vielen Stellen verbesserte.¹³ Die Textentscheidungen werden im Kommentar überall dort, wo es sinnvoll erschien, diskutiert und begründet. *De luctu* wird von den beiden für die Konstituierung des Lukiantextes zentralen Handschriften-Familien γ und β überliefert.¹⁴ Macleod verglich für Lukians *De luctu* die erstere, zuverlässigere γ -Klasse, konkret die Handschriften Γ (Vaticanus 90, saec. X), die den Text jedoch nur unvollständig (bis $\lambda\alpha\beta\omicron\iota$ in *Luct.* 13) überliefert, ferner Ω (Marcianus 840, saec. X/XI) und – als Ersatz für Γ sub *Luct.* 13 – L (Laurentianus 57. 51, saec. XI) mit der β -Klasse. Diese ist bei ihm repräsentiert durch die

¹⁰ Dagegen erkennt BERDOZZO 2011, 63 in seiner Grobgliederung von *De luctu* eine dreiteilige Struktur: „Zwei Abschnitte mit Ausführungen allgemeiner Natur zum Thema ‚Trauer‘ (1–9 und 21–24) umrahmen einen zentralen Teil (10–20)“, die Beschreibung einer Trauerfeier. Zwar separiert ANDÒ 1984, 20–24 die Paragraphen 2–9 („quadro delle idee correnti sull’aldilà“ bzw. „le credenze relative agli Inferi“, 20) sowie 10–24 („descrizione dei costumi funerari“, 21), darin 12–20 zum „piano rituale nei vari momenti della sua esecuzione“ (21), doch erscheint ihr Gliederungsvorschlag insgesamt etwas holzschnittartig.

¹¹ Vgl. unten die Übersicht über die vollständig zitierten Ausgaben vor dem Kommentar, unter der Rubrik „Häufiger zitierte Ausgaben, Übersetzungen, Kommentare und Scholien“.

¹² MACLEOD 1993, 310–316. Mit Blick auf Macleods zuerst 1974 erschienene Ausgabe zu beachten sind die Hinweise und Verbesserungen bei NESSELRATH 1984.

¹³ HARMON 1969, 111–131.

¹⁴ Für eine grundsätzliche Bewertung der Qualität der γ - und der β -Klasse s. NESSELRATH 1984, 596–598.

beiden Handschriften B (Vindobonensis 123, saec. X/XI) sowie U (Vaticanus 1324, saec. X/XI).¹⁵

Abweichungen des vorliegenden Texts von *De luctu* zu beiden grundlegenden Ausgaben werden im Folgenden aufgelistet. Die folgende Übersicht bietet alle Abweichungen von Harmons Loeb-Ausgabe (1925/1969) sowie von Macleods Oxoniense (1974/1993):

Textstelle	Harmons Text	Macleods Text	Unser Text
§ 1	αὐθις Φερσεφόνην	αὐθις αὐ Περσεφόνην	αὐθις αὐ Περσεφόνην
§ 6	Φερσεφόνη	Περσεφόνην	Περσεφόνη
§ 9	παρ' ἡμῖν	παρ' ἡμῶν	παρ' ἡμῶν
§ 10	ὅποιον τὸ νόμισμα	ὅποιον τὸ νόμισμα	ὅποιόν τι νόμισμα
§ 16	Εἶποι δ' ἂν οὖν ὑπερκύψαι πολύ σου ἀναπλήσας οὐκ ἐννοεῖς δὲ	Εἶποι δ' ἂν ὑπερκύψαι πολύ σοῦ ἀνατλήσας οὐκ ἐννοεῖς	Εἶποι δ' ἂν οὖν ὑπερκύψαι πολύ σου ἀντλήσας οὐκ ἐννοεῖς
§ 17	διδάξομαί σε σπαθήσεις	διδάξωμαί σε σπαθήση	διδάξομαί σε σπαθήσεις
§ 18	ἄρα μὴ	ὄρα μὴ	ὄρα μὴ
§ 19	ὄνησαν	ὄνησας	ὄνησας
§ 20	ἀλλ' ὅμως οἱ μάταιοι	ἀλλ' οἱ μάταιοι	ἀλλ' ὅμως οἱ μάταιοι
§ 24	οὐπῶς ἐστι	οὐπῶς ἐστι	οὐ πῶς ἐστι

Jede dieser Textvarianten ist im griechischen Text durch einen Asteriskos (*) markiert.

In *Luct.* 16 wird Macleods Text gemäß Heinz-Günther Nesselraths überzeugender Konjekture ἀντλήσας abgeändert, die eine entscheidende Text-Verbesserung im Vergleich zu früheren Ausgaben erzielte.¹⁶ Einen für die Aussage der Schrift zentralen Unterschied ergeben ansonsten lediglich die zu den §§ 10, 17 sowie 24 verzeichneten Alternativen gegenüber Macleods Text. Geringfügige Abweichungen wie εἰς bzw. ἐς, οἶδε bzw. οἶδεν oder γιγνόμενα bzw. γινόμενα wurden in dieser Auflistung nicht berücksichtigt. Gelegentliche Versehen der beiden Herausgeber sind stillschweigend korrigiert.

¹⁵ Hierzu s. auch MACLEOD 1993, 310 zu Beginn des kritischen Apparats.

¹⁶ Vgl. NESSELRATH 1984, 607 sowie im Kommentar die Anmerkung 94.

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

Lukians Schrift „Über Trauer“

ΠΕΡΙ ΠΕΝΘΟΥΣ

1. Ἄξιόν γε παρατηρεῖν τὰ ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐν τοῖς πένθεισι γινόμενα καὶ λεγόμενα καὶ τὰ ὑπὸ τῶν παραμυθουμένων δῆθεν αὐτοὺς αὖθις αὖ* λεγόμενα, καὶ ὡς ἀφόρητα ἠγοῦνται τὰ συμβαίνοντα σφίσι τε αὐτοῖς οἱ ὀδυρόμενοι καὶ ἐκείνοις οὐς ὀδύρονται, οὐ μὰ τὸν Πλούτωνα καὶ Περσεφόνην* κατ' οὐδὲν ἐπιστάμενοι σαφῶς οὔτ' εἰ πονηρὰ ταῦτα καὶ λύπης ἄξια οὔτε εἰ τούναντίον ἡδέα καὶ βελτίω τοῖς παθοῦσι, νόμῳ δὲ καὶ συνηθείᾳ τὴν λύπην ἐπιτρέποντες. ἐπειδὴν τοίνυν ἀποθάνη τις, οὕτω ποιοῦσιν – μᾶλλον δὲ πρότερον εἰπεῖν βούλομαι ἄστινας περὶ αὐτοῦ τοῦ θανάτου δόξας ἔχουσιν· οὕτω γὰρ ἔσται φανερόν οὔτινος ἔνεκα τὰ περιττὰ ἐκείνα ἐπιτηδεύουσιν.

2. Ὁ μὲν δὴ πολὺς ὄμιλος, οὐς ἰδιώτας οἱ σοφοὶ καλοῦσιν, Ὀμήρῳ τε καὶ Ἡσιόδῳ καὶ τοῖς ἄλλοις μυθοποιοῖς περὶ τούτων πειθόμενοι καὶ νόμον θέμενοι τὴν ποίησιν αὐτῶν, τόπον τινὰ ὑπὸ τῇ γῆ βαθὺν Ἄϊδην ὑπειλήφασιν, μέγαν δὲ καὶ πολύχωρον τοῦτον εἶναι καὶ ζοφερόν καὶ ἀνήλιον, οὐκ οἶδ' ὅπως αὐτοῖς φωτίζεσθαι δοκοῦντα πρὸς τὸ καὶ καθορᾶν τῶν ἐνόντων ἕκαστον· βασιλεύειν δὲ τοῦ χάσματος ἀδελφὸν τοῦ Διὸς Πλούτωνα κεκλημένον, ὥς μοι τῶν τὰ τοιαῦτα δεινῶν τις ἔλεγε, διὰ τὸ πλουτεῖν τοῖς νεκροῖς τῇ προσηγορίᾳ τετιμημένον. τοῦτον δὲ τὸν Πλούτωνα τὴν παρ' αὐτῶ πολιτείαν καὶ τὸν κάτω βίον καταστήσασθαι τοιοῦτον· κεκληρῶσθαι μὲν γὰρ αὐτὸν ἄρχειν τῶν ἀποθανόντων, καταδεξάμενον δὲ αὐτοὺς καὶ παραλαβόντα κατέχειν δεσμοῖς ἀφύκτοις, οὐδενὶ τὸ παράπαν τῆς ἄνω ὁδοῦ ὑφιέμενον πλὴν ἐξ ἅπαντος τοῦ αἰῶνος πάνυ ὀλίγων ἐπὶ μεγίσταις αἰτίαις.

ÜBER TRAUER

I. Proöm: Thema der Schrift ist der auf Unwissen beruhende Umgang der meisten Menschen mit Tod und Trauer

1. Es lohnt durchaus,¹ das Augenmerk auf das zu richten, was vom Gros der Menschen getan und gesagt wird, wenn sie um ihre Toten klagen,² und was von denen wiederum gesagt wird, die diesen gegenüber die „so als ob“-Pose von Trostspendern einnehmen,³ und für wie unerträglich die Klagenden das erachten, was ihnen selbst widerfährt⁴ und jenen, die sie beklagen; dabei sind sie sich doch, bei Pluton und Persephone,⁵ nicht im Mindesten darüber im Klaren⁶, ob das etwas Schlimmes ist und Schmerz rechtfertigt,⁷ noch auch darüber, ob es nicht im Gegenteil etwas Erfreuliches und Besseres ist für die, die vom Tod betroffen worden sind; sie überantworten das Leid der Konvention und allgemeinen Gepflogenheit.⁸ Sooft also jemand gestorben ist, tun sie so – Doch halt, zuvor will ich noch sagen, welche Vorstellungen sie hinsichtlich des Todes an sich haben; denn so wird offenkundig sein, zu welchem Zweck sie jene überflüssigen Dinge betreiben.

II. Kritik an traditionellen Unterweltsvorstellungen

2. Der breite Volkshaufe also, Menschen, welche die Weisen als Nicht-Philosophen bezeichnen,⁹ schenken in diesen Dingen Homer sowie Hesiod¹⁰ und den anderen Gestaltern von Mythen Glauben und machen sich deren Dichtung zu ihrem Gesetz.¹¹ So haben sie sich vom Hades¹² die Vorstellung gebildet als von einem tief unter der Erde befindlichen Ort; dieser sei groß und weiträumig, düster und ohne Sonnenlicht,¹³ und dabei scheint er ihnen auf mir nicht erfindliche Weise erleuchtet, sodass man jedes einzelne der darin sich befindenden Dinge deutlich erkennen kann. Die Herrschaft über den Erdenschlund¹⁴ über der Bruder des Zeus aus,¹⁵ Pluton genannt; und wie mir einer der in derlei Belangen furchtbar Kompetenten darzulegen pflegte, sei er mit dieser Benennung ausgezeichnet worden, weil er an den Leichen reich sei.¹⁶ Dieser Pluton also habe sich den bei ihm befindlichen Staat und das Leben dort unten auf solche Weise organisiert: Er habe durch Losentscheid das Amt erhalten, über die Gestorbenen zu herrschen, und wenn er diese einmal empfangen und in seine Verfügungsmacht genommen habe, so halte er sie da mit unentrinnbaren Fesseln fest; absolut niemandem gestatte er den Weg zurück nach oben, in all der Zeit von Anbeginn an mit Ausnahme ganz weniger, und auch das nur durch gewichtigste Anlässe dazu bestimmt.¹⁷

3. περιρρεῖσθαι δὲ τὴν χώραν αὐτοῦ ποταμοῖς μεγάλοις τε καὶ φοβεροῖς καὶ ἐκ μόνων τῶν ὀνομάτων· Κωκυτοὶ γὰρ καὶ Πυριφλεγέθοντες καὶ τὰ τοιαῦτα κέκληνται. τὸ δὲ μέγιστον, ἡ Ἀχερουσία λίμνη πρόκειται πρώτη δεχομένη τοὺς ἀπαντῶντας, ἦν οὐκ ἔνι διαπλεῦσαι ἢ παρελθεῖν ἄνευ τοῦ πορθμῆως· βαθεῖά τε γὰρ περᾶσαι τοῖς ποσὶν καὶ διανήξασθαι πολλή, καὶ ὅλως οὐκ ἂν αὐτὴν διαπταίῃ οὐδὲ τὰ νεκρὰ τῶν ὀρνέων.

4. πρὸς δὲ αὐτῇ τῇ καθόδῳ καὶ πύλῃ οὖση ἀδαμαντίνῃ ἀδελφίδους τοῦ βασιλέως Αἰακὸς ἔστηκε τὴν φρουρὰν ἐπιτετραμμένος καὶ παρ' αὐτῷ κύων τρικέφαλος μάλα κάρχαρος, τοὺς μὲν ἀφικνουμένους φίλιόν τι καὶ εἰρηνικὸν προσβλέπων, τοὺς δὲ πειρῶντας ἀποδιδράσκειν ὑλακτῶν καὶ τῷ χάσματι δεδιττόμενος.

5. περαιωθέντας δὲ τὴν λίμνην ἐς τὸ εἶσω λειμῶν ὑποδέχεται μέγας τῷ ἀσφοδέλῳ κατάφυτος καὶ ποτὸν μνήμης πολέμιον· Λήθης γοῦν διὰ τοῦτο ὠνόμασται. ταῦτα γὰρ ἀμέλει διηγήσαντο τοῖς πάλαι ἐκεῖθεν ἀφιγμένοι Ἀλκηστίς τε καὶ Πρωτεσίλαος οἱ Θετταλοὶ καὶ Θησεὺς ὁ τοῦ Αἰγέως καὶ ὁ τοῦ Ὀμήρου Ὀδυσσεύς, μάλα σεμνοὶ καὶ ἀξιόπιστοι μάρτυρες, ἐμοὶ δοκεῖν οὐ πίνοντες τῆς πηγῆς· οὐ γὰρ ἂν ἐμμένητο αὐτῶν.

6. Ὁ μὲν οὖν Πλούτων, ὡς ἐκεῖνοι ἔφασαν, καὶ ἡ Περσεφόνη* δυναστεύουσι καὶ τὴν τῶν ὅλων δεσποτείαν ἔχουσιν, ὑπηρετοῦσι δ' αὐτοῖς καὶ τὴν ἀρχὴν συνδιαπράττουσιν ὄχλος πολὺς, Ἑρινύες τε καὶ Ποιναὶ καὶ Φόβοι καὶ ὁ Ἑρμῆς, οὗτος μὲν γε οὐκ αἰεὶ συμπαρῶν.

7. ὕπαρχοι δὲ καὶ σατράπαι καὶ δικασταὶ κάθηνται δύο, Μίνως τε καὶ Ῥαδάμανθος οἱ Κρήτες, ὄντες υἱοὶ τοῦ Διός. οὗτοι δὲ τοὺς μὲν ἀγαθοὺς τῶν ἀνδρῶν καὶ δικαίους καὶ κατ' ἀρετὴν βεβιωκότας, ἐπειδὴν συναλισθῶσι πολλοί, καθάπερ εἰς ἀποικίαν τινὰ πέμπουσιν ἐς τὸ Ἠλύσιον πεδῖον τῷ ἀρίστῳ βίῳ συνεσομένους.

3. Rings umströmt ferner würde sein Territorium von gewaltigen und schon aufgrund ihrer bloßen Namen Schrecken erregenden Flüssen: „Jammerschreiflüsse“ nämlich und „Feuerbrandflüsse“ oder mit derartigen Bezeichnungen sind sie genannt.¹⁸ Die Hauptsache aber ist die: vorgelagert ist der Acherusische See,¹⁹ der als Erster die Ankommenden empfängt; ihn ohne den Fährmann zu durchschiffen oder zu passieren, ist nicht möglich; er ist nämlich zu tief, um ihn mit den Füßen zu durchwaten, und zu groß, um durch ihn hindurch zu schwimmen. Kurz und gut, nicht einmal die Vogelkadaver vermöchten über ihn hinwegzufliegen.²⁰

4. Direkt beim Weg hinab und dem stählernen Tor²¹ steht Aiakos, der Neffe des Herrschers, der mit dem Amt der Wacht betraut ist,²² und bei ihm ist ein dreiköpfiger, gar sehr bissiger Hund,²³ der die hier Ankommenden zwar auf freundliche und friedfertige Art anblickt, doch diejenigen, die zu entlaufen versuchen, anklafft und mit seinem weit aufgerissenen Maul in Angst und Schrecken versetzt.

5. Wenn sie den See nach dem Innenbereich hin überquert haben, nimmt sie eine große, mit Asphodelos übersäte Wiese²⁴ auf und ein der Erinnerungsfähigkeit feindlicher Trank; deshalb heißt er ja auch Trank der Lethe.²⁵ Das nämlich, ohne Zweifel, berichteten den Menschen in alter Zeit diejenigen, die von dort wieder zurückgekehrt waren, Alkestis²⁶ sowie Protesilaos,²⁷ die (beiden) Thessalier, und Theseus, der Sohn des Aigeus,²⁸ und Odysseus, die Ausgeburt Homers,²⁹ gar sehr ehrwürdige und vertrauenswürdige Zeugen, die, wie mir scheint, nicht von der Quelle getrunken hatten, denn sonst hätten sie sich nicht daran erinnert.

6. Pluton also, wie jene erklärten, und Persephone³⁰ gebieten und üben die unumschränkte Universalherrschaft über diesen Bereich aus; zu Diensten aber ist ihnen und wirkt an der Herrschaft mit ein großer Haufe: Erinyen, Strafgeister, Schreckensdämonen³¹ sowie Hermes; dieser allerdings ist nicht ständig vor Ort dabei.³²

7. Als Hyparchen ferner und Satrapen³³ und Richter sitzen da zwei, das Paar Minos und Rhadamanthys aus Kreta; sie sind Söhne des Zeus.³⁴ Diese nun entsenden von den Männern die Trefflichen und Gerechten, die tugendhaft gelebt hatten, immer dann, wenn viele zusammengekommen sind, gleichsam wie zu einer Art von Kolonie zur Elysischen Ebene, um dort das vorzüglichste Leben zu führen.³⁵

8. ἂν δέ τις τῶν πονηρῶν λάβῃσι, ταῖς Ἐρινύσι παραδόντες εἰς τὸν τῶν ἀσεβῶν χώρον εἰσπέμπουσι κατὰ λόγον τῆς ἀδικίας κολασθησομένους. ἔνθα δὴ τί κακῶν οὐ πάσχουσιν στρεβλοῦμενοί τε καὶ καιόμενοι καὶ ὑπὸ γυπῶν ἐσθιόμενοι καὶ τροχῶ συμπεριφερόμενοι καὶ λίθους ἀνακυλίοντες; ὁ μὲν γὰρ Τάνταλος ἐπ' αὐτῇ τῇ λίμνῃ αὐτὸς ἐστήκεν κινδυνεύων ὑπὸ δίψου· ὁ κακοδαίμων ἀποθανεῖν.

9. οἱ δὲ τοῦ μέσου βίου, πολλοὶ ὄντες οὗτοι, ἐν τῷ λειμῶνι πλανῶνται ἄνευ τῶν σωμάτων σκιαὶ γενόμενοι καὶ ὑπὸ τῇ ἀφῇ καθάπερ καπνὸς ἀφανιζόμενοι. τρέφονται δὲ ἄρα ταῖς παρ' ἡμῶν* χοαῖς καὶ τοῖς καθαγιζομένοις ἐπὶ τῶν τάφων· ὡς εἴ τῳ μὴ εἶη καταλειμμένος ὑπὲρ γῆς φίλος ἢ συγγενής, ἄσιτος οὗτος νεκρὸς καὶ λιμώττων ἐν αὐτοῖς πολιτεύεται.

10. Ταῦτα οὕτως ἰσχυρῶς περιελήλυθε τοὺς πολλοὺς ὥστε ἐπειδὴν τις ἀποθάνῃ τῶν οἰκείων, πρῶτα μὲν φέροντες ὀβολὸν εἰς τὸ στόμα κατέθηκαν αὐτῷ, μισθὸν τῷ πορθμεί τῆς ναυτιλίας γενησόμενον, οὐ πρότερον ἐξετάσαντες ὁποῖόν τι νόμισμα* νομίζεται καὶ διαχωρεῖ παρὰ τοῖς κάτω, καὶ εἰ δύναται παρ' ἐκείνοις Ἀττικὸς ἢ Μακεδονικὸς ἢ Αἰγυπτιακὸς ὀβολός, οὐδ' ὅτι πολὺ κάλλιον ἦν μὴ ἔχειν τὰ πορθμεῖα καταβαλεῖν· οὕτω γὰρ ἂν οὐ παραδεξαμένου τοῦ πορθμέως ἀναπόμπιμοι πάλιν εἰς τὸν βίον ἀφικνοῦντο.

11. Μετὰ ταῦτα δὲ λούσαντες αὐτούς, ὡς οὐκ ἱκανῆς τῆς κάτω λίμνης λουτρον εἶναι τοῖς ἐκεῖ, καὶ μύρω τῷ καλλίστῳ χρίσαντες τὸ σῶμα πρὸς δυσωδίαν ἤδη βιαζόμενον καὶ στεφανώσαντες τοῖς ὠραίοις ἀνθεσι προτίθενται λαμπρῶς ἀμφιέσαντες, ἵνα μὴ ὀϊγῶν δῆλον ὅτι παρὰ τὴν ὁδὸν μηδὲ γυμνοὶ βλέποιντο τῷ Κερβέρῳ.

8. Immer aber wenn sie welche von den Verworfenen zu fassen bekommen haben, überantworten sie diese den Erinyen und schicken sie hinein in den Ort der Gottlosen, um dort proportional zum Ausmaß ihrer Ungerechtigkeit Züchtigung zu erfahren.³⁶ Da nun (geht es so richtig zur Sache)! Welche der Torturen erleiden sie hier nicht? Sie werden gefoltert und geröstet,³⁷ werden von Geiern gefressen³⁸ und mit dem Rad im Kreis herumgewirbelt,³⁹ und sie rollen Steine nach oben.⁴⁰ Was Tantalos betrifft, der steht direkt bei dem Teich,⁴¹ ausgetrocknet, drauf und dran, armer Teufel, der er ist, vor Durst noch den Tod zu finden.⁴²

9. Die aber, die ein Leben mittlerer Qualität geführt hatten – es sind deren viele – irren ziellos auf der Wiese umher; sie sind Schatten geworden ohne die Körper und verflüchtigen sich unter der Berührung wie Rauch.⁴³ Sie ernähren sich bekanntlich durch die von uns dargebrachten Libationen und die Speiseopfer auf den Gräbern.⁴⁴ Wenn daher einer keinen Freund oder Verwandten auf der Erde als Hinterbliebenen hat, so fristet der unter ihnen im Staate sein Dasein⁴⁵ als von der Nahrungszufuhr abgeschnittener Toter⁴⁶ und rechter Hungerleider.⁴⁷

III. Die Bestattungs- und Trauer-Praktiken

III. 1. Vor der Bestattung: Kritik an rituellen Trauer-Handlungen

10. Dies ist bei der breiten Masse dermaßen im Umlauf,⁴⁸ dass sie, sobald einer der Angehörigen gestorben ist, ihm geschwind⁴⁹ zuerst einen Obolos in den Mund gelegt haben, der dem Fährmann als Entlohnung für die Überfahrt dienen soll;⁵⁰ dabei haben sie nicht zuvor geprüft, welche Art von Währung bei denen da unten gebräuchlich und im Umlauf ist, und ob bei jenen der attische, makedonische oder aiginetische Obolos als legales Zahlungsmittel gilt,⁵¹ noch auch, dass es doch weitaus vorteilhafter wäre, das Fährgeld nicht entrichten zu können; denn so würden sie ja, wenn der Fährmann dieses nicht empfangen hat, abgewiesen wiederum in das Leben zurückkehren.⁵²

11. Danach waschen sie sie, als böte der Unterweltssee kein ausreichendes Bad für die dort, und sie bestreichen den Leib, der schon mächtig auf den Verwesungsgeruch zugeht, mit dem herrlichsten Salböl,⁵³ und sie bekränzen ihn mit dem jahreszeitlichen Blumenschmuck⁵⁴ und bahren ihn dann auf,⁵⁵ nachdem sie ihn prachtvoll eingekleidet haben,⁵⁶ offenbar mit der Absicht, dass die Toten unterwegs nicht frören und von Kerberos nicht nackt erblickt würden.

12. Οἰμωγαὶ δὲ ἐπὶ τούτοις καὶ κωκυτὸς γυναικῶν καὶ παρὰ πάντων δάκρυα καὶ στέρνα τυπτόμενα καὶ σπαραττομένη κόμη καὶ φοινισσόμεναί παρειαί· καὶ πού καὶ ἐσθῆς καταρρήγνυται καὶ κόνις ἐπὶ τῇ κεφαλῇ πάσσεται, καὶ οἱ ζῶντες οἰκτρότεροι τοῦ νεκροῦ· οἱ μὲν γὰρ χαμαὶ κυλινδοῦνται πολλακίς καὶ τὰς κεφαλὰς ἀράπτουσι πρὸς τὸ ἔδαφος, ὁ δ' εὐσχήμων καὶ καλὸς καὶ καθ' ὑπερβολὴν ἐστεφανωμένος ὑψηλὸς πρόκειται καὶ μετέωρος ὥσπερ εἰς πομπὴν κεκοσμημένος.

13. Εἰθ' ἡ μήτηρ ἢ καὶ νῆ Δία ὁ πατὴρ ἐκ μέσων τῶν συγγενῶν προελθὼν καὶ περιχυθεὶς αὐτῷ – προκείσθω γὰρ τις νέος καὶ καλός, ἵνα καὶ ἀκμαιότερον τὸ ἐπ' αὐτῷ δράμα ἦ – φωνὰς ἀλλοκότους καὶ ματαίαις ἀφήσι, πρὸς ἃς ὁ νεκρὸς αὐτὸς ἀποκρίναιτ' ἄν, εἰ λάβοι φωνήν· φήσει γὰρ ὁ πατὴρ γοερὸν τι φθεγγόμενος καὶ παρατείνων ἕκαστον τῶν ὀνομάτων, Τέκνον ἤδιστον, οἴχη μοι καὶ τέθηκας καὶ πρὸ ὤρας ἀνηρπάσθης, μόνον ἐμὲ τὸν ἄθλιον καταλιπών, οὐ γαμήσας, οὐ παιδοποιησάμενος, οὐ στρατευσάμενος, οὐ γεωργήσας, οὐκ εἰς γῆρας ἐλθών· οὐ κωμάση πάλιν οὐδ' ἐρασθήση, τέκνον, οὐδ' ἐν συμποσίοις μετὰ τῶν ἡλικιωτῶν μεθυσθήση.

14. Ταῦτα δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα φήσει οἰόμενος τὸν υἱὸν δεῖσθαι μὲν ἔτι τούτων καὶ ἐπιθυμεῖν καὶ μετὰ τὴν τελευτήν, οὐ δύνασθαι δὲ μετέχειν αὐτῶν. καίτοι τί ταῦτά φημι; πόσοι γὰρ καὶ ἵππους καὶ παλλακίδας, οἱ δὲ καὶ οἰνοχόους ἐπικατέσφαξαν καὶ ἐσθῆτα καὶ τὸν ἄλλον κόσμον συγκατέφλεξαν ἢ συγκατάρουξαν ὡς χρησομένοις ἐκεῖ καὶ ἀπολαύσουσιν αὐτῶν κάτω;

12. Dann⁵⁷ folgen Schmerzensrufe von Männern und schrilles Aufschreien von Frauen⁵⁸ und Tränen von allen,⁵⁹ Schläge gegen die Brust,⁶⁰ Ausraufen von Haar⁶¹ und Blutig-Kratzen von Wangen.⁶² Und es mag auch schon mal ein Kleid zerrissen⁶³ und Staub über den Kopf gestreut werden,⁶⁴ und dabei geben die Lebenden eine bedauernswertere Figur ab als der Tote. Sie nämlich wälzen sich oft am Boden und schlagen ihre Köpfe gegen den Fußboden,⁶⁵ während er würdevoll und schön und über die Maßen bekränzt daliegt, hoch erhoben aufgebahrt und in luftiger Höhe befindlich, gleichsam wie für eine festliche Prozession fein herausgeputzt.⁶⁶

III. 2. Kritik an Klagereden

13. Sodann tritt die Mutter oder, bei Zeus, gar der Vater⁶⁷ aus der Mitte der Angehörigen heraus nach vorn, fällt ihm um den Hals – aufgebahrt daliegen soll nämlich ein schöner Jüngling,⁶⁸ damit das für ihn inszenierte Theater umso melodramatischer sei⁶⁹ – und gibt ganz unnatürliche und alberne Töne von sich, auf die der Tote selbst antworten dürfte, sollte er die Fähigkeit, seine Stimme zu erheben erhalten.⁷⁰ Es wird nämlich der Vater sagen, indem er eine Art von Gejammer ertönen lässt⁷¹ und dabei jedes einzelne Wort maniert in die Länge zieht: „Allerliebstes Kind, du bist mir dahingegangen und bist tot, wurdest vorzeitig dahingerafft,⁷² hast mich Unseligen dabei vereinsamt zurückgelassen;⁷³ du hast nicht geheiratet, hast keine Kinder gezeugt,⁷⁴ bist nicht in den Krieg gezogen, hast nicht Feldarbeit verrichtet, bist nicht ins hohe Alter gelangt; nicht wirst du wieder an Umzügen teilnehmen, nicht wirst du dich verlieben, mein Kind, nicht wirst du dir mit den Gleichaltrigen einen Rausch antrinken.“⁷⁵

14. Dies und derlei Dinge wird er sagen, weil er vermeint, der Sohn bedürfe dieser Dinge noch und verlange danach selbst nach seinem Tod, könne an ihnen aber nicht teilhaben. Doch warum soll ich nur davon reden? Wie viele nämlich haben auch Pferde⁷⁶ und Nebenfrauen, manche auch Mundschenke den Toten hinterher abgeschlachtet⁷⁷ und haben Kleidung und die sonstigen Accessoires mit ihnen verbrannt oder begraben,⁷⁸ als würden sie dort noch Verwendung dafür haben und da unten Genuss und Nutzen daraus beziehen können?⁷⁹

15. Ὁ δ' οὖν πρεσβύτης ὁ πενθῶν οὕτωςι ταῦτα πάντα ὀπόσα εἶρηκα καὶ ἔτι τούτων πλείονα οὔτε τοῦ παιδὸς ἕνεκα τραγωδεῖν ἔοικεν – οἶδεν γὰρ οὐκ ἀκουσόμενον οὐδ' ἂν μείζον ἐμβοήσῃ τοῦ Στέντορος – οὔτε μὴν αὐτοῦ· φρονεῖν γὰρ οὕτω καὶ γινώσκειν ἰκανὸν ἦν καὶ ἄνευ τῆς βοῆς· οὐδεὶς γὰρ δὴ πρὸς ἑαυτὸν δεῖται βοᾶν. λοιπὸν οὖν ἐστὶν αὐτὸν τῶν παρόντων ἕνεκα ταῦτα ληρεῖν οὔθ' ὅτι πέπονθεν αὐτῶ ὁ παῖς εἰδότα οὔθ' ὅποι κεχώρηκε, μᾶλλον δὲ οὐδὲ τὸν βίον αὐτὸν ἐξετάσαντα ὁποῖός ἐστιν· οὐ γὰρ ἂν τὴν ἐξ αὐτοῦ μετὰστασιν ὡς τι τῶν δεινῶν ἐδυσχέραινεν.

16. Εἴποι δ' ἂν οὖν* πρὸς αὐτὸν ὁ παῖς παραιτησάμενος τὸν Αἰακὸν καὶ τὸν Αἰδωνέα πρὸς ὀλίγον τοῦ στομίου ὑπερκύψαι* καὶ τὸν πατέρα παῦσαι ματαιάζοντα, ὦ κακόδαιμον ἄνθρωπε, τί κέκραγας; τί δέ μοι παρέχεις πράγματα; παῦσαι τιλλόμενος τὴν κόμην καὶ τὸ πρόσωπον ἐξ ἐπιπολῆς ἀμύσσω. τί μοι λοιδορῆ καὶ ἄθλιον ἀποκαλεῖς καὶ δύσμορον πολὺ σου* βελτίω καὶ μακαριώτερον γεγεννημένον; ἢ τί σοι δεινὸν πάσχειν δοκῶ; ἢ διότι μὴ τοιουτοσί γέρων ἐγενόμην οἷος εἶ σύ, φαλακρὸς μὲν τὴν κεφαλὴν, τὴν δὲ ὄψιν ἐρρυτιδωμένος, κυφὸς καὶ τὰ γόνατα νωθῆς, καὶ ὅλως ὑπὸ τοῦ χρόνου σαθρὸς πολλὰς τριακάδας καὶ ὀλυμπιάδας ἀντλήσας*, καὶ τὰ τελευταῖα δὴ ταῦτα παραπαίων ἐπὶ τοσοῦτων μαρτύρων; ὦ μάταιε, τί σοι χρηστὸν εἶναι δοκεῖ παρὰ τὸν βίον οὐ μηκέτι μεθέξομεν; ἢ τοὺς πότους ἐρεῖς δῆλον ὅτι καὶ τὰ δεῖπνα καὶ ἐσθῆτα καὶ ἀφροδίσια, καὶ δέδιας μὴ τούτων ἐνδεῆς γενόμενος ἀπόλωμαι. οὐκ ἐννοεῖς* ὅτι τὸ μὴ διψῆν τοῦ πιεῖν πολὺ κάλλιον καὶ τὸ μὴ πεινῆν τοῦ φαγεῖν καὶ τὸ μὴ ῥιγοῦν τοῦ ἀμπεχόνης εὐπορεῖν;

15. Der alte Mann also, der solcherart Trauer äußert, scheint all das Theater, von dem ich gesprochen habe, und noch mehr als das weder um des Sohnes willen aufzuführen – weiß er doch, dass dieser ihn nicht hören würde, selbst dann nicht, wenn er lauter losgebrüllt hätte als Stentor⁸⁰ – noch bestimmt auch um seiner selbst willen;⁸¹ denn so zu denken und so eingestellt zu sein wäre ausreichend auch ohne dieses Geschrei;⁸² es braucht nämlich gewiss keiner sich selbst anzuschreien. Es bleibt also nur übrig, dass er um der Anwesenden willen solchen Unsinn von sich gibt; er weiß ja nicht, was sein Sohn erfahren hat, noch wohin er abgegangen ist, ja mehr noch, er hat nicht einmal das Leben an sich geprüft, von welcher Art es ist. Sonst würde er den Austritt aus ihm nicht so schwer nehmen, als gehöre das zu den ganz furchtbaren Dingen.

16. Da möchte also der Sohn zu ihm sagen, nachdem er sich von Aiakos und Aidoneus⁸³ für ein Weilchen die Erlaubnis erbeten hat, den Kopf über die Mündung zur Oberwelt⁸⁴ hinauszustrecken und das sinnlose Geschwätz des Vaters zu stoppen:⁸⁵ „Von allen guten Geistern verlassener Mensch du,⁸⁶ warum plärrst du so?⁸⁷ Warum bereitest du mir Unannehmlichkeiten?⁸⁸ Hör doch auf damit, dir das Haar auszurupfen⁸⁹ und dein Gesicht oberflächlich⁹⁰ einzuritzen. Warum verhöhntst du mich⁹¹ und nennst mich unselig und von schlimmem Geschick befallen, wo ich doch in einen viel besseren Zustand als du gekommen und viel glückseliger geworden bin?⁹² Welches furchtbare Unglück scheinest du dir zu erleiden? Vielleicht das, dass ich nicht ein Greis geworden bin, so wie du einer bist, kahlköpfig,⁹³ mit verrunzeltem Gesicht, bucklig, knielahm, kurz und gut, unter dem Einwirken der Zeit gebrechlich, nachdem ich den Kelch vieler Monate und Vierjahresetappen (Olympiaden) bis zur Neige geleert hätte⁹⁴ und mich dann letztendlich im Beisein so vieler Zeugen⁹⁵ dermaßen danebenbenehme?⁹⁶ Du Narr,⁹⁷ welches ersprießliche Gut scheint es dir denn im Verlauf eines Lebens zu geben, an dem ich nicht mehr teilhaben werde? Aber natürlich, du wirst mir mit den Saufgelagen kommen und den Banketten, mit Kleidung und Freuden der Liebe, und du fürchtest, ich möchte in Ermangelung dessen umkommen.⁹⁸ Ja, verstehst du denn nicht, dass nicht zu dürsten viel besser ist als zu trinken und nicht zu hungern besser als zu essen und nicht zu frieren besser als gut versorgt zu sein mit Bekleidung?

17. Φέρε τοίνυν, ἐπειδὴ ἔουκας ἀγνοεῖν, διδάξομαί σε* θρηνεῖν ἀληθέστερον. καὶ δὴ ἀναλαβὼν ἐξ ὑπαρχῆς βόα, Τέκνον ἄθλιον, οὐκέτι διψήσεις, οὐκέτι πεινήσεις οὐδὲ ῥιγώσεις. οἴχη μοι κακοδαίμων ἐκφυγὼν τὰς νόσους, οὐ πυρετὸν ἔτι δεδιώς, οὐ πολέμιον, οὐ τύραννον· οὐκ ἔρω σε ἀνιάσει οὐδὲ συνουσία διαστρέψει, οὐδὲ σπαθήσεις* ἐπὶ τούτῳ δις ἢ τρις τῆς ἡμέρας, ὧ τῆς συμφορᾶς. οὐ καταφρονηθήση γέρων γενόμενος οὐδὲ ὀχληρὸς ἔση τοῖς νέοις βλεπόμενος.

18. Ἄν ταῦτα λέγῃς, ὦ πάτερ, οὐκ οἶε πολὺ ἀληθέστερα καὶ γενναιότερα ἐκείνων ἐρεῖν; ἀλλ' ὄρα μῆ* τόδε σε ἀνιά, καὶ διανοῆ τὸν παρ' ἡμῖν ζόφον καὶ τὸ πολὺ σκότος, κατὰ δέδιας μὴ σοι ἀποπνιγῶ κατακλεισθῆς ἐν τῷ μνήματι. χρὴ δὲ πρὸς ταῦτα λογίζεσθαι ὅτι τῶν ὀφθαλμῶν διασαπέντων ἢ καὶ νῆ Δία καέντων μετ' ὀλίγον, εἴ γε καῦσαι με διεγνώκατε, οὔτε σκότος οὔτε φῶς ὄραν δεησόμεθα.

17. Also aufgepasst! Da du es nun einmal nicht zu wissen⁹⁹ scheinst, werde ich dich lehren,¹⁰⁰ so zu trauern, wie es den wahren Verhältnissen näherkommt.¹⁰¹ So beginne denn von Neuem und rufe: „Unseliges Kind, nicht mehr wirst du dürsten, nicht mehr hungern und auch nicht mehr frieren. Du bist mir dahingegangen, du Unglücklicher, und bist damit den Krankheiten entronnen; nicht mehr fürchtest du Fieber, nicht einen Feind, nicht einen Tyrannen.¹⁰² Nicht wird der Sex dir zu schaffen machen und nicht werden die Genüsse des Verkehrs dich zer-rütten, auch wirst du dich nicht zweimal oder dreimal am Tag dafür verausgaben.¹⁰³ Wehe, was für ein Unglück! Nicht wirst du, ein alter Mann geworden, verachtet werden, und du wirst auch nicht der Jugend schon durch deinen bloßen Anblick zur Last fallen.“¹⁰⁴

18. Wenn du das sagst, Vater, meinst du nicht, dass du bei Weitem näher an der Wahrheit und im Vergleich zu dem, was du da gesagt hast, mit größerer Charakterstärke reden würdest?¹⁰⁵ Doch sieh dich vor, dass nicht das dich betrübt und beim Gedanken an die bei uns herrschende Düsternis und tiefe Finsternis¹⁰⁶ du dich als Folge davon ängstigst, ich möge dir ersticken, so eingeschlossen im Grab wie ich bin!¹⁰⁷ Doch, was das betrifft, so ist es aber erforderlich, sich klarzumachen, dass ich, wenn einmal die Augen durchgefaut sind oder auch, bei Zeus, bald schon¹⁰⁸ verbrannt sind – jedenfalls sofern ihr euch entschieden habt, mich zu verbrennen¹⁰⁹ –, keinen Bedarf mehr haben werde¹¹⁰ zu schauen, weder die Finsternis noch das Licht.

19. Καὶ ταῦτα μὲν ἴσως μέτρια· τί δέ με ὁ κωκυτὸς ὑμῶν ὀνίνησι καὶ ἢ πρὸς τὸν αὐλὸν αὐτῆ στερονοτυπία καὶ ἢ τῶν γυναικῶν περὶ τὸν θρῆνον ἀμετρία; τί δὲ ὁ ὑπὲρ τοῦ τάφου λίθος ἐστεφανωμένος; ἢ τί ὑμῖν δύναται τὸν ἄκρατον ἐπιχεῖν; ἢ νομίζετε καταστάξιν αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς καὶ μέχρι τοῦ Ἄιδου διίξεσθαι; τὰ μὲν γὰρ ἐπὶ τῶν καθαγισμῶν καὶ αὐτοὶ ὁρᾶτε, οἶμαι, ὡς τὸ μὲν νοστιμώτατον τῶν παρεσκευασμένων ὁ καπνὸς παραλαβῶν ἄνω εἰς τὸν οὐρανὸν οἴχεται μηδὲν τι ἡμᾶς ὀνήσας* τοὺς κάτω, τὸ δὲ καταλειπόμενον, ἢ κόνις, ἀχρεῖον, ἐκτὸς εἰ μὴ τὴν σποδὸν ἡμᾶς σιτεῖσθαι πεπιστεύκατε. οὐχ οὕτως ἄσπορος οὐδὲ ἄκαρπος ἢ τοῦ Πλούτωνος ἀρχή, οὐδὲ ἐπιλέλοιπεν ἡμᾶς ὁ ἀσφόδελος, ἵνα παρ' ὑμῶν τὰ σιτία μεταστελλώμεθα. ὥστε μοι νῆ τὴν Τισιφόνην πάλαι δὴ ἐφ' οἷς ἐποιεῖτε καὶ ἐλέγετε παμμέγεθες ἐπήει ἀνακαγχάσαι, διεκάλυσε δὲ ἢ ὀθόνη καὶ τὰ ἔρια, οἷς μου τὰς σιαγόνας ἀπεσφίγξατε.

ὦς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτιο κάλυψεν.

20. Πρὸς Διός, ἂν λέγη ταῦτα ὁ νεκρὸς ἐπιστραφεῖς, ἀνακλίνας αὐτὸν ἐπ' ἀγκῶνος, οὐκ ἂν οἰόμεθα δικαιοτάτα ἂν αὐτὸν εἰπεῖν; ἀλλ' ὅμως οἱ μάταιοι* καὶ βοῶσι καὶ μεταστειλόμενοι τινα θρῆνων σοφιστὴν πολλὰς συνειλοχότα παλαιὰς συμφορὰς τούτῳ συναγωνιστῆ καὶ χορηγῷ τῆς ἀνοίας καταχρῶνται, ὅπη ἂν ἐκεῖνος ἐξάρχη, πρὸς τὸ μέλος ἐπαιιάζοντες.

19. Das mag ja noch angehen. Doch was nützt mir euer schrilles Aufschreien und dieses Getrommel da gegen die Brust im Takt des Aulos¹¹¹ und das exzessive Verhalten der Frauen rund um die Totenklage?¹¹² Was der mit Kränzen geschmückte Stein über dem Grab?¹¹³ Was richtet ihr damit aus, puren Wein darüberzugießen? Denkt ihr etwa, er werde zu uns herabträufeln und bis zum Hades durchdringen?¹¹⁴ Was die Speiseopfer betrifft, so seht ihr ja selbst, meine ich, dass der Rauch, wenn er von den zubereiteten Speisen das mit dem größten Nährwert erfasst hat, nach oben zum Himmel hin sich verflüchtigt, ohne uns da unten irgend etwas gebracht zu haben, während das, was bleibt, die Asche, nutzlos ist, es sei denn, ihr seid davon überzeugt, wir würden die Glutasche speisen.¹¹⁵ Nicht so bar der Saat und Frucht¹¹⁶ ist das Reich des Pluton, nicht haben wir so eklatanten Mangel an Afodill,¹¹⁷ dass wir uns von euch das Essen liefern zu lassen brauchten. Daher, bei Tisiphone,¹¹⁸ überkam mich schon längst Lust, über das, was ihr getan und gesagt habt, lautstark aufzubrüllen vor Lachen,¹¹⁹ mich hinderten jedoch das Leinen und die Wollbinden, mit denen ihr meine Kinnbacken festgeschnürt habt.¹²⁰

„Nachdem er so also gesprochen, kam der Vollzug des Todes über ihn“.¹²¹

20. Bei Zeus, wenn der Tote, zugewandt und auf den Ellbogen aufgestützt das sagt, sollten wir da nicht meinen, er spreche mit vollster Berechtigung? Trotzdem, sie plärren, die Narren, und sie lassen sich einen professionellen Trauerredner herkommen, einen, der sich ein umfangreiches Repertoire an uralten Unglücksfällen zusammengekramt hat,¹²² und sie machen Gebrauch von ihm als Mitschauspieler und dem Chorführer des Unverstands¹²³, und wie immer er auch den Ton an gibt, stimmen sie im Refrain in sein Lied mit ein.¹²⁴

21. Καὶ μέχρι μὲν θρήνων ὁ αὐτὸς ἅπασιν νόμος τῆς ἀβελτερίας· τὸ δὲ ἀπὸ τούτου διελόμενοι κατὰ ἔθνη τὰς ταφὰς ὁ μὲν Ἕλληνας ἔκαυσεν, ὁ δὲ Πέρσης ἔθαψεν, ὁ δὲ Ἰνδὸς ὑάλῳ περιχρῖει, ὁ δὲ Σκύθης κατεσθίει, ταριχεύει δὲ ὁ Αἰγύπτιος· οὗτος μὲν γε – λέγω δὲ ἰδῶν – ξηράνας τὸν νεκρὸν σύνδειπνον καὶ συμπότην ἐποίησατο. πολλάκις δὲ καὶ δεομένῳ χρημάτων ἀνδρὶ Αἰγυπτίῳ ἔλυσε τὴν ἀπορίαν ἐνέχυρον ἢ ὁ ἀδελφὸς ἢ ὁ πατὴρ ἐν καιρῷ γενόμενος.

22. Χώματα μὲν γὰρ καὶ πυραμίδες καὶ στήλαι καὶ ἐπιγράμματα πρὸς ὀλίγον διαρκοῦντα πῶς οὐ περιττὰ καὶ παιδιαῖς προσεοικότα;

23. καίτοι καὶ ἀγῶνας ἔνιοι διέθεσαν καὶ λόγους ἐπιταφίους εἶπον ἐπὶ τῶν μνημάτων ὥσπερ συναγορεύοντες ἢ μαρτυροῦντες παρὰ τοῖς κάτω δικασταῖς τῷ νεκρῷ.

24. Ἐπὶ πᾶσιν τούτοις τὸ περιδείπνον, καὶ πάρεσιν οἱ προσήκοντες καὶ τοὺς γονέας παραμυθοῦνται τοῦ τετελευτηκότος καὶ πείθουσι γεύσασθαι, οὐκ ἀηδῶς μὰ Δί' οὐδ' αὐτοὺς ἀναγκαζομένους, ἀλλ' ἤδη ὑπὸ λιμοῦ τριῶν ἑξῆς ἡμερῶν ἀπηυδακτότας. καὶ, Μέχρι μὲν τίνος, ὦ οὔτος, ὀδυρόμεθα; ἔασον ἀναπαύσασθαι τοὺς τοῦ μακαρίτου δαίμονας· εἰ δὲ καὶ τὸ παράπαν κλάειν διέγνωκας, αὐτοῦ γε τούτου ἔνεκα χρὴ μὴ ἀπόσιτον εἶναι, ἵνα καὶ διαρκέσης πρὸς τοῦ πένθους τὸ μέγεθος. Τότε δὴ τότε ῥαψωδοῦνται πρὸς ἀπάντων δύο τοῦ Ὀμήρου στίχοι·

καὶ γὰρ τ' ἠΰκομος Νιόβη ἐμνήσατο σίτου·
καὶ

γαστέρι δ' οὐ πῶς ἔστι* νέκυν πενθῆσαι Ἀχαιοῦς.

III. 3. Begräbnisarten, Grabdenkmäler, Leichenspiele und Leichenreden

21. Und bis zu den Totenklagen ist zwar bei allen die Beschränktheit¹²⁵ auf denselben Ton gestimmt.¹²⁶ Von da weg aber haben sie die Begräbnisarten volkweise ausdifferenziert: der Grieche hat sie verbrannt,¹²⁷ der Perser hat sie begraben,¹²⁸ der Inder fasst sie in Glas ein,¹²⁹ der Skythe isst sie auf,¹³⁰ es salzt sie ein der Ägypter.¹³¹ Der gar – ich sage es als einer, der es mit eigenen Augen gesehen hat! – trocknete den Toten aus und machte ihn zu seinem Speise- und Trinkgenossen.¹³² Oft auch erlöste einen Ägypter in finanziellen Nöten aus seiner Patsche der (verstorbene) Bruder oder der Vater dadurch, dass er für ihn genau im richtigen Moment Bürgschaft übernommen hatte.¹³³

22. Grabhügel¹³⁴ nämlich, Pyramiden,¹³⁵ Stelen¹³⁶ und Grabinschriften,¹³⁷ was alles bloß für kurze Zeit Bestand hat,¹³⁸ wie sollte das nicht Klimbim sein, (in seiner Zwecklosigkeit) ähnlich den Spielen von Kindern?¹³⁹

23. Ferner richteten einige auch Wettspiele¹⁴⁰ aus und hielten Leichenreden bei den Gräbern,¹⁴¹ als wollten sie Anwaltschaft für den Toten ausüben oder Zeugnis für ihn bei den Richtern in der Unterwelt ablegen.

III. 4. Nach der Bestattung: Leichenschmaus, Trost für die Hinterbliebenen

24. Zur Krönung von alledem¹⁴² folgt dann noch der Leichenschmaus.¹⁴³ Da findet sich die Verwandtschaft ein; sie sprechen den Eltern des Verstorbenen Trost zu¹⁴⁴ und überreden sie dazu, etwas zu sich zu nehmen; nicht ungerne, bei Zeus,¹⁴⁵ lassen sich diese auch nötigen, sind sie doch im Verlauf dreier aufeinanderfolgender Tage vor Hunger schon völlig am Ende.¹⁴⁶ Da heißt es dann: „O Mann,¹⁴⁷ wie lange wollen wir noch klagen? Lass doch die Geister des in die Seligkeit Eingegangenen zur Ruhe kommen!¹⁴⁸ Wenn du schon dazu entschlossen bist, das Klagen durchzuziehen, so ist es schon darum notwendig, nicht ganz ohne Nahrung zu sein, damit du für die lange Dauer der Trauer zum Durchhalten stark genug bist.“¹⁴⁹ Und dann, ja dann werden von allen zwei Verse Homers rezitiert:

„Es gedachte doch auch die schönhaarige Niobe der Speise“¹⁵⁰
und

„Es ist ganz und gar unmöglich¹⁵¹ für die Achäer, mit dem Magen den Toten zu betrauern.“¹⁵²

οί δὲ ἄπτονται μὲν, αἰσχυρόμενοι δὲ τὰ πρῶτα καὶ δεδιότες εἰ φανοῦνται μετὰ τὴν τελευτὴν τῶν φιλτάτων τοῖς ἀνθρωπίνοις πάθεσιν ἐμμένοντες.

Ταῦτα καὶ πολὺ τούτων γελοιώτερα εὔροι τις ἂν ἐπιτηρῶν ἐν τοῖς πένθεσι γιγνόμενα διὰ τὸ τοὺς πολλοὺς τὸ μέγιστον τῶν κακῶν τὸν θάνατον οἶεσθαι.

Sie rühren die Speisen an, schämen sich aber dafür anfänglich und fürchten, sie möchten sichtbar werden als solche, die nach dem Tod ihrer Liebsten weiterhin ihren menschlichen Triebregungen nachgeben.¹⁵³

IV. Epilog: Die irrige Vorstellung vom Tod als dem größten Übel

Dies und noch viel Verlachenswerteres¹⁵⁴ dürfte man bei der aufmerksamen Beobachtung¹⁵⁵ vorfinden, was bei den Klagen um die Toten geschieht, nur darum, weil das Gros der Menschen den Tod das größte aller Übel wähnt.¹⁵⁶

Anmerkungen zur Übersetzung

Robert Porod

- * Der Asteriskos im griechischen Text bezieht sich auf die Liste der Textvarianten am Ende der Einführung.
- 1 Das Idiom ἄξιόν γε markiert einen starken Gegensatz, doch, an den Beginn einer Schrift gesetzt, ist es bei Lukian singular. Dasselbe trifft für παρατηρεῖν zu, das bei Lukian sonst nicht vorkommt. Es bedeutet „etwas genau beobachten“, manchmal mit dem Aspekt des Belauerns, der am Ende der Schrift (Kap. 24) im Verbum ἐπιτηρεῖν schärfer hervortritt (vgl. Anm. 155).
 - 2 πένθος ist die Trauer über einen Verstorbenen, für die man Trost sucht (*Philops.* 27), auch die ostentative Zurschaustellung von Trauer (*Sacr.* 15), ähnlich dem lateinischen *luctus*. Der Plural erscheint im letzten Kapitel (*Luct.* 24). Schon Aristoteles verwendet ἐν πένθεσι καὶ θρήνοις (*Rh.* I 11, 1370b25) zur Bezeichnung von Totenklage. Über die Semantik der Begriffe λύπη und πένθος handelt in diesem Band ausführlich der Essay von Alexander Free, der auch die nötigen geistesgeschichtlichen Kontexte schafft.
 - 3 δῆθεν bezeichnet bei Lukian, dass etwas auf Verstellung beruht, nur angeblich oder unter einem Vorwand der Fall ist, also ein „so als ob“ (*Icar.* 18; *Dear. iud.* 13; *DMort.* 26,2). Die pleonastische Verbindung αὐθις αὐ kommt bei den Attikern häufig vor, in Prosa wie in Dichtung, zumeist in der Bedeutung „wiederum“, vereinzelt auch mit der Tendenz zu „hinwiederum“ (so Pl. *Prt.* 351c). MACLEOD nimmt das Idiom zu Recht (der Lesart in Γ folgend) in seinen Text auf, und es besteht kein Grund, mit BEKKER, DINDORF und HARMON der Handschriftengruppe β zu folgen, die αὐθις bietet.
 - 4 Hier wird etwas angedeutet, das in der antiken Trostliteratur eine wichtige Rolle spielt. In diesem Sinne erklärt (Ps.-?)Plutarch in seiner *Trostschrift an Apollonios* (παραμυθητικὸς πρὸς Ἀπολλώνιον) 19, 111e–f, Klagen um jung Verstorbene (Apollonios' Sohn war jung gestorben) erfolgten entweder „im Eigeninteresse“ (ἑαυτῶν ἔνεκα) oder „um der Verschiedenen willen“ (τῶν κατοικομένων / sc. ἔνεκα). Klage man wegen einer entgangenen Altersversorgung, so sei dies „Egoismus“ (φιλαυτία); klage man um der Verstorbenen willen, so höre man mit dem Klagen auf, sobald man begreife, dass die Toten in keinem üblen Zustand sind (JOHANN 1968, 92–99 möchte diesen Passus auf Krantors berühmte Schrift Περὶ πένθους zurückführen). Weiter ausgeführt erscheint der Gedanke in Senecas „Trostschrift an Polybios“ (*Ad Polybium de consolatione*) 9,1–5. Der Gedankengang verläuft hier so: Leide man in eigener Sache, so sei das ein egoistisches Kalkül, das mit *pietas* nichts zu tun habe; leide man um des Verstorbenen selbst willen, so gäbe es nur zwei Möglichkeiten: a) entweder verfüge der Tote über keine Sinneswahrnehmung; dann sei er von den Übeln des Lebens endgültig befreit, oder b) er verfüge noch über eine Sinneswahrnehmung; dann sei er zu einem höheren, dem Göttlichen näheren Dasein erlöst. Die zweite der Alternativen ist stoisch. Dass Seneca trotz seiner Nähe zu platonischen Anschauungen die stoische Lehre getreu wiedergibt, das ist anhand vieler Primärbelege aus Seneca selbst bereits gezeigt worden von E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, III 1: Die nacharistotelische Philosophie, Erste Hälfte* (Leipzig 31880) 203–205. Dafür hat Lukian keine Verwendung. Er nimmt eine ganz klar konturierte Position ein, während

- komparatorische Verfahren für die Verfasser von Trostschriften charakteristisch sind. KASSEL 1958, bes. 98 (Fazit) gegenüber ist Plutarchs Autorschaft für die *Trostschrift an Apollonios* daher nicht so zuversichtlich in Abrede zu stellen. Jedenfalls ist in der Forschung keine *communis opinio* erzielt worden (Literatur zur Debatte bei SCHORN 2009, 336, Anm. 6, der für Unechtheit plädiert). Zum eklektischen Zug dieser Schrift und anderer antiker *consolationes* Markus Hafner im zweiten Essay (dort besonders Kap. 2) dieses Bandes.
- 5 Pointiert ist diese Beschwörungsformel eingesetzt in *DMort.* 2,1, wo Charon dem Menippos androht, ihn zu erwürgen, sollte er das fällige Fährgeld nicht entrichten. Die Namensformen Persephone und Phersephone variieren. MACLEOD nimmt hier sowie in *Luct.* 6 die Form Περσεφώνη(v) in seinen Text auf sowie in *Nec.* 9 die homerische Namensform Περσεφόνεια(v); in *DMort.* 28,3 folgt er ΓΒ mit seiner Schreibung von Φερσεφώνη gegenüber Περσεφώνη, doch steht der Name nicht im Text, sondern in den Personenzuschriften, die später als der Autor sein dürften.
 - 6 Das Idiom κατ' οὐδέν bedeutet bei Lukian „nicht im Mindesten“ (*Icar.* 18; *Dear. iud.* 13; *DMort.* 26,2). Von Anfang an ist der Ton der Schrift kynisch-bionisch angelegt. Diogenes von Sinope hatte das Unglück der Menschen auf deren Unverstand (ἄνοια) zurückgeführt (D.L. VI 71) und sich als einen Seelenarzt und Heiler von Unwissenheit (ἄγνοια) angeboten, ohne damit Gehör zu finden (D. Chr. or. 8,8; vgl. Epict. III 22,23: die Menschen sind im Irrtum über Gut und Böse). Als jeden moralischen Fortschritt behinderndes Übel fasste Unverstand (ἄνοια) und irrationales Wähnen (οἰήσις) auch Bion von Borysthenes auf (fr. 19–20 KINDSTRAND). Als Anschauungsbeispiel für solche Unwissenheit fungiert in *De luctu* der Vater, der durch seinen Sohn umgehend eine kynisch stilisierte Belehrung erfährt (Kap. 17). Vgl. zu ἄνοια in Kap. 20 die Anm. 123.
 - 7 Zum Wortgebrauch: τὰ πονηρά bezeichnet sonst bei Lukian die Härten des Lebens (*Cont.* 18). In *Bis Acc.* 21 (τὸν μὲν πόνον ... πονηρόν, ἤδειαν δὲ τὴν ἡδονὴν ...) ist durch den Mund des Sprechers Epikur ein sinnreicher Zusammenhang mit der Plage (πόνος) hergestellt und damit ein bewusster Gegensatz zur Lust (ἡδονή) der Epikureer. *VH* II 29 verbindet πονηρός und ἀφόρητος zur Sinneinheit höchster Unertaglichkeit. Zum Gedanken: Demonax tröstet in der gleichnamigen Schrift angesichts der Härten des Lebens die Menschen mit der beruhigenden Aussicht, dass sehr bald schon alles Quälende von einem Zustand anhaltender Freiheit abgelöst werden würde (*Demon.* 8).
 - 8 Das Idiom ἐπιτρέπειν τί τινι („jemandem etwas überantworten“) zeigt hier an, dass Konvention und Gewohnheit als ganz verbindliche Autoritäten aufgefasst werden. Die Junktur νόμος und συνήθεια bezeichnet althergebrachte Normen mit interstaatlicher Verbindlichkeit (J. *AJ* XII 303), innerstaatliche Gepflogenheiten (Plut. *Nic.* 6,5) oder religiöse Normen (Plut. *Mor.* 1074e). Anzumerken ist, dass der Begriff συνήθεια auch in christlicher Apologetik verwendet wird, im *Diognet-Brief* (2,1), in dem der Christ den Heiden aufruft, sich seiner trügerischen Glaubensgewohnheit zu entledigen (τὴν ἀπατώσαν σε συνήθειαν ἀποσκευασάμενος). Der Gedanke, dass die Menschen bei den Trauergebräuchen unkritisch Konventionen verhaftet sind, ist aus der Trostliteratur längst bekannt. In diesem Sinne erklärt Cicero (*Tusc.* III 26,61–27,64), aus der irrigen Meinung, Schmerz zu empfinden, sei Pflicht, entständen viele verabscheuenswürdige Arten der Trauer: *pedores, muliebres lacerationes genarum, pectoris, feminum, capitis percussiones*. So riefen die Menschen sich bei Nachlassen der Trauer wieder zu dieser zurück, betrachteten es als ein Verfehlen, den Schmerz zeitweise ausgesetzt zu haben. Schon bei den Griechen lässt sich mehreren Äußerungen bei den attischen Rednern deutlich entnehmen, dass Bekundungen von Trauer weniger echten Gefühlsregungen entsprangen, sondern eher der verpflichtenden Konvention, und dass diese nicht selten auch auf egoistischem Kalkül

beruhen (Belege dafür bei HUBER 2001, 40). Generell betrachteten die Griechen und Römer den Tod nicht als ein rein biologisches Ereignis, sondern als einen das Ableben zeitlich weit überschreitenden Prozess, der immer auch von einem überaus reichen Totenbrauchtum begleitet wurde; zu der literarischen und archäologischen Evidenz dafür vgl. den Überblick von Wolfgang Spickermann in diesem Band. Speziell für Rom ist der religiös sowie sozial verpflichtende Charakter der Trauer und der dabei in Erscheinung tretenden Rituale dargestellt von SCHREIBER-SCHERMUTZKI 2008, 10f., in einer für das Trauerthema insgesamt sehr illustrativen, sowohl die verfügbare archäologische, als auch die entsprechende literarische Evidenz auswertenden Dissertation, die nicht immer die ihr zukommende Beachtung gefunden hat. Dass Lukian somit die soziale Funktion der Trauer verkennt, war von STUBBE 1985, bes. 182 (allerdings ohne eine Berücksichtigung der literarischen Form) festgestellt worden. In komplementärer Weise nehmen sich in diesem Band Erich Lehner, Klaus Wegleitner, Birgit Heller und Andreas Heller der von Lukian mit seinem rationalistischen Blickwinkel offen gelassenen Leerstellen von menschlicher Verletzlichkeit, sozialer Bezogenheit und anthropologisch-existentieller Verwiesenheit an und stellen Lukians Zugang aus der Sicht moderner Trauerforschung die sozial-relationale Wesenheit von Trauer und Trost zur Seite.

- 9 Hier ist der Gegensatz gemeint zwischen den Weisen und den Nicht-Philosophen, den *ιδιώται* (generell werden unter den *ιδιώται* Laien in jeglicher *τέχνη* verstanden). Hier ist jedoch zu berücksichtigen, dass für Lukian die Weisen nicht identisch sind mit den „Philosophen“ (*φιλόσοφοι*); als solche werden bei ihm ja öfter die professionellen, unseriösen Betreiber des Philosophengewerbes bezeichnet, von denen sich die Nicht-Philosophen vorteilhaft unterscheiden, indem sie ein weit schicklicheres Verhalten an den Tag legen (bes. *Fug.* 4. 11; *Pisc.* 34; *Symp.* 35). Die Weisen (*οἱ σοφοί*) bezeichnen daher gegenüber all den Scheinphilosophen einzig die tatsächlichen Philosophen, bei denen Charakter und Einsicht zur Einheit verbunden sind. Nur sie verfügen über echte Bildung (*παιδεία*).
- 10 Lukian spielt das Thema der mit verführerischen Fiktionen ebenso bezaubernden wie irreführenden Dichter, besonders Homers und Hesiods, öfter im Rollenspiel durch (*Philops.* 2; *Sat.* 5; *JTr.* 39; *Herm.* 73). Spricht er in auktorialer *persona*, so ordnet er Homer den Bereich des „Mythischen“ (*τὸ μυθῶδες*) zu (*Hist. Conscr.* 40). In *VH I* 4 begründet er sein parodistisches Vorhaben damit, nicht als einziger ohne Anteil „an der Freiheit im Vortragen von *μῦθοι*“ (*τῆς ἐν τῷ μυθολογεῖν ἐλευθερίας*) sein zu wollen. Unter *μῦθος* versteht Plutarch (*de glor. Ath.* 348 a), ganz in hesiodischer Tradition, die unwahre, aber plausible und somit der Wahrheit gleichende Rede (*ὁ δὲ μῦθος εἶναι βούλεται λόγος ψευδῆς ἐοικῶς ἀληθινῶ· διὸ καὶ πολὺ τῶν ἔργων ἀφέστηκεν*). In der Schrift *Quomodo poetas audire debeat* (2, 16f–17f) unterscheidet er zwischen einer vorsätzlichen Fiktion und einer auf der Unwissenheit des Dichters selbst beruhenden Unwahrheit. Letztere ergreife mit ihrem gefährlichen emotionalen Gehalt stärker und erfordere den korrigierend eingreifenden Pädagogen. Tiefe Betrachtungen zum Thema stellt Strabon (*I* 2,9 = C 20) an. Gedankenvoll verteidigt er Homer gegen den Vorwurf intentionaler Wahrheitswidrigkeit. In philosophischer Literatur vor Cicero war Kritik an den Dichtern jedoch längst Standard geworden. Cicero (*Tusc.* I 6,10–11) zufolge ist doch niemand so einfältig, sich von all den Schreckgestalten der Dichter und Maler noch beeindruckt zu lassen, seien doch die Bücher der Philosophen voll mit solchen Widerlegungen. In weniger aufgeklärten Volksschichten waren die alten Vorstellungen aber noch nicht ganz erloschen. Das hatte schon O. SCHMIDT, *Lukians Satiren gegen den Glauben seiner Zeit* (Solithurn 1900) 36–39 erkannt. Evidenz dafür sind auch die von K. DOVER, *Aristophanes. Frogs* (Oxford 1993) 251–252 zitierten Versinschriften aus Attika (4. Jh.). Nur so ist es zu erklären, warum innerhalb aller Philosophenschulen Polemik gegen den

- Volks glauben betrieben wurde. Wenn eine solche in Trostschriften begegnet wie bei Seneca (*Dial.* 6,19,4), so ist dabei nicht mit KURTH 1994, 14 an epikureische Gedanken zu denken, sondern es ist der jeweilige Kontext zu berücksichtigen; dieser ist in diesem Falle stoisch, im relevanten Schriftteil sogar kynisch. Die Gedanken der Philosophen unterscheiden sich kaum, lediglich ihr Zugriff zum Thema verrät deutlich ihre Schulzugehörigkeit, die Argumentation und der Vortragston, der vor allem für die Kyniker ja immer ein untrügliches Distinktionsmerkmal ist (eine zutreffende generelle Charakteristik der angewandten drastischen Mittel gibt KASSEL 1958, 12–17). Eine aufgeklärte Haltung einzunehmen war aber nicht nur Sache von Philosophen, sondern der Gebildeten überhaupt. Eine solche findet sich zuerst bei Euripides (*Hel.* 1421; *Tr.* 636. 1248–1250), sodann auch bei den Rednern des 4. Jhs. v. Chr., die bei all ihrer Rücksichtnahme auf den Volksglauben (Belege für die klassische Zeit bei NILSSON I 768–770) doch eine skeptische Grundhaltung durchblicken lassen (NILSSON II 231–232). In Rom war es das 1. Jh. v. Chr., in dem aufgeklärtere Denkweise sich zumindest in den höheren gesellschaftlichen Rängen ausbreitete (leicht überzeichnet von LATTE 1960, 287).
- 11 Besonders hier ist im Ton, der gegen die Mythen der Griechen, deren Begründer (v.a. die Dichter) und all die, die daran glauben, angeschlagen wird, eine gewisse Nähe zu zeitgenössischer christlicher Apologetik erkennbar, zu Lukians Zeitgenossen Tatian in der *Oratio ad Graecos* (λόγος πρὸς Ἑλληνας), bes. 21,4; 22,7; u. ö. (Handschriften, Text, Übersetzung, Kommentar von NESSELRATH 2016, 24–189) und zu Theophilus in der Schrift *Ad Autolyicum* (πρὸς Αὐτόλυκον) 2,7–8. Lukian dürfte vertrauter sein mit Argumentationsweisen und kompromissloser Diktion christlicher Apologeten des 2. Jahrhunderts n. Chr., als er es zu erkennen gibt. Noch deutlichere Nähe verrät seine Diatribe *De sacrificiis* (περὶ θυσιῶν). Für ein Detail ist dies von M. D. MACLEOD, *Lucian. A selection* (Warminster 1991) 278 angemerkt worden. Es besteht wohl eine nicht nur indirekte Verwandtschaft zwischen Lukians respektlosem kynischem Zugriff und der Schärfe christlicher Polemik gegen die Unvernunft heidnischer religiöser Gebräuche. Zu den bei Lukian und Tatian teils ähnlichen, teils jedoch divergierenden Reaktionen auf die griechische *paideia* vgl. H.-G. NESSELRATH, „Two Syrians and Greek Paideia“, in: G. A. XENIS (Hg.), *Literature, Scholarship, Philosophy, and History. Classical Studies in Memory of Ioannis Taifacos* (Stuttgart 2015) 129–142. Ein gewisses Nahverhältnis Lukians zu Tatian konstatiert auch SPICKERMANN 2016, 77–80.
- 12 Wie auch sonst in der Regel bei Lukian (*Cat.* 14; *Cont.* 22; *JTr.* 32) ist der Hades als ein eigenständiger topographischer Bereich aufgefasst. Mit diesem Wortgebrauch war Platon vorangegangen (z. B. *Ap.* 29b. 41a; *Cri.* 54a–c; *Smp.* 179d; u. oft). Bei Homer hingegen ist Hades, mit der einzigen Ausnahme von *Il.* XXIII 244, immer die Person des Unterweltherrschers Hades (NILSSON I 427 möchte in ihm eine Personifikation des Totenreiches erkennen). Seine Wohnung ist Aufenthaltsort der Toten, der Hades (δῶμ' Αἰδαο und Αἰδος δόμος). Dessen Lage ist im Erdinneren lokalisiert (*Il.* XX 61–65; XXII 482). Vier Flüsse durchströmen diesen Bereich (*Od.* X 513–514). Hesiods Unterweltdarstellung (*Th.* 736–819) stellt, im Unterschied zur homerischen, keinen Bezug her zu dem, was die Menschen nach ihrem Tod erwarten wird. In der bildenden Kunst treten nie besonders konsistente Vorstellungen von der Hadestopographie in Erscheinung (so das Fazit von GARLAND 1985, 51); zum literarischen Befund vgl. jedoch NESSELRATH 2020. Eine etwas ältere Bibliographie zu Jenseitsvorstellungen, Existenz der Toten und Hadestopographie: HERFORT-KOCH 1992, 74–81.
- 13 Diese Düsternis heißt bei Homer (*Od.* XX 356) ζόφος, meist begleitet vom Adjektiv „dämmerig“ = ἠερόεις (*Od.* XI 57: ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα; *Il.* XV 191; XXI 56; XXIII 51). Mit kräftigen Farben malt Hesiod drastisch das düstere Schreckensreich aus,

- doch der homerischen Charakteristik war eine stärkere Nachwirkung beschieden, zunächst bei den Tragikern (der Hades als ein sonnenloser Ort: A. *Th.* 859–860; E. *Alc.* 852. *HF* 607–608), später dann im Besonderen auch innerhalb der Gattung der Trostliteratur. In diesem Sinne äußert sich (Ps.-?)Plutarch in der *Consolatio ad Apollonium* (10, 106f) so: „Dieselbe wirkende Kraft, die uns erst das Licht der Sonne gezeigt hat, führt auch den düsteren Hades herbei“ (ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δειξασα ἡμῖν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερόν Ἄιδην ἄγει). Den Aberglauben, der mit dem Tod die Vorstellung nie endender Schrecken verbindet, weist er aber in der Schrift *De superstitione* (4, 166f–167a) entschieden zurück. Lediglich in den Mysterien konnte der Hades als Lichtort dargestellt werden, worüber der Chor der eingeweihten eleusinischen Mysteren in den *Fröschen* des Aristophanes (454) jubiliert: „Denn für uns alleine gibt es Sonne und heiteren Lichtschein“ (μόνοις γὰρ ἡμῖν ἥλιος καὶ φέγγος ἰλαρόν ἐστίν). Ganz ähnliche Hoffnungen hegten auch die dionysischen Mysteren: R. MERKELBACH, „Zwei neue orphisch-dionysische Totenpässe“, *ZPE* 76 (1989) 15–16. Der als höchst unvernünftig bewertete Glaube, eine Initiation verschaffe klare Vorteile in der Unterwelt, wurde von Diogenes jedoch mit trefflicherem Hohn quittiert (Plut. *Quom. poet. aud.* 4, 21f; D. L. VI 39; Jul. *or.* 7, 238A), wie überhaupt auch schon Antisthenes vor ihm über die mystischen Weihen gespottet hatte (ZELLER II 1, 330). Solcher Spott gehört späterer Zeit an, während die frühere Vorstellung, dass einzig die Weihen das Entscheidende seien, sich im homerischen Demeterhymnos (in den Versen 480–482) explizit ausgesprochen findet.
- 14 Das Wort *χάσμα* für den tiefen Erdschlund verwendet erstmals Hesiod, wo er den auch den Göttern verhassten Tartaros ein *χάσμα μέγα* nennt (*Th.* 740). Vor ihm hatte Homer die Grauen der Erdentiefe, den Tartaros, überall da gezeichnet, wo Zeus allen Göttern eine Demonstration seiner Macht erteilt (*Il.* VIII 13–16. 479–481). Seine Drohungen malen die Untiefen des Abgrundes aus. Tore aus Eisen seien da und eine Schwelle aus Erz. An diesem sonnenlosen Ort, der in seiner tiefen Versenkung genau die gleiche Dimension habe wie die Entfernung von Himmel und Erde müsse, müssen Iapetos und Kronos hausen. Auf die beiden Stellen nimmt Platon (*Phd.* 112a) explizit Bezug. Für Lukian gehört das zum klassischen Repertoire, das er in derlei Situationen regelmäßig abrufte (z. B. *Nec.* 10; *Philops.* 24; *DMort.* 4,1).
- 15 Von Kronos und Rheia stammen drei Brüder ab, unter denen die Welt in drei Teile verlost ist. Poseidon besitzt das Meer, Hades herrscht über das Dunkel der Unterwelt und Zeus regiert im Himmel (Hom. *Il.* XV 187–192; Hes. *Th.* 455–458). Lukian führt diese Verlosung (τὸν τῶν τριῶν ἀδελφῶν κληρὸν) unter den Stoffen an, die der ideale Tänzer in seinem umfangreichen Repertoire haben müsse (*Salt.* 37).
- 16 Der homerische Unterweltherrscher Hades wurde später durch den freundlicheren, mit Eleusis verbundenen Pluton ersetzt. Die frühesten Evidenzen dafür setzen ab 500 v. Chr. ein. Sie stammen alle aus Attika, mit direktem oder mittelbarem Nahverhältnis zum eleusinischen Kult. Attribut Plutons ist das Füllhorn. Diese Verbindung mit dem Reichtum erklärt Platon (*Cra.* 403a) damit, dass der Reichtum von unten her aus der Erde gesandt würde; er fügt die Erklärung hinzu, dass nach einem weit verbreiteten Verständnis Hades mit „Unsichtbarkeit“ (τὸ ἀειδέες) verknüpft werde und dass man ihn daher aus Furcht Pluton nenne. Eine euphemistische Benennung ist für den *Inachos* des Sophokles wahrscheinlich (*TrGF* IV RADT fr. 273), und Umdeutung zum ganz Positiven ist für die *Ταγγημισται* des Aristophanes sicher bezeugt (*PCG* III 2 fr. 504). Dies war auch später häufigste Erklärung für den Namen. Lukian verwendet sie andernorts (*Tim.* 21) in prosaischer, vom Kult losgelöster Form; Pluton erscheint als Spender materiellen Reichtums (als *πλουτοδότης*). Daneben gab es auch eine allegorische Mytheninterpretation, der zufolge der Name Pluton daher rühre, dass er reich an Toten sei (als *πολυδέκτης* war er im homerischen Demeterhymnos schon bezeichnet worden: *h. Cer.* 9). Ein aufschlussreiches

- Beispiel dafür liegt vor bei Cornutus im *Abriss der Überlieferungen zur griechischen Götterlehre* (*de nat. deor.* 5,2, Z. 67–69 BERDOZZO); zur strittigen Autorschaft vgl. F. BERDOZZO, „Einführung in die Schrift“, in: H.-G. NESSELRATH (Hg.), *Cornutus. Die Griechischen Götter. Ein Überblick über Namen, Bilder und Deutungen*. SAPERE XIV (Tübingen 2009) [3–28] 17–22. Cornutus erklärt hier, Pluton sei so genannt worden, da es unter allen vergänglichen Dingen keines gäbe, das ihm nicht letztendlich verfallende und sein Besitz würde (καὶ Πλούτων δὲ ἐκλήθη διὰ τὸ πάντων τῶν φθαρτῶν ὄντων μηδὲν εἶναι ὃ μὴ τελευταῖον εἰς αὐτὸν κατατάσσεται καὶ αὐτοῦ κτήμα γίνεται). Auf eine Deutung dieser oder ähnlicher Art beruft sich Lukian mit der Pose des darüber bestens Informierten. Frühester Beleg für eine vergleichbare Deutung könnte Sophokles sein, bei dem im *OT* 29f. Hades bezeichnet ist als einer, der reich sein wird durch die Totenklagen für die Pestopfer: μέλας δ' / Ἄιδης στεναγμοῖς καὶ γόοις πλουτίζεται (imitiert von Stat. *Theb.* II 49–50). Dies fällt bezeichnenderweise in die Zeit, in der die frühesten literarischen Zeugnisse zu Pluton einsetzen, allesamt aus der Tragödie (*S. Ant.* 1200; *A. Pr.* 806; *E. Alc.* 360).
- 17 Diese werden in Kap. 5 aufgelistet. Es sind dies Alkestis, Protesilaos, Theseus und Odysseus. Es fehlt jedoch die 12. Arbeit des Herakles, das Heraufholen des Kerberos (Apollod. II 5,12 verbindet ältere mit jüngeren Zügen der Sage; FRAZER I 232–237), da Lukian auf eine Pointe abzielt (vgl. dazu die Anm. 26–29).
- 18 Der für das Verständnis relevante Passus ist das, was bei Homer Kirke Odysseus vor seinem Gang in die Unterwelt mit auf den Weg gibt (*Od.* X 513–515). Sie bezeichnet ihm als diejenige Stelle am Okeanos, wo er eine Grube ausheben und in die Unterwelt einsteigen solle, den Felsen, wo Pyriphlegethon und Kokytos, ein Seitenarm der Styx, in den Acheron einmünden. Im bekannten Schlussmythos des platonischen *Phaidon* ist das weiterentfaltet. Unter den vielen großen Unterweltströmen hätten vier besondere Bedeutung, Okeanos, Acheron, Pyriphlegethon, Kokytos (112e–113c). Letztere zwei gewinnen dann (113d–114b) eine spezielle Bedeutung bei der Bestrafung derjenigen, die sich großer, doch heilbarer Vergehen schuldig gemacht hatten. Für Lukian gehören Kokytos und Pyriphlegethon zu dem Standardrepertoire (*Cont.* 6; mehrfach ist bei ihm repräsentativ alleine der Pyriphlegethon genannt, im Besonderen als der Strafort: *Nec.* 10; *DMort.* 6,1; *Philops.* 24 sowie *Cat.* 28 und *DMort.* 24,1).
- 19 Ansonsten ist dieser bei Lukian einfach nur See (λίμνη) genannt (*DMort.* 6,1; *Nec.* 10; *Philops.* 24). *E. Alc.* 443 nennt ihn λίμναν Ἀχεροντίαν, und so oder ähnlich wurde er gewöhnlich bezeichnet. Alternativ wurde er als Fluss Acheron aufgefasst (Belege bei SOURVINO-U-INOOD 1995, 307–308). Fährmann ist Charon, der zwar relativ spät hinzugekommen ist (spätestens seit dem früheren 5. Jh. v. Chr. ist er eine feste Instanz auf dem Weg in die Unterwelt: NESSELRATH 2020, 189f.), dann aber in der bildenden Kunst besonders oft dargestellt wurde, bald als streng, bald als freundlich, im deutlichen Gegensatz zum stets Furcht einflößenden etruskischen Charun (vgl. dazu detailliert KURTZ / BOARDMAN 1971, 103–104; GARLAND 1985, 56. 154–55; SOURVINO-U-INOOD 1995, 321–353), von allen männlichen etruskischen Schreckensdämonen der Grässlichste (vgl. dazu TOYNBEE 1996, 13). Noch heutiger griechischer Volksglaube kennt (in Redewendungen) mit Charos bzw. Charontas einen Dämon des Todes und der Unterwelt, wenn auch nicht mehr den Fährmann; dazu F. A. SULLIVAN, „Charon, the ferryman of the dead“, *CJ* 46 (1950) [11–17] 16–17. Einen weiten Bogen von der Antike bis zur Renaissance in der ständigen Weiterentwicklung und Modifizierung des Mythos spannt R. H. TERPENING, *Charon, and the crossing. Ancient, Medieval, and Renaissance transformations of a myth* (London / Toronto 1985).
- 20 Lukian erlaubt sich eine Pointe, die sich erst vor dem Hintergrund einer homerischen Vorstellung erschließt. Homer zufolge entflieht die Seele des Verstorbenen in

den Hades (*Il.* XVI 856. XXII 362: ψυχή δ' ἐκ ῥεθέων πατμένη Ἰδίοσδε βεβήκει), und die Lebenskraft (θυμός) entweicht aus seinen Gliedern (*Il.* XXIII 880: ὤκως δ' ἐκ μελέων θυμός πτάτο; vgl. *Il.* XVI 469; *Od.* X 163; XIX 454). Die intendierte Pointe besteht in einer Übertragung vom Flug der menschlichen Seele bis zum Unterweltssee auf einen Flug der toten Vögel an Charon vorbei und über den See hinweg, was durch die Tiefe und Größe des Sees aber vereitelt würde. Dieses groteske Bild wird von Lukian also unter Ausbeutung einer allgemein vertrauten Vorstellung evoziert. Diese gilt jedoch nur für Menschen (ähnlich ANDŌ im Kommentar z. St., 100), denn kein Tier kommt bei Homer nach dem Tod in den Hades (nur in *Od.* XIV 426 ist von einer das Tier im Tod verlassenden ψυχή die Rede). Anders die Erklärung des Scholions (RABE 1906, 173). Diese setzt bei der unglücklichen Formulierung „jegliche Seele ist unsterblich“ (πάσα ψυχή ἀθάνατος) im platonischen *Phaidros* (245c) an. Lukian habe diesen Worten die Bedeutung unterstellt, dass demnach also auch die Vögel unsterblich seien; damit habe er ein gelungenes intertextuelles Spiel getrieben (ὡς καὶ τῶν ὀρνέων ἀθανάτων ὄντων καὶ ταυτὸ τοῖς ἀνθρώποις μετὰ θάνατον πασχόντων. παίζει δὲ μετὰ τῶν ἄλλων καὶ τοῦτο καλῶς). Diese Deutung ist zwar schon scharfsinnig, doch überinterpretiert, denn wer hätte sie vollziehen können? Menschen mit sehr guten literarischen Kenntnissen würden sich allenfalls an das erinnern haben, was im Platontext unmittelbar vorangeht, dass die Natur der göttlichen und menschlichen Seele Thema sein wird (ψυχῆς φύσεως πέρι, θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης). Damit wären aber selbst diese nicht ansatzweise in der Lage gewesen, ein dermaßen artifizielles Spiel zu verstehen; sie hätten den Platontext gar nicht erst als Referenztext identifiziert. Wohl aber waren sie in der Lage, den Witz mit der in den Hades entfliehenden Tierseele zu verstehen. Dazu war nicht mehr nötig, als mit homerischen Vorstellungen vertraut zu sein. Nach diesen verfügen Tiere zwar schon über einen beim Tod entweichenden θυμός, aber über keine ψυχή, die zu einer schattenhaften Weiterexistenz in Form eines Abbildes (εἰδῶλον) des Lebenden in die Unterwelt entweichen könnte.

- 21 Das Tor aus Stahl ist eine leichte Modifikation gegenüber Homer (*Il.* VIII 15), bei dem das Tor aus Eisen ist (σιδήρεαί τε πύλαι), und Hesiod, bei dem das Tor aus Erz (*Th.* 732–733: θύρα...χαλκείας) anderswo auch nach dem schimmernden Metallglanz bezeichnet ist (*Th.* 811: μαρμάρεαί τε πύλαι). Beide fügen sie eine Schwelle aus Erz (χάλκεος οὐδός) hinzu. Für Stahl beim Unterweltstor ließ sich in griechischer Literatur kein heidnischer Beleg auffinden. Harte Eisenlegierungen und Eisen mit geringem Kohlenstoffanteil waren in der Antike überhaupt selten. Im 2. Buch der *Sibyllinischen Orakel* (Datierung unsicher), in der Darstellung des letzten Gottesgerichtes, bricht der Engel Uriel den riesigen Riegel aus unverwüsthlichem Stahl (ἀρρήκτου ἀδάμαντος κλεισθρα πέλωρα) der ehernen Tore des Hades auf (*II* 227–229); LIGHTFOOT weist z. St. (494–495) auf die Petrusapokalypse hin. Die Übersetzung von deren ägyptischer Fassung (§ 4) durch MÜLLER besagt, dass Gott am Tag des Gerichtes der Hölle gebieten würde, „ihre stählernen Riegel“ zu öffnen und alles darin Befindliche wieder zurückzugeben, in: W. SCHNEEMELCHER (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Band II: Apostolische, Apokalypten und Verwandtes* (Tübingen 1989) 568. Aus dem 4. Jh. n. Chr. ist zudem zu vergleichen der christliche Prediger Ioannes Chrysostomos aus Antiocheia, *sermo* 6 (*in sanctum pascha*), 62,2, der mit dem Tor im Hades einen Riegel aus Stahl (κλειθρα ἀδαμάντινα) assoziiert. Eher ist anzunehmen, dass Lukian eine ihm, woher auch immer, bekannte Version vom Stahltor im Hades (orphischen Ursprungs?) benutzte, als dass er dieses Detail selbstständig erfunden hat. Das ist umso wahrscheinlicher, als ja Vergil (*A.* VI 552) in diesem Kontext Säulen aus Stahl kennt (*porta adversa ingens solidoque adamante columnae*); so Properz (*IV* 11,4) und Ovid (*Met.* IV 453). Mit Stahl wird besondere Härte assoziiert (Plin. *Nat.* XXXVII 15,57: *duritia est inenarrabilis*).

- WILLIAMS zur Vergilstelle weist auf die Rezeption durch Milton (*P. L.* II 645–646) hin.
- 22 Aiakos, der in der platonischen Version (*Ap.* 41a; *Grg.* 526c) gemeinsam mit Minos und Rhadamanthys der das Richteramt ausübenden Trias in der Unterwelt angehört, hatte in einer anderen, stärker vertretenen Version das Amt eines Torwächters inne. In dieser Funktion erschien er wahrscheinlich erstmals im *Peirithoos* des Kritias (*TrGF I SNELL* fr. 1, 6–10: Herakles trifft in der Unterwelt zuerst auf den Aiakos), dann bei Aristophanes (*Ra.* 464). Schließlich blieb ihm das Amt eines Schlüsselhalters und Türhüters übrig (*Apollod.* III 12,6: τὰς κλείς τοῦ Ἄιδου φυλάττει; *Philostr.* *VA VII* 31). In dieser Funktion, zu der eines Zöllners (τελώνης) heruntergestuft (*Cont.* 2), erscheint er immer bei Lukian, der ihn ebenso penibel wie gestrenge sein Amt ausüben lässt (*Nec.* 8; *DMort.* 6,1. 11,2. 13,3; *Cat.* 4). Mit ἀδελφιδοῦς τοῦ βασιλέως ist er als der Neffe Platons bezeichnet, denn Aiakos ist Homer (*Il.* XXI 189) zufolge ein Sohn des Zeus, und Zeus ist Platons Bruder, was in Kap. 2 bereits erwähnt worden war.
- 23 Der namentlich nicht genannte dreiköpfige Hund ist Kerberos, der bei Homer, der ihn „Hund“ (*Od.* XI 623) und „Hund des Hades“ (*Il.* VIII 368) nennt, noch ohne Namen und nähere Beschreibung bleibt. Name und Charakteristik ist ihm erstmals bei Hesiod verliehen, der den Sohn des Typhaon und der Echidna mit 50 Köpfen ausstattet (*Th.* 310–312); vor dem Palast des Hades und der Lurkphone hält er mitleidlos Wache (*Th.* 767–773). An dieser Stelle ist ihm, wie von Lukian übernommen, eine böse List zugeschrieben. Er wedelt die Ankommenden mit Schwanz und Ohren zwar freundlich an, doch wenn diese herauszugehen versuchen, so frisst er sie auf. Die Dreiköpfigkeit findet sich fest etabliert bei den Tragikern, bei Sophokles (*Tr.* 1098: Ἄιδου τρίκρανον σκύλακ') und Euripides (*HF* 1277: Ἄιδου πύλαρον κύνα τρίκρανον, *HF* 24 nennt ihn, wohl in Analogie zu Geryones, „dreileibig“: τὸν τρισώματον κύνα). Vgl. H. THIRY, „La polycéphalie de Cerbère“, *ZAnt* 23 (1973) 261–272. Von hier weg ist dann diese Vorstellung die dominierende geblieben, bei den Griechen (*Paus.* III 25,6; *Apollod.* II 5,12) und Römern (*Verg. A.* VI 417; *Ov. Met.* X 22; *Hor. Carm.* II 19, 31–32. III 11,20 spricht von einem Kopf mit drei Zungen). Bei Lukian selbst findet sich die Vorstellung in *Pseudol.* 29, und in *Fug.* 31 gibt sie den nötigen Verständnishintergrund ab. Eine Hundertköpfigkeit ist ihm in Pindars zweitem Dithyrambos, dessen verlorener Teil die Heraufholung des Kerberos durch Herakles thematisierte, zugeschrieben (Κέρβερος ἑκατογκεφάλας, fr. 70b *SNELL*, nach MAEHLER allerdings Wortlaut unsicher), und dies ist singular durch Horaz übernommen (*Hor. Carm.* II 13,34: *belua centiceps*). Auf attischen Vasen aus dem späten 6. Jh. ist er in der Regel mit zwei Köpfen dargestellt; häufiges Thema ist dessen Raub durch Herakles (*GARLAND* 1985, 54. 153–154).
- 24 Die Asphodelowiese bezeichnet seit Homer denjenigen Unterweltsbereich, in dem die Heroen weilen (*Od.* XI 539: Achill); hier jagt Orion (*Od.* XI 573). Nach *Od.* XXIV 13–14 ist sie überhaupt der Ort der Toten. Bei Lukian erscheint die Wiese gleich nach der Überfahrt über den Unterweltssee (so *Nec.* 11). Das hier bewusst ausgesparte κατ' ἀσφοδελὸν λειμῶνα (*Od.* XI 539), das aus dem Substantiv ἀσφοδελός lediglich mit einer Versetzung des Akzents das Adjektiv ἀσφοδελός macht, hatte bereits früh Anlass zu witziger Umdeutung gegeben (*h. Merc.* 221). Auch Lukian bezieht daraus mehrfach Ansatzpunkte für seine Homercentones (*Nec.* 21; bes. *Cont.* 22). In *Luct.* 19 (ähnlich *Cat.* 2) erscheint Asphodelos (d. h. Affodill), der zu der Gattung mediterraner Liliengewächse (Liliazeen) gehört, als Unterweltspeise. Er wurde deshalb auf den Grabstätten gepflanzt. In der Übersetzung ist aber der griechische *terminus technicus* Asphodelos beibehalten, da er in dieser Form auch den heutigen Lesern aus Homer bekannt ist.

- 25 Der Vergessen bewirkende Trank aus der Lethe (λήθη bedeutet „das Vergessen“), der weder bei Homer noch bei Hesiod vorkommt und der nach NILSSON II 238 erst in frühhellenistischer Zeit entstanden ist (vgl. aber NESSELRATH 2020, 195–200 zu den orphischen Goldblättchen), gehörte für Lukian zu dem festen Repertoire in den Unterweltdarstellungen. Die früheste Evidenz (*en passant*) für die Lethe liegt vor bei Aristophanes, doch ist bei ihm bloß von der „Ebene der Lethe“ die Rede (*Ra.* 186: τὸ Λήθης πεδίον), was nach NILSSON ältere Vorstellungen von der Bewusstlosigkeit der Seele im Hades wiedergibt. Besonders oft ist die Lethe von Lukian genannt (*DMort.* 13,6. 28,2; *Cat.* 28–29). Sie symbolisiert überhaupt den Zustand tiefer Vergessenheit (*Apol.* 3; *Tim.* 54; *Cat.* 1; *Cont.* 21).
- 26 Alkestis steht hier mit Protesilaos für die thessalische Sagenwelt, so wie in *Salt.* 52–53, wo die für ideale Tänzer relevanten Stoffe nach geographischen Gesichtspunkten strukturiert sind. An welche Variante der Alkestissage Lukian denkt, ist ersichtlich aus *DMort.* 28,3: Protesilaos, der sich kurzfristige Entlassung aus der Unterwelt erbittet, führt als Präzedenzfälle Eurydike sowie seine Landsmännin Alkestis an. Letztere, so sagt er, hätten Pluton und Persephone dem Herakles zu Gefallen freigegeben. Dies ist dieselbe Sagenversion, die auch von Apollod. I 9,15 als Hauptvariante referiert ist. Die alternative Variante vom Kampf des Herakles mit Hades findet sich bei Lukian nicht. Sie geht zurück auf den Kampf des Herakles mit dem Tod (*Thanatos*), so wie er in der euripideischen *Alkestis* begegnet und wahrscheinlich bereits bei Phrynichos vorkam: dazu A. M. DALE, *Euripides, Alkestis* (Oxford 1954) XII. Eine Stelle im Stück des Euripides (*Alc.* 850–854) erweist, dass die Version von der kampflosen Freigabe der Alkestis die ursprünglichere sein dürfte. Platon (*Smp.* 179b–d) lässt Phaidros zum Erweis der Macht der Liebe mit Alkestis argumentieren, von deren Liebe die Götter so beeindruckt gewesen seien, dass sie diese freiließen. Zum Text: Die, wie immer, nicht leicht bestimmbare Bedeutung von ἀμέλει ist mit ironischer Note wiedergegeben. Die einzige direkt vergleichbare Parallele bei Lukian ist *Sacr.* 14, wo der gesamte Passus, so wie hier, eine eindeutig ironische Aussage beinhaltet.
- 27 In *DMort.* 28,3 erreicht Protesilaos befristete Entlassung aus der Unterwelt, weil Persephone sich rühren lässt. Dies entspricht dem Referat bei Apollod. *Epit.* 3,30, wo die Götter Mitleid haben, woraufhin Hermes den Protesilaos aus dem Hades an die Oberwelt zurückführt. Ein wichtiges Element der Sage war aber auch die Liebe der frischvermählten Gattin (dies ist schon angedeutet im Schiffskatalog: Hom. *II.* II 700–701). Im verlorenen *Protesilaos* des Euripides fertigte Laodameia ein Wachsbild ihres geliebten Mannes an und verkehrte mit diesem. Wohl danach erzählt Hygin (*Fab.* 104), ihr Vater habe dessen Verbrennung angeordnet, woraufhin sie sich in das Feuer gestürzt habe und dort mitsamt dem Bild verbrannt sei. Die hauptsächlich späten und gelehrten Quellen sind verzeichnet bei FRAZER II 200, Anm. 1. In der römischen Literatur ist die Rückkehr des Protesilaos angedeutet bei Propertius (I 19,7–10). Im 13. Heroidenbrief Ovids vermittelt der Schluss (161–162) eine dunkle Vorahnung vom traurigen Ende der liebenden Frau.
- 28 Theseus, der sich am Versuch des Peirithoos, Persephone zu rauben, beteiligt hatte, muss in der Unterwelt verbleiben, bis er von Herakles befreit wird (E. *HF* 619, später D. S. IV 26,1. 63,4; Apollod. II 5,12; Paus. I 17,4; Diodor und Pausanias kennen auch anderslautende Versionen). Der von Paus. IX 31,5 unter den Werken Hesiods genannte Abstieg des Theseus gemeinsam mit Peirithoos in die Unterwelt (κατάβασις) hat durch einen Papyrusfund (fr. 280–281 MERKELBACH / WEST) etwas Farbe bekommen. Lukian verzeichnet Theseus sowie dessen Vater Aigeus unter den attischen Stoffen, speziell „die Freundschaft des Peirithoos und des Theseus bis zum Hades“ (*Salt.* 40. 60). Nach der expliziten geographischen Zuordnung der Alkestis

- und des Protesilaos zu Thessalien wird nun eine überraschende genealogische Zuordnung vorgenommen. Dies ist der erste Teil einer typisch lukianischen Pointe (zum zweiten Teil der Pointe vgl. die folgende Anmerkung).
- 29 Der zweite Teil dieser Pointe besteht darin, dass jetzt eine pointierte Neuordnung erfolgt. War Theseus noch als leiblicher Sohn des Aigeus genannt worden, so ist nun durch die Bezeichnung des Odysseus als der Schöpfung seines Dichters Homer (in der *Nekyia*: *Od.* XI) subtil angedeutet, dass es sich dabei um ein reines Phantasieprodukt von sehr begrenzter faktischer Glaubwürdigkeit handelt.
- 30 Nach MACLEOD ist in Kap. 1 die Namensform Φερσεφόνην in den Textzeugen der β-Tradition enthalten. Ihr folgen hier und in Kap. 1 BEKKER, DINDORF, HARMON. In den vorliegenden Text ist mit MACLEOD beide Male Περσεφόνη(ν) aufgenommen (vgl. Anm. 5).
- 31 Die Erinyen gehören zum Unterweltsinventar (bei Lukian *Philops.* 25; *DMort.* 6.1). Eine von ihnen, Tisiphone, führt die Toten Rhadamanthys zu; sie schwingt eine Fackel und blickt Furcht einflößend drein (*Cat.* 22–23; *Pod.* 4–6 nennt die anderen, Allekto und Megaira). Mit den Erinyen verbunden sind die Sühnegeister, die Ποινάι (*Nec.* 9), und die Quälgeister, die Ἀλάστορες (*Nec.* 11). Zur häufigen Verbindung von Ἐρινύες und Ποινάι vgl. *Epict.* II 20,17; *Max. Tyr. or.* 35,8; bes. *Plb.* XXIII=XXIV 10,2; zu der Verbindung von Ποινάι und Ἀλάστορες Ph. in *Flacc.* 175; zur bildlichen Darstellung der Ποινάι auf den apulischen Grabvasen vgl. NILSSON I 770. 776. Personalisierte Schreckensdämonen im Plural (Φόβοι) ließen sich aber nicht nachweisen, weder bei Lukian noch anderswo vor ihm, doch ist bei Ovid (*Met.* IV 484–485) Tisiphone u. a. der personalisierte Schrecken (*Terror*) zugeordnet. Auf einer anderen Ebene liegt der bei Homer (*Il.* IV 440; XIII 299) und Hesiod (*Th.* 933–936) erscheinende Φόβος, mit Δεῖμος ein Sohn des Ares. Mit seinem aktiven Mitwirken am Kampfgeschehen steht er dem Bereich des Todes zwar nahe, doch hat er keinerlei Bezug zu den Strafen in der Unterwelt. Lukians Zeit sehr nahe kommt ein anonym fragmentarischer Papyrus, mutmaßlich aus dem Ende des 2. Jhs., der in einer recht unkonventionellen κατάβασις mit grässlichen Details die Grauen der Unterwelt ausmalt: Text und Erklärung in der Loeb Classical Library No. 360 von D. L. PAGE, *Select Papyri III. Literary Papyri, Poetry* (London / Cambridge, MA 1941) 416–421. Page stellt in seiner Übersetzung mit „The Furies“ die Ποινάι (V. 27) den Erinyen gleich. Sie lassen sich ja öfter nicht unterscheiden (DIETERICH 1913, 58). Im Text, soweit er erhalten ist, kommen die Φόβοι jedenfalls nicht vor. Auch ist es fraglich, ob die in den frühestens aus dem 2. Jh. n. Chr. stammenden orphischen Hymnen (so 3,14. 11,7. 39,3) erscheinenden φόβοι als Personifikationen des Schreckens (als Φόβοι, ANDÖ z. St., 108) aufzufassen sind; die jeweiligen Kontexte sprechen nicht dafür, und der Text von QUANDT bietet zu Recht regelmäßig anlautendes φ, nicht Φ.
- 32 Eine Verbindung des Götterboten Hermes zur Unterwelt ist bei Homer noch nicht vorhanden. Bei ihm gehen die Seelen der Verstorbenen ohne Geleit in die Unterwelt. Als Seelengeleiter in die Unterwelt fungiert Hermes nur im hinsichtlich der Echtheit zweifelhaften 24. Gesang der *Odyssee* (SOURVINOU-INWOOD 1995, 94–106), wo dieser die Seelen der Freier in die Unterwelt führt (*Od.* XXIV 1–15). Darin zeigen sich klar jüngere Vorstellungen, die in der Tragödie voll entwickelt zu Tage treten. Alle drei großen Tragiker ordnen Hermes u. a. auch den chthonischen Bereich zu (*A. Ch.* 1; *Pers.* 629–630; *S. El.* 111; *Aj.* 831–832; *E. Alc.* 743–744). Von Sophokles wird er als „Seelengeleiter“ (πομπάιος und πομπός) bezeichnet (*Aj.* 832; *OC* 1548). In dieser Funktion wurde er ψυχοπομπός (D. S. I 96,6; *Plut. Am.* 15, *Mor.* 758b) genannt; vgl. dazu H. HERTER, „Hermes. Ursprung und Wesen eines griechischen Gottes“, *RhM* 119 (1976) [193–241] 217–218. So wurde er im klassischen Athen auf weißgrundigen Lekythoi dargestellt (KURTZ / BOARDMAN 1971, 104). Diese selbe Bezeichnung findet

- sich auch von Charon gebraucht (E. *Alc.* 361), da er als Fährmann die Seelen über-
setzt. Vor diesem Hintergrund kann Lukian (*Cont.* 1) Charon Hermes als Mitgeleiter
ansprechen lassen (σύμπλους και συνδιάκτορος). Im 4. Göttergespräch beklagt
Hermes sich bei seiner Mutter Maia über seine beispiellose Arbeitsüberlastung. Als
einziger unter den Göttern müsse er bei Tag und Nacht ununterbrochen schuften,
im Himmel, auf der Erde und in der Unterwelt, hier zudem in seiner Doppelfunk-
tion als Seelenführer und Teilnehmer am unterweltlichen Gerichtswesen. Lukian
stellt Hermes also in dienender Funktion dar (*DDeor.* 4,1; *Cont.* 1–2); das entspricht
der untergeordneten Stellung, die der homerische Hermeshymnos ihm wegen des
geringeren sozialen Status der Mutter Maia, einer arkadischen Bergnymphe, zuge-
wiesen hatte, während sein Bruder Apollon kraft seiner Mutter Leto in der *sozialen*
Hierarchie wesentlich höher steht. Im homerischen *Demeterhymnos* (377) erscheint
Hermes in dienstbarer Stellung als Wagenlenker des Unterweltherrschers. Zu Her-
mes als einem „Mädchen für alles“ vgl. H.-G. NESSELRATH, „Vom kleinen Meister-
dieb zum vielgeplagten Götterboten: Hermes in den Göttergesprächen Lukians“, in:
C. SCHMITZ (Hg.), *Mythos im Alltag – Alltag im Mythos. Die Banalität des Alltags in*
unterschiedlichen literarischen Verwendungszwecken (München 2010) 147–159, bes. 153
(Zitat).
- 33 Es ist nicht ratsam, unter ὑπαρχος einen gegenüber σατράπης subordinierten Rang
zu verstehen. Vielmehr ließen sich diese Titulaturen austauschbar verwenden, so-
dass ὑπαρχος *de facto* einen Satrapen bezeichnet. Dies ist der Fall bei Arrian, der
Arsites und Mithrobuzanes (*An.* I 12,8. 16,3) ὑπαρχοι nennt, die beide jedoch im
Range von Satrapen standen. A. B. BOSWORTH, *A historical commentary on Arrian's*
history of Alexander, Vol. I (Oxford 1980) 112. 125 weist darauf hin, dass bereits He-
rodot die achämenidischen Satrapen als ὑπαρχοι bezeichnet hatte. Die einzige
Stelle, an der Lukian diese Junktur (in umgekehrter Reihenfolge) verwendet (*VH* II
33), zeigt, dass auch er vom synonymen Verständnis der beiden Titel σατράπαι und
ὑπαρχοι ausgeht.
- 34 Als Brüder und Söhne des Zeus werden Minos und Rhadamanthys bei Homer be-
zeichnet (*Il.* XIV 321–322), der Minos als König auf Kreta (Knossos) darstellt (*Il.* XIII
450; *Od.* XIX 178–179). Als Bruder des Minos wird Rhadamanthys daher häufig auch
als Kreter bezeichnet (*Ps.-Pl. Min.* 321b; *Str.* XII 8,5; *Paus.* VII 3,7), bei Lukian in *VH*
II 6 (ὁ Κρητῆς Ραδάμανθυς). Doch erscheint Minos bei Homer lediglich in der *Nekyia*
(*Od.* XI 568–571) als ein Totenrichter. Diejenige Tradition, welche Minos und Rhada-
manthys als Richter über die Toten im Hades etablierte, setzte erst mit Platon ein.
Dieser lässt Sokrates in seiner *Apologie* (*Ap.* 41a) als die wahren Richter die Trias
Minos, Rhadamanthys und Aiakos nennen, welcher er den Triptolemos und andere
ebenfalls Würdige hinzufügt. Und im Jenseitsmythos des *Gorgias* bestellt Zeus seine
Söhne Minos, Rhadamanthys und Aiakos (er ist bei Homer als Zeussohn bezeichnet:
Il. XXI 189) unter Aufteilung der jeweiligen Kompetenzen zu Totenrichtern: die aus
Asien solle Rhadamanthys richten, die aus Europa Aiakos; Minos überträgt er den
Vorsitz im Richterkollegium und damit die Letztentscheidungsbefugnis (*Grg.* 523–
524a). Noch bei Pindar hatte der Totenrichter (im Singular) keinen Individualnamen
(*O.* 2,59: κατὰ γὰρ δικάζει τις), einzig in *O.* 2,70–78 erscheint Rhadamanthys, wie
in Hom. *Od.* IV 564, ohne Richteramt auf der Insel der Seligen. Ferner begegnet bei
Aischylos (*Supp.* 230–231) „ein anderer Zeus“ als der Richter über die menschlichen
Verfehlungen (gemeint ist Pluton). Die von Platon inaugurierte Richtertrias gehörte
von da an zu dem festen Repertoire in Unterweltdarstellungen. Lukian nennt alle
drei (*Phal.* 1,7), doch als eigentliche Richter erscheinen Minos und Rhadamanthys
alleine (*Nec.* 2. 11–12; *Cat.* 13; *JConf.* 18; *DMort.* 24–25), während Aiakos ebenso kon-
stant als Türhüter fungiert (*Luct.* 4; dazu *Anm.* 22). Als ein Richterduo fungieren
Minos und Rhadamanthys erstmals im ps.-platonischen *Axiochos* (371b), sodann bei

- Apollo. III 1,2 und Tatian in der *Oratio ad Graecos* 6,2 sowie anderen Apologeten (die Belege bei NESSELRATH 2016, 125, Anm. 88).
- 35 Bei Homer (*Od.* IV 561–569) verheißt Proteus dem Menelaos, er werde dereinst als Schwiegersohn des Zeus an den Grenzen der Erde auf der elysischen Ebene ein seliges Leben führen. Strabon (III 2,13 = C 149–150) setzt sich mit den Gründen für Homers Lokalisierung im äußersten Westen der Welt, in Iberien, auseinander. An den Grenzen der Erde (πείρατα γαίης) sind zudem die Inseln der Seligen bei Hesiod (*Op.* 167–173) verortet; hier führen auf Betreiben des Zeus einzelne Kämpfer um Theben und Troia als gesegnete Heroen (ὄλβιοι ἥρωες) ein ganz unbeschwertes Leben. Neben dem Elysischen Gefilde und den Inseln der Seligen gab es mit der Insel Leuke, mit Kirkes Insel Aiaia und den Häusern des Nereus später noch weitere Alternativorte zum Hades (vgl. dazu im Detail NESSELRATH 2020, 173–183). Als Ort der Belohnung für die moralisch Guten (so Pl. *Grg.* 523a–b. 526c; die kontrastive Unterscheidung von Guten und Bösen im Unterweltskontext ist späterhin Standard geworden, so z. B. Verg. *A.* VI 541–543) erscheint das Elyision durchaus konventionell in der Regel bei Lukian (*Cat.* 24; *DMort.* 24,1; rhetorisch angereichert mit der Metapher von den seligen Heroen in *JConf.* 17), der sich aber in seinem phantastischen Reiseroman (*VH* II 5–29) singular ein ausladendes, parodistisch zu verstehendes Zerrbild vom Leben im Elyision erlaubt. Für den etymologisch noch nicht befriedigend gedeuteten Namen Elyision wurde durch W. BURKERT, „Elyision“, *Glotta* (1960/1961) 208–213 Ableitung von τὸ ἐνηλύσιον, der vom Blitz getroffenen und darum fortan geheiligten Stelle, vorgeschlagen. Dass das Elyision minoischen Ursprungs ist, wurde von Burkert damit aber nicht bestritten. Erst SOURVINOU-INWOOD 1995, 17–56 ging einen deutlichen Schritt weiter mit ihrer These, dass das Konzept vom Paradies erst im 8. Jahrhundert wesentlich von den Griechen herausgebildet wurde. Eine sprachliche Anmerkung ist noch hinzuzufügen: die Worte τῷ ἀρίστῳ βίῳ συνεσομένους bezeichnen hier nicht eine Gemeinschaft mit anderen, sondern lediglich das Führen des besten Lebens, ganz so wie in *Apol.* 12 φαύλῳ βίῳ συνεῖναι den Sinn trägt „ein minderwertiges Leben zu führen“. Bereits in klassischer Prosa und Dichtung wird συνεῖναι klar in der Bedeutung „sich einer Sache hingeben“ gebraucht (z. B. Pl. *R.* IX 586a sowie Ar. *Nu.* 1404). Sophokles verwendet das Idiom νόσῳ συνεῖναι sogar gleichbedeutend mit νοσεῖν (*OT* 303). Der Befund ist somit eindeutig.
- 36 Bei den verbreiteten Vorstellungen von der Unterwelt fällt deutlich die Vermischung unterschiedlicher Traditionen auf. Neben Homerisches tritt Platonisches. Bei Homer begegnen moralische Bewertungen und entsprechende Strafen und Belohnungen nicht. Dass Homer die Vorstellung einer ausgleichenden Gerechtigkeit erst im Jenseits fremd ist, wurde von A. SCHNAUFER, *Frühgriechischer Totenglaube. Untersuchungen zum Totenglauben der mykenischen und homerischen Zeit.* Spudasmata XX (Hildesheim / New York 1970) 107–116 in Fortführung von ROHDES Ansatz herausgearbeitet. Mit Platon hingegen etabliert sich, unter der Aufnahme und Weiterentwicklung orphischer Gedanken, die Unterwelt als Gerichtsort (Anm. 34 und 35), besonders im griechischen Westen, wo die Orphik ihr Zentrum hatte. Der von der Orphik ausgehende Einfluss ist umfassend herausgearbeitet von DIETERICH 1913, 84–162, dessen Darstellung auf der damals neu entdeckten Petrusapokalypse fußt. Ein später, nicht sicher datierbarer Papyrus (wohl orphischen Ursprungs) führt die charakteristische Konzeption vor, dass Lohn und Strafe jeweils nach Verdienst und Schuld erfolgen: Text und Ausdeutung bei R. MERKELBACH, „Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus“, *MH* 8 (1951) 1–11. Eine reichhaltige Bibliographie zu Platon und zur Orphik findet sich bei HERFORT-KOCH 1992, 103–105. 108–114.
- 37 Zu vergleichen ist hier *Nec.* 14, wo der in die Unterwelt herabgestiegene Menippos schildert, was er, nach dem Unterweltsgericht am Ort der Bestrafung

- (κολαστήριον) angekommen, zu hören und mitanzusehen hatte: Peitschengeknalle, Wehklagen der auf dem Feuer Gerösteten (οἰμωγή τῶν ἐπὶ τοῦ πυρὸς ὀπτωμένων) und Folterwerkzeuge jeder Art (στρέβλαι καὶ κύφωνες καὶ τροχοί). Erst nach der allgemeinen Beschreibung der Torturen für Schuldige aller sozialen Ränge erfolgt nachgereicht die Schilderung der mythischen Büßer Ixion, Sisyphos, Tantalos und Tityos. Eine ähnliche Reihenfolge ist auch hier eingehalten. Im ps.-platonischen *Axiochos* (371e) heißt der Strafort „Ort der Gottlosen“ (χωρὸς ἀσεβῶν), wo die Danaiden, Tantalos, Tityos und Sisyphos für ihre ruchlosen Taten zu büßen haben. Der χωρὸς ἀσεβῶν erscheint auch öfter auf Steininschriften aus späthellenistischer Zeit: Belege bei J. P. HERSHBELL, *Pseudo-Plato, Axiochus* (Ann Arbor / Michigan 1981) 67, n. 69. Seit Platon hatte sich der Hades als der Ort der Bestrafung bzw. Belohnung etabliert (vgl. dazu die Anm. 34–36).
- 38 Das meint Tityos, den ersten der hier mit Ausnahme des Tantalos namentlich nicht genannten klassischen Büßer in der Unterwelt. Dieser erdgeborene Riese (Hom. *Od.* XI 576 nennt ihn den Sohn der Gaia; nach Apollod. I 4,1 wächst er im Schoß der Erde heran) erdreistet sich, Leto Gewalt anzutun, und wird von deren Kindern erschossen, entweder von Apollon (A. R. I 759–760) oder von Artemis (Pi. *P.* 4,90) oder auch von beiden zusammen (Apollod. I 4,1; Paus. III 18,15: nach einer bildlichen Darstellung in Amyklai). Zur Strafe frisst ihm ein Geierpaar unablässig an seiner Leber (Hom. *Od.* XI 578–579, mit recht drastischer Schilderung Verg. *A.* VI 597–600). Lukian, der den Übergriff des Tityos unter dem Standardrepertoire des idealen Tänzers verzeichnet (*Salt.* 38), ruft ihn wiederholt unter den Büßern in der Unterwelt auf (*JConf.* 17; *Nec.* 14; *Hist. Conscr.* 57; *Philops.* 25), mit der Hervorhebung seiner Größe (*Nec.* 14; *DMort.* 24,1), wie schon bei Homer (*Od.* XI 577).
- 39 Gemeint ist Ixion, dessen Strafe es ist, an ein ständig rotierendes Rad auf ewig angekettet zu sein. Vom brutalen Mord am Schwiegervater durch Zeus entschützt und sogar an den Tisch der Götter geladen, naht er sich Hera unsittlich. Zeus sendet eine Wolke anstatt Heras. Mit dieser verkehrt er, und als er sich dessen rühmt, mit Hera selbst geschlafen zu haben, da trifft ihn die Strafe des Zeus mit voller Härte. Homer ist Ixion zwar bekannt (*Il.* XIV 317–318), doch kommt er in der Nekyia unter den Büßern noch nicht vor. Auch sonst ist bei Homer von Frevel und Bestrafung Ixions nirgendwo die Rede. Die vollständigsten griechischen Prosareferate liegen vor bei Apollodoros (*Epit.* 1,20), vor allem bei Diodor (IV 69,3–4). Pindar (*P.* 2,21–48, bes. 22–23. 30. 36–40) geht schon auf die zentralen Elemente des Ixionstoffes ein. Lukian erwähnt Ixion zusammen mit anderen Unterweltsbüßern (*Sacr.* 9; *Sat.* 38; *Nec.* 14; *Hist. Conscr.* 57; *Pod.* 11–12). In *DDeor.* 9,5 zeigt Zeus gegenüber Hera für Ixions Begehren zwar Verständnis, doch, um seine Frau zu beruhigen, stellt er für ein prahlerisches Verhalten Ixions die bekannte Strafe in Aussicht. Das überlieferte συμπερόμενοι wurde durch BÉLIN DE BALLOUS Konjektur durch συμπεριφερόμενοι ersetzt und erscheint seit DINDORF in den Texten, bei HARMON, MACLEOD und ANDÖ. Die Verwendung des Verbuns lässt sich durch *DDeor.* 9,5 stützen (συμπεριενεχθήσεται), wo ebenfalls von Ixion die Rede ist.
- 40 Gemeint ist hier Sisyphos, der bei Lukian selbst unter den kanonischen Büßern in der Unterwelt regelmäßig gemeinsam mit Tantalos genannt ist, öfter auch erweitert um Tityos (*JConf.* 18; *Pod.* 11–12; *Philops.* 25; *Nec.* 14). Schon seit Homer (*Il.* VI 153: κέρδιστος) und Hesiod (fr. 10,2 MERKELBACH / WEST: αἰολομήτης) gilt er als der Inbegriff der Schläue (anerkenntend Thgn. 702–712). Homer (*Il.* VI 152) lokalisiert ihn in Ephyre (wahrscheinlich Akrokorinth). In der homerischen Nekyia (*Od.* XI 593–600) wird ausführlich die Unterweltsstrafe beschrieben, das Aufwärtsbewegen des jeweils wieder herabrollenden Steins. Der von Homer noch nicht genannte Grund dafür wurde später so angegeben: Er habe Asopos die Entführung der Tochter Aigina durch Zeus verraten (Apoll. I 9,3). Es war aber die Geschichte schon früh

weitergesponnen worden durch Pherekydes (FGrH 3, fr. 119 = *Schol. Hom. Il. Z* 153), der von einer Fesselung des Todes (*Thanatos*) durch Sisyphos erzählte und davon, dass er sich die Rückkehr aus dem Hades erschlichen habe. Auch erschien bei Pherekydes die Strafe (gegenüber Homer) in rationalistischer Umdeutung, die sich aber kaum durchsetzen konnte.

- 41 In diesem Punkt unterscheidet sich Lukian erheblich von Homer (*Od. XI* 583), bei dem Tantalos mitten im See steht, sodass das Wasser ihm ans Kinn anschlägt (*ἔσταότ' ἐν λίμνῃ ἢ δὲ προσέπλαζε γενεῖω*). Beim See (*ἐπὶ τῇ λίμνῃ*) steht Tantalos auch im 7. *Totengespräch*, wo die Pointe expliziter entfaltet ist. Menippos deutet es als Zeichen von Trägheit, dass Tantalos sich nicht einfach bückt oder das Wasser mit hohler Hand schöpft. Tantalos erwidert, dass dies ein sinnloses Unterfangen wäre, weil das Wasser immer dann zurückwiche, wenn es ihn nahen sähe. Soweit ich sehe, hat das Stehen am See eine Parallele nur bei Properz (*II* 17,5: *ad flumina*). Die Singularität ist unter den mir bekannten Properzkommentaren einzig bei CAMPS z. St. klar erkannt. In Lukian, wie er selbst sagt, bekannten Gemälden (*Dips.* 6) stand er, wie bei Homer, im See (*ἐν λίμνῃ*). Es ist immerhin möglich, dass Lukian sich das Stehen am See ausgedacht hat, um die darin liegende Absurdität auf die Spitze zu treiben. Zur Aufdeckung logischer Unstimmigkeiten durch Menippos in *DMort.* 7 vgl. auch die folgende Anmerkung.
- 42 Tantalos verfügte über das Privileg, an den Tisch der Götter geladen zu sein, doch er vermochte sein Glück nicht zu verkraften und verhielt sich deshalb frevelhaft. Seine Verfehlung ist in unterschiedlichen Versionen angegeben. Er stahl den Göttern Nektar und Ambrosia und verteilte es unter den Tischgenossen (*Pi. O.* 1,60–64; Apollod. *Epit.* 2,1), plauderte Geheimnisse der Götter aus (*D. S. IV* 74,2; Apollod. *Epit.* 2,1; *AP XVI* 89,5; andeutungsweise *E. Or.* 10) oder zerstückelte seinen Sohn Pelops und setzte ihn den Göttern zum Mahle vor (*Pi. O.* 1,36–53: von Pindar selbst abgelehnt). Was seine Strafe betrifft, so existieren zwei Versionen. Nach der einen lässt Zeus ständig einen Felsblock über ihm schweben (so *Pi. O.* 1,57–58; *E. Or.* 5–6; nach *Ath. VII* 281b war dies die Version des Verfassers der *Rückkehr der Atriden*, war mithin in den *Nostoi* erzählt; in dieser Form findet sich das bei Archilochos, Alkman, Alkaios), was auch in den Hades verlegt erscheint (so *Pl. Cra.* 395d; Apollod. *Epit.* 2,1; *Lucr. III* 980–981). Nach der anderen, vielleicht durch bildliche Darstellungen angeregt und klar in der augusteischen Dichtung zu Tage tretenden Version erscheint er als ewig Dürstender in der Unterwelt (*Prop. II* 1,66. 17,5–6; *IV* 11,24; *Hor. Epod.* 17, 66. *S. I* 1,68–69; *Ov. Met. IV* 458–559; *X* 41–42; ferner *AP XVI* 89: Gallus), so wie ihn schon Homer (*Od. XI* 582–592) dargestellt hatte. Auch wurden Elemente aus beiden Versionen verknüpft (Apollod. *Epit.* 2,1; vielleicht *D. S. IV* 74,2; *Paus. X* 31,12 zufolge war dies in der bildenden Kunst, bei Polygnotos, der Fall). Lukian legt immer die homerische Version dem Verständnis zugrunde (*Hist. Conscr.* 57; *Tim.* 18; *Cont.* 15; *Pod.* 11), einzig mit bedingter Ausnahme von *DMort.* 7,1 (*ἐπὶ τῇ λίμνῃ*; vgl. vorangehende Anmerkung). Das 7. *Totengespräch* ist darum von Interesse, weil es eine logische Ungereimtheit für eine spezielle Pointe ausbeutet, die Absurdität, ein Toter könne noch einmal sterben (*DMort.* 7,2). Als Ursache für die Strafe ist Lukian die Geschwätzigkeit des Tantalos (wahrscheinlich das Ausplaudern der Göttergeheimnisse) bekannt (*Salt.* 54; *Sacr.* 9: verbunden mit *Hybris*). Alle vier Unterweltsbüßer (*Ixion*, *Sisyphos*, *Tantalos*, *Tityos*) erscheinen zu einem kompletten Ensemble vereint auch in *Nec.* 14.
- 43 Hier ist für das Verständnis eine ganz konkrete Textkenntnis nötig. Der Referenztext ist in der homerischen *Nekyia* die Begegnung des Odysseus mit seiner Mutter (*Od. XI* 152–224) *Antikeia* (*XI* 85). Nachdem sie das Blut getrunken hat, erkennt sie ihn und redet mit ihm. Doch als Odysseus ihre Seele zu fassen bekommen will, da entgleitet sie trotz seiner dreimaligen Anläufe seinen Händen, gleich einem Schatten

- (σκιῇ εἴκελον) oder einem Traum (204–208). Er vermutet einen Trug der Persephone, doch sie klärt ihn über die menschliche Bestimmung auf, derzufolge nach Vernichtung der physischen Existenz die Seele wie ein Traum davonschwirrt (618–622). Ein weiteres Beispiel ist *Il.* XXIII 99–101, wo Achill den Schatten des ihm im Traum erschienenen Patroklos nicht zu fassen bekommt. Bei Lukian selbst ist direkt zu vergleichen *Nec.* 11, wo Menippos beim Bericht über sein Unterwelterlebnis auf der Asphodeloswiese die Schatten der Toten umherschwirren gesehen habe (ἐνθα δὴ περιεπέτοντο ἡμᾶς τετριγυῖαι τῶν νεκρῶν αἱ σκιάι). In den *Totengesprächen* ist wegen des Settings ein anderer Gedanke vorherrschend, dass der Tod alle physischen und sonstigen Vorzüge unwiederbringlich auslöscht und unkenntlich macht. Die universell nivellierende Macht des Todes ist dort zentrales Thema (1,3. 5,1. 6,2. 9,1. 26,2. 29,2. 30,2).
- 44 Nirgendwo ist dieser Vorgang so illustrativ beschrieben wie bei Lukian in *Cont.* 22, wo der an die Oberwelt gekommene Charon sich verwundert zeigt über den Totenkult: dazu J. NICKEL, *Lukians Charon, Einleitung, Übersetzung, Kommentar* (Saarbrücken 2010) 287–294. Grabopfer bestehen also aus Speise und Trank. Die Speisen sind mit dem im Kontext von Totenopfern seltenen Verbum καθαγίζειν bezeichnet (die ionische Form καταγίζειν in *Syr. D.* 6, das Substantiv καθαγισμοί in *Luct.* 19), gegenüber dem standardgemäßen ἐναγίζειν (*Philops.* 21; ἐναγίσματα in *Cat.* 2; *Merc. Cond.* 28). Nach *Luct.* 19 bestehen solche Mähler aus den an offenen Feuerstellen zubereiteten Speisen. In *Cat.* 2 erscheinen Backwerk bzw. Opferkuchen (πόπανα). Gaben in flüssiger Form (χοαί in der Regel im Plural, bei Lukian in *Cat.* 2) bestehen aus einem Honiggemisch (*Cont.* 22: μελίκορατον; erklärt in *E. Or.* 115) und Wein (*Cont.* 22; ungemischter Wein in *Luct.* 19). Verwendung fanden zudem auch Milch, Wasser und Öl. Zumeist wurden sie in unterschiedlichen Kombinationen dargebracht, und nur selten kommen diese alle vereint vor (so *A. Pers.* 609–617), wie es P. STENGEL, „Todtenspenden“, *Philologus* 39 (1880) 378–381 aufzeigt. Ein *locus classicus* ist der Auftrag, den Kirke Odysseus vor seinem Gang in die Unterwelt erteilt (*Od.* X 517–519, wiederholt in XI 25–28): Er solle eine Grube ausheben, einen Guss von Honiggemisch (μελίκορητον), süßem Wein und Wasser spenden und Weißmehl darüberstreuen. Der sich im griechischen Westen öfter findende Glaube, dass die Toten sich von den Opfergaben ernähren (*A. Ch.* 483–488; *E. Hec.* 535), hat sich über die Zeiten hinweg sehr konstant erhalten, und es stellt schon eine außergewöhnliche Provokation dar, wenn in einem Epigramm (*AP* XI 8: anonym Verfasser) der Tote diese Gaben als sinnlosen Aufwand bezeichnet (*V.* 2: ἐς κενὸν ἢ δαπάνη). So etwas lässt sich in Grabepigrammen bis in das 1. Jh. v. Chr. zurückverfolgen (NILSSON II 232), ist aber, wie bei den Römern auch (TOYNBEE 1996, 34), die Ausnahme. Bei allem Klassizismus gibt Lukian doch die noch gängige Praxis wieder und ist somit als eine kulturhistorisch wichtige Quelle für seine Zeit zu betrachten. Zu den römischen Totenopfern vgl. BLÜMNER 1911, 509–510. An dieser Stelle kann auch ein Ausblick auf die moderne vergleichende Religionswissenschaft lohnend sein. MEULI 1946 hat in einer bemerkenswerten Studie gezeigt, dass es die Totenspeisung überall auf der Welt gibt und dass sie auch immer auf der Ambivalenz von Pietät und Furcht vor der Macht des Toten gründet (189–201).
- 45 Pluton hat den ihm zugeteilten Bereich als Staat (πολιτεία) organisiert (Kap. 2).
- 46 ἄσιτος hat üblicherweise aktive Bedeutung und bezeichnet jemanden, der bei der Ernährung in Abstinenz lebt (*LSJ* s. v. ἄσιτος I). Hier besteht der Überraschungseffekt darin, dass dem *α-privativum* eine besonders stark trennende Kraft unterlegt ist, sodass sich eine singuläre passive Bedeutung ergibt („abgetrennt von Speise“). Es ist wichtig, die besondere Relevanz von Nahrung für die Toten im Volksglauben zu beachten. So wurden in milesischen Gräbern in der Erde steckende Röhren gefunden als Behelf für chthonische Speisen. Ähnliches trifft auf makedonische Gräber zu

(NILSSON II 233. vgl. 544 über einen Sarkophag aus der Zeit um 100 n. Chr.: der ruhende Mann hält eine durchbohrte Trinkschale, sodass die Flüssigkeit in den Sarkophag rinnen konnte). Bei römischen Gräbern befinden sich öfter röhrenförmige Gruben, um den Toten mit Trankspenden zu versorgen (BLÜMNER 1911, 504). Diese Vorstellung vom Durst der Toten und den diesem Bedürfnis Rechnung tragenden Riten lässt sich ganz ähnlich in Babylon, Indien und Ägypten nachweisen (vgl. EITREM 1977, 105). Für *vergessene Tote* wurde ebenfalls bei vielen Völkern gesorgt. Ein solcher *Allerseelentag* war in Athen der dritte Tag der Anthesterien; er wurde *Χύτροι* genannt (NILSSON I 167). Von einem Kind erwartete man sich als Grieche generell dreierlei, Altersversorgung, Begräbnis und eine dem Herkommen entsprechende Pflege des Grabes (in *Is. or.* 2, 10 wird dies als Motiv für eine Adoption geltend gemacht). Die Angst, nach dem Tod unversorgt zu bleiben, saß tief. Einem Toten eine dürstende Existenz in einem von Dornen überwachsenen Grab anzuwünschen, konnte daher als unübertrefflicher Fluch gelten (so Prop. IV 5,1–2: Verfluchung einer Kupplerin). Zumindest bis in das frühe 20. Jh. lässt sich der Brauch, den Toten mit Wasser zu versorgen, belegen durch die beachtenswerte Arbeit von J. C. LAWSON, *Modern Greek folklore and ancient Greek religion. A study in survivals* (Cambridge 1910) 536 („water, the prime necessary of life, is often taken to the grave daily up to the fortieth day“).

- 47 Die Konsequenz, dass es also Tote mit minderem Status gibt, enthüllt die Absurdität der Meinung, die Toten brauchten Nahrung. SARTORI 1903, bes. 61–62 zeigt in einer umfassenden ethnologischen Studie, dass die Vorstellung, der Tote verzehre die ihm von den Lebenden dargebrachte materielle Nahrung, weltweit ein recht ursprüngliches Entwicklungsstadium darstellt. Vgl. Anm. 117.
- 48 Sprachlich ist hier zu vergleichen *Hist. Conscr.* 2 (τὸ Ἀβδηρικὸν ἐκείνο πάθος καὶ νῦν τοὺς πολλοὺς τῶν πεπαιδευμένων περιελήλυθεν), wo auch das resultative Perfekt *περιελήλυθε* einen definitiven Zustand totaler Umstrickung bezeichnet.
- 49 *φέρον*, das adverbial gebrauchte Partizip von *φέρειν* kann sowohl die Schnelligkeit als auch das Engagement bezeichnen, mit dem eine Handlung erfolgt.
- 50 Die früheste Erwähnung des Obolos begegnet bei Aristophanes (*Ra.* 140–141. 269–270), wo Herakles den Theatergott Dionysos darüber aufklärt, dass er zwei Obolos als Fährgeld (*ναῦλος*) an Charon zu entrichten habe (die Zweifzahl ist hier Anspielung auf das *θεωρικόν*, das Eintrittsgeld in das Theater). In römischer Literatur ist das Fährgeld erwähnt bei Properz (IV 11,7: *aera*), Juvenal (I 3,267: der arme Mann hat das Drittelas = *triens* nicht) und vor allem in einer Persiflage bei Apuleius (*Met.* VI 18: mit dem zusätzlichen Detail, dass Charon das Fährgeld = *naulum* selbst dem Mund des Toten entnehmen solle; zu der Habgier im Totenreich vgl. Anm. 52). Hesych (s. v. *θανάκη* LATTE) verzeichnet als spezielle Bedeutung von *θανάκη* das den Toten beigegebene Fährgeld. In Epigrammen (*AP* XI 168,5–6: Antiphanes; XI 171,7: Lucilius; XI 209,3: Ammianus) findet sich mittels Umdeutung die Pointe, der Obolos sei das Wenige, das dem Toten an Besitz verbleibe. Zum archäologischen Befund für den relativ spät und nicht überall belegbaren Brauch vgl. MARQUARDT I 349 und GARLAND 1985, 23. 138. STEVENS 1991, 215–229 konfrontiert in einer anregenden Arbeit den literarischen Befund mit dem archäologischen und schafft damit weitreichendere Kontexte für ein vertieftes Verständnis für die Funktion von Geld im antiken Totenkult, sowohl bei den Griechen, als dann auch im gesamten *imperium Romanum*. Oftmals wurde nicht nur eine einzelne Münze mitgegeben, sondern eine größere Anzahl, zumeist aber lässt sich gar keine Münzbeigabe nachweisen. Auch waren verschiedenartige Nominale und unterschiedlich hohe Geldsummen in Verwendung. Eine noch größere Variationsbreite ist dann in der römischen Kaiserzeit zu verzeichnen: U. SCHACHINGER, „Nummus quidam redivivus“, in: J. GIESSAUF / P.

MAURITSCH / S. TAUSEND (Hg.), *Homo universalis: Zwischen Universität und Universalität. In memoriam Heribert Aigner* (Berlin 2021) [359–371] 360.

- 51 Da ja nicht gemeint ist „welche Währung“, sondern um eine Nuance unbestimmter „eine Währung welcher Art“, so ist gegenüber IACOBITZ, HARMON, MACLEOD und ANDÖ (ὄποιον τὸ νόμισμα) ὄποιον τι νόμισμα (BEKKER und DINDORF) der Vorzug zu geben. In der Ausgabe von HEMSTERHUIS ist das ungenaue ὄποιον τὸ νόμισμα dem Sinn etwas besser entsprechend wiedergegeben mit *quod numi genus*. Die Kritik gilt der unreflektierten Vorstellung, die monetären Verhältnisse, wie sie auf der Oberwelt herrschen, hätten auch in der Unterwelt ebenso Geltung. Implizit reicht die Kritik noch weiter, denn bereits der Glaube, in der Unterwelt sei überhaupt eine Art Geld in Umlauf, wird als ein Vorurteil entlarvt. Zwischen attischer, makedonischer und aiginetischer Währung wird unterschieden, weil ja in der Praxis unterschiedliche Nominale in Verwendung waren (dazu die vorangehende Anmerkung), nachdem sich der Münzgebrauch von Kleinasien aus etwa seit der Mitte des 6. Jahrhunderts auch im griechischen Mutterland verbreitet hatte und dort durch Aigina, Korinth und Athen übernommen wurde (Münzmetall zumeist Silber). Im 5. und 4. Jahrhundert dominierte der athenische Münzfuß, der dann mit dem Übergang der Macht auf Makedonien, wo ebenso bereits früh Münzen in Umlauf gesetzt worden waren, zu einer internationalen Währung unter Alexander III. führte. In Aigina beispielsweise maß eine Drachme (= 6 Obolen) 6,24g, in Athen demgegenüber bloß 4,37g. Analog sind also für den Obolos entsprechende Gewichtsunterschiede zu verzeichnen (so z. B. 0,73g in Athen). Diese Unterschiede sind es, auf die Lukians Text anspielt. Übersicht und Literaturhinweise: S. VON REDEN, „Geld, Geldwirtschaft: II. Griechenland“, *DNP* 4 (1998) 873–877. Im *Imperium Romanum* war griechischen Städten nur mehr die Prägung von Münzen aus Kupfer oder Bronze erlaubt. Neben Chalkus und Obolos war jetzt das Assarion die wichtigste Münzeinheit für lokalen und regionalen Zahlungsverkehr in griechischen Provinzen: A. MLASOWSKY, „Assarion“, *DNP* 2 (1997) 109–110. Hier scheint also in einem Detail der Klassizist Lukian, der hier eher vergangene Verhältnisse abbildet als aktuelle, durch. Sonst sind es in der Regel über die Zeiten hinweg sich konstant haltende Zustände, auf die seine Schrift abzielt. Die Mischung aus Retrospektivität und Aktualität hat Lukians Interpreten insgesamt in zwei konträre Lager gespalten. Tatsächlich ist im Einzelfall beides in jeweils unterschiedlichen Gewichtungen nebeneinander vorhanden. Es ist daher nicht legitim, bei Lukian den Klassizisten oder den Kritiker seiner Zeit so absolut zu setzen. In diesem Sinne ist auch zu beachten, dass das Verbum κατέθηκα weiter oben im Text nicht so eindeutig ist. Es schillert zwischen Vergangenheit und einer Art von gnomischem Aorist mit Präsensbedeutung; vgl. zu Kap. 21 die Anmerkungen 127f. und 132.
- 52 Der Gedanke ist in dialogischer Form pointiert durchgespielt im 2. *Totengespräch*. Charon fordert hier von Menippos den obligatorischen Fährlohn, doch dieser hat ihn nicht. Als Charon auf der Forderung besteht, da hat Menippos eine geistreiche Replik parat: „So bring mich also wieder ins Leben zurück“ (*DMort.* 2,3). Der Brauch, dem Toten einen Obolos für Charon mitzugeben, ist damit gründlich *ad absurdum* geführt, denn welche nachteilige Konsequenz könnte die Missachtung der Verpflichtung für den Toten schon haben? Ein ähnlicher Witz findet sich bei Apuleius (*Met.* VI 18): „Ohne diese Münze wird niemand dem armen Mann zu sterben erlauben, denn auch unter den Toten herrscht Habgier, und Charon tut nichts umsonst“. Die Pointe, dass man nicht zweimal sterben könne, kehrt bei Lukian selbst wieder in *Cat.* 18, wo der auf Charons Fährboot nicht aufgenommene Schuster Mikyllos sich dazu entschließt, dann eben zu schwimmen, denn „ich befürchte ja nicht, bei Erschöpfung zu ertrinken, wo ich doch schon tot bin“.

- 53 Was das Waschen des Leichnams betrifft, so ist neben Homer (*Il.* XVIII 343–350: Waschen mit heißem Wasser und Einsalben), der Tragödie (*S. Aj.* 1404–1406; *E. Hec.* 609–613; *Ph.* 1319. 1667; vgl. Baden vor dem Tod in *E. Alc.* 158–161; *S. OC* 1598–1603; vgl. *Pl. Phd.* 116a) und Platon (*Phd.* 115a) ein Vergleich mit Vergil möglich, der beim Begräbnis des Misenus schildert, wie dessen Leib mit heißem Wasser gewaschen wird (*A. VI* 218–219), was Servius zur Deutung veranlasst hat, der Brauch erfülle die Funktion, sicherzugehen, dass nicht etwa ein Scheintod vorliegt. Zu den literarischen Quellen und zu der archäologischen Evidenz ANDRONIKOS 1968, W 2–4. W 39–40. Das bei Vergil ebenfalls genannte Einsalben erfährt eine der römischen Lebenswelt entnommene Bestätigung durch Persius (3,104), der bei dieser Gelegenheit zudem bezeugt, dass in Rom die Füße des Toten zur Eingangstür hin ausgerichtet wurden (3,106; ähnlich *Plin. Nat.* VII 8,46), sowie auch durch Apuleius, der das Waschen, das Einsalben und Parfümieren des Leichnams bezeugt (*Met.* VIII 14 und bes. *Fl.* 19 [94] HELM). Die römischen Quellen zu der Sitte verzeichnet BLÜMNER 1911, 484 mit Anm. 2 und 6. In Bestattungsunternehmen gab es hier professionelle Spezialisten, die *pollinctores* (abgeleitet vom Verbum *pollingere*), deren Aufgabe es war, den Leichnam zu waschen, ihn zu salben und für die Aufbahrung vorzubereiten, indem sie für den Zweck einer mehrtägigen Ausstellung durch Parfümierung und die Anwendung von Kosmetik den Prozess der Verwesung überdeckten (SCHRUMPF 2006, 24–25 u. ö). Auf griechischen Gräbern stehende Wassergefäße (λουτήρια) wurden so gedeutet, dass sie der rituellen Waschung der Toten dienten; auf Vasen sind solche öfter dargestellt; sie fungierten als Aufsätze auf Grabhügeln, Grabaltären und Grabpfeilern (EITREM 1977, 117–118). Weiterführend lohnt ein Vergleich mit dem Johannesevangelium im Neuen Testament mit dem Bericht über die Auferweckung des Lazarus, der schon den vierten Tag im Grab in Bethanien liegt und Verwesungsgeruch verbreitet. Martha, eine Schwester des Lazarus, sagt zu Jesus (*Ev. Jo.* 11,39): Κύριε, ἥδη ὀζει· τετραταῖος γὰρ ἐστὶ („Herr, er stinkt schon; denn es ist bereits der vierte Tag“); eine weitere Parallele zu diesem Passus in Anm. 120.
- 54 HARMONS Übersetzung „with pretty flowers“ vernachlässigt den Artikel, während WIELAND hier den Text richtig auffasst. Gemeint sind die je nach Jahreszeit in voller Blüte stehenden Blumen.
- 55 Der *terminus technicus* für das Aufbahren ist *προτίθεσθαι*, die Aufbahrung heißt, gleichfalls seit dem 5. Jh. v. Chr., *πρόθεσις*. Diese nicht in würdigem Rahmen erfolgen zu lassen oder gar zu verweigern rief regelrechte Empörung hervor (*Lys. or.* 12,18 und *Is. or.* 9,4). Ihre prinzipielle Berechtigung wird auch von Platon (*Lg.* XII 947b) nicht bestritten, doch lässt er sie nur so lange gelten, um festzustellen, ob wirklich der Tod vorliegt (*Lg.* XII 959a). Sie fand regulär im Hausinneren statt (*Hom. Il.* XXIV 719; *XIX* 211–212: für Patroklos steht dafür lediglich die *κλιση* zur Verfügung). Solons einschlägiges Gesetz (der Wortlaut bei *D. or.* 43,62) zeigt, dass man sich öfter nicht daran hielt. Platons Erneuerung der Vorschrift, die Aufbahrung müsse drinnen (*ἐνδον*) stattfinden (*Lg.* XII 959a), lässt sich nur als eine direkte Reaktion auf Übertretungen der gesetzlichen Bestimmungen verstehen. Platon (*Phd.* 115e, vgl. *Lg.* XII 947b) und Thukydides (*II* 34,2–6) benennen die typischen drei stets aufeinanderfolgenden Phasen, Aufbahrung (*προτίθεσθαι*), Prozession zum Grab (*ἐκφέρειν*, die *ἐκφορά* wird in der bildenden Kunst jedoch selten dargestellt: KURTZ / BOARDMAN 1971, 145. 149) und Bestattung (*κατορῦττειν* bzw. *κρύπτειν γῆ*). Schon Solon erließ strenge Bestimmungen nicht nur für die Aufbahrung, sondern auch für die Prozession zum Grab (*D. or.* 43,62). In Lukians Darstellung ist sie ebenso wie der Begräbnisakt und die ihn begleitenden Riten (mit Ausnahme des Leichenschmauses: Kap. 24) sowie die späterhin zu geregelten Zeiten erfolgenden Grabopfer ausgespart. Zu den rituellen Kontexten vgl. REINER 1938, 51–53, ALEXIOU 1974, 6–10, KIERDORF 1991, 77–83 sowie den orientierenden Beitrag von Wolfgang

- Spickermann in diesem Band. Anhand der Prothesisklagen konnte Lukian das für seine Ziele Wesentliche ohnedies schon exemplifizieren. Seit der Zeit des geometrischen Stils bis etwa 400 v. Chr. wurde die Prothese oft und nahezu ausschließlich auf Denkmälern der Malerei dargestellt. Vieles von dem, was ZSCHJETZSCHMANN 1928 dazu aufgearbeitet und J. BOARDMAN, „Painted funerary plaques and some remarks on Prothesis“, *ABSA* 50 (1955) 51–66 aus neueren Funden ergänzt hat (vgl. KURTZ / BOARDMAN 1971, 104. 143–144. 148–149), bietet hervorragende Vergleichspunkte zu den Elementen der Totenklage, wie sie in Lukians Text im Folgenden sehr ähnlich in Erscheinung treten. Mit großer Konstanz der rituellen Handlungen über die Zeiten hinweg ist daher sicher zu rechnen. Bibliographie: HERFORT-KOCH 1992, 24. Das Thema der Trauer hatte in der Zeit der Abfassung zudem gerade wiederum eine besondere Aktualität erlangt. Peter Scherrer zeigt in diesem Band, dass die Darstellung der Trauer, die in der Hochklassik des 5. Jahrhunderts v. Chr. für längere Zeit fast zur Gänze aus dem Bildrepertoire verschwunden war, ab Flavischer Zeit, mit einem Höhepunkt unter den Antoninenkaisern, zumeist in Form klagender Frauen in die sepulkrale Bildwelt zurückkehrte.
- 56 Bei Homer umhüllen die Griechen Patroklos mit einem feinen Tuch von Kopf bis Fuß und breiten sodann darüber ein weißes Bahrtuch (*Il.* XVIII 352–353; XXIV 587: Einkleidung Hektors). Überzeugend erklärt das Verfahren ANDRONIKOS 1968, W 7–9. Über die aus nachhomerischer Zeit bekannten Details vgl. REINER 1938, 39–40; ALEXIOU 1974, 206, Anm. 11; GARLAND 1985, 24–26. 139–40. Lukians Text ist von kulturhistorischem Wert, da er die Kontinuität der Bräuche bezeugt. Noch bis in die neueste Zeit ist in Griechenland der Brauch zu verzeichnen, die Toten in die besten Gewänder einzukleiden, besonders in solche, die noch nie getragen wurden, um so die Reise in die Unterwelt antreten zu können, denn diese gilt als Fortsetzung der Welt der Lebenden; vgl. M. G. VARVOUNIS, „Death costume and ritual lament in Greek folk tradition (19th – 20th century)“, *Journal of alternative perspective in the social sciences* 7 (2015) 299–317.
- 57 Die Zeit für die Totenklage war (zumindest im klassischen Athen) üblicherweise der Tag nach dem Ableben, denn bereits am dritten Tag fand frühmorgens das Begräbnis statt (*Antipho Soph. or.* 6,34; *Ar. Lys.* 611–613). Platon lässt in seinen *Gesetzen* (*Lg.* XII 959a) die Vorschrift ergehen, dass das Begräbnis am dritten Tag zu erfolgen habe. Mit zeitlichen und räumlichen Unterschieden ist jedoch zu rechnen: ALEXIOU 1974, 207, Anm. 30. Bibliographie zur Totenklage: HERFORT-KOCH 1992, 25. Die Gesetze bei der Totenklage, wie sie im Folgenden (Anm. 58–65) beschrieben werden, lassen sich gut erfassen vor dem Hintergrund von Begräbnissen im ländlichen Griechenland und in anderen Balkanstaaten im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Dazu gibt es mehrere ethnologisch-anthropologische Untersuchungen, die für einen konstruktiven Vergleich herangezogen werden können; diese sind verzeichnet von ENGELS 1998, 25, Anm. 19. L. M. DANFORTH, *The Death Rituals of Rural Greece* (Princeton 1982) analysiert anhand eines kleinen Dorfes im nördlichen Thessalien (mit dem Pseudonym Potamia) die dort herrschenden Todesrituale, und Alexander Tsiaras liefert dazu eindrucksvolle Photographien. Ebenso aufschlussreich ist auch C. N. SEREMETAKIS, *The Last Word. Women, Death, and Divination in Inner Mani* (Chicago 1991). Die von der Halbinsel Mani stammende und in den USA ausgebildete Ethnologin beschreibt den Zugang der Frauen in Mani zum Tod als von dem der Männer komplett verschieden und zeigt, wie sich das in weiblicher Totenklage, Träumen und Divination äußert. Beide Bücher sind gut geeignet als Vergleichsobjekte für den Umstand, dass die Totenklage in der Antike in erster Linie als die Sache von Frauen verstanden wurde, wie dies die nun folgenden Anmerkungen zeigen werden. Das gilt nicht nur für die Antike, sondern ist überall auf der Welt festzustellen. Namentlich die Totenklage ist ein universaler Ausdruck für eine starke Solidarität mit den

- Toten und bildet eine überwiegend von den Frauen gebaute Brücke zwischen den Lebenden und den Toten. Vgl. dazu in diesem Band den Beitrag von Erich Lehner, Klaus Wegleitner, Birgit Heller und Andreas Heller.
- 58 Schon Homer unterscheidet bei den Totenklagen regelmäßig zwischen οἰώζειν („einen Schmerzensruf ausstoßen“) und κωκύειν („laut und schrill aufschreien“: dazu SCHMIDT III 387–388). Ersteres findet sich einzig bei Männern, bei Achill (*Il.* XVIII 35), Priamos (*Il.* XXII 33–34. 409) sowie dem Kollektiv der Myrmidonen (*Il.* XXIII 12). Letzteres erscheint hingegen lediglich bei Frauen, bei Thetis (*Il.* XVIII 37. 71), Hekabe (*Il.* XXII 408; vgl. auch XXIV 200) und Cassandra (*Il.* XXIV 703). Diesem Wortgebrauch folgen alle drei großen Tragiker, Aischylos (*A.* 1313; *Ch.* 150; *Th.* 243), Sophokles (*El.* 108; *Ant.* 1302; *Aj.* 851) und Euripides (*Tr.* 28; *Ph.* 1350; *Med.* 1177). Ein nicht geschlechtsspezifischer Gebrauch ist dagegen außerordentlich selten (*S. Ant.* 1079: ἀνδρῶν γυναικῶν...κωκύματα; *E. Supp.* 721). Auch Lukian folgt diesem festen Sprachgebrauch bei den Totenklagen (*DMort.* 20,12; *Cat.* 12: hier nur vorgespielt) und anderen Klageformen, bei denen κωκύειν dazu dient, um Unmännlichkeit anzuzeigen (*Peregr.* 43; *DMort.* 4,1). Dies ist Voraussetzung für das Verständnis der Pointe „und von allen Tränen“ (vgl. die folgende Anmerkung). Hier ist WIELANDS Übersetzung besonders ungenau („Nun geht das Geheul und Gewinsel der Weiber an“).
- 59 Im Unterschied zu der Wehklage und dem Klagegeschrei gibt es jedoch für Tränen kein geschlechtsspezifisches Verhalten. Weinen um den Toten ist bei Homer Männern und Frauen gleichermaßen zugestanden. Tränen vergießen in der *Ilias* Antiochos (XVIII 32), Achill (XXIV 9) sowie die Brüder und Freunde Hektors (XXIV 162. 794) ebenso wie Thetis (XVIII 94: sie sieht Achills Tod voraus), die Nereiden (XVIII 66) und Hekabe (XXII 79). Griechischen Männern ist überhaupt ein recht hohes Maß an Emotionalität zugestanden. Selbst Helden dürfen weinen, ohne darum als unmännlich zu gelten.
- 60 Schläge auf die Brust (στερνοτυπία in Kap. 19), besonders bei den Frauen, gehören seit Homer zur Totenklage. Nach dem Tod des Patroklos klagen die Dienerinnen so (*Il.* XVIII 30–31) und bald darauf die Nereiden (*Il.* XVIII 50–51). Solches findet sich in verschiedenen sprachlichen Ausdrucksformen dann bei allen Tragikern, bei Aischylos (*Pers.* 1054), Sophokles (*El.* 90; *OC* 1609) und Euripides (*Supp.* 87). Abgesehen von den Persern findet sich diese Selbstverletzung ausschließlich bei Frauen. Sie ist zudem historisch bezeugt (bei *Plut. Alc.* 18,3 und *Nic.* 13,7). Lukian lässt eine Hetäre bereits anlässlich des vermuteten Todes des Liebsten so klagen (*DMeretr.* 9,2). Noch Cicero (*Tusc.* III 26,63) bezeichnet „Schläge auf die Brust“ (*lacerationes pectoris*) als eine zu seiner Zeit typisch weibliche Klage (*muliebres*). Damit ist das bezeichnet, was sonst *planctus* heißt. In diesem Sinne kann Petron (111,2) über die Witwe von Ephesos aussagen, sie habe sich nicht damit begnügt, vor zahlreicher Zuschauerschaft sich auf die entblößte Brust zu schlagen (*nudatum pectus in conspectu frequentiae plangere*). Die römischen Dichter verwenden dafür recht drastische Formulierungen, so Prop. II 13, 27 (*tu vero nudum pectus lacerata sequeris*), *Catul.* 64, 351, *Ov. Tr.* III 3, 48 und *Luc.* II 24 (hier ergeht der Auftrag dazu an die Dienerinnen). Libanios (*Decl.* 26,49) belegt die Schläge von Frauen auf die Brust als noch in seiner Zeit selbstverständliche Praxis. Dieser Gestus ist aus der bildenden Kunst von mykenischer Zeit an bis in die zweite Hälfte des 5. Jhs. v. Chr. bekannt. In der römischen Kunst erscheint er erstmals im Haterier-Relief (vgl. *Anm.* 66). Auf den Sarkophagen ist das (zumeist allerdings im Kontext mythologischer Darstellungen erscheinende) Motiv fest an die Dienerschaft gebunden (SCHREIBER-SCHERMUTZKI 2008, 75–76).
- 61 Das bereits in der Malerei des geometrischen Stils dargestellte Zerrauen der Haare (so ZSCHETZSCHMANN 1928, 20: Amphora 17, Beil. IX) kommt schon bei Homer als

- ein Element der Totenklage vor. Es erscheint bei den Totenklagen der Frauen um Hektor (*Il.* XXII 405–406: Hekabe; *Il.* XXIV 710–711: Andromache und Hekabe), bei Achills Klage um Patroklos (*Il.* XVIII 27) und in der vorweggenommenen Totenklage des Priamos um den noch lebenden Hektor (*Il.* XXII 77–78). In der *Odyssee* (*Od.* X 567) klagen die Gefährten bereits so, als sie vom notwendigen Gang in die Unterwelt hören. Agamemnon rauft sich das Haar alleine darum aus, weil er das Unglück nahen sieht (*Il.* X 15). Bion von Borysthenes veranlasst das zu der sarkastischen Bemerkung, Agamemnon tue dies, gleichsam als ob durch eine Glatze seelischer Schmerz gelindert würde (fr. 69 KINDSTRAND = Cic. *Tusc.* III 26,62). Das recht drastische *σπαράττειν* verwendet Homer noch nicht; es gehört sodann der Tragödie an (E. *Andr.* 1209. 825–827: *σπάραγμα κόμας*; *Ph.* 1524–1525: *σπαράγμος*); es wird von Frauen und Männern gesagt. In Kap. 16 gebraucht Lukian das nicht ganz so drastische *τίλλεσθαι*, wie es bei Homer in solchen Kontexten regelmäßig erscheint. Hier dient *σπαράττειν* dazu, um den sich gegen die Absurdität der Bräuche richtenden Sarkasmus gezielt auf die Spitze zu treiben. Römische Dichter malen auch diesen Akt von Selbstverletzung bevorzugt mit drastischen Farben aus, so Verg. *A.* XII 605–606, Tib. I 1, 67–68 und Ov. *Tr.* III 3, 51 (verhältnismäßig moderat Catul. 64, 350). Bei den Griechen ist das Zerrauen der Haare in der bildenden Kunst die allerschärfste Trauergeste, die in allen Phasen und in unterschiedlichen Medien bis zum Hellenismus variantenreich dargestellt ist (HUBER 2001, 200–202: Zusammenfassung). Ab dem 2. Jh. n. Chr. erfuhr dann das Rauen der Haare wiederum eine weite Verbreitung auf Sarkophagen in Szenen von Totenklage, nachdem es sich in früher Kaiserzeit keiner besonderen Beliebtheit erfreut hatte (vgl. SCHREIBER-SCHERMUTZKI 2008, 71–73. Lukians Darstellung hat somit bei aller Überzeitlichkeit doch auch einen aktuellen Charakter).
- 62 Das sich die Wangen blutig kratzen erscheint im Ansatz bereits bei Homer (*Il.* XIX 285: Briseis zerkratzt sich in der Klage um Patroklos Brust, Hals und Gesicht) und bei Hes. *Sc.* 243, sodann expliziter in der Tragödie, bei Aischylos (*A. Ch.* 24–25) und vor allem bei Euripides, als ein Ausdruck tiefsten Seelenschmerzes. Solcherart klagt die Leidensmutter Hekabe (*Tr.* 280), und so stellt sich der Chor der kriegsgefangenen Troerinnen die Reaktion der spartanischen Mütter auf den Tod ihrer gefallenen Söhne vor (*Hec.* 655). Ähnlich selbsterstörerisch äußert sich Elektras Schmerz (*El.* 146–149). In hellenistischer Epik findet sich der Trauergestus in mythologischer Gestaltung (A.R. III 672). Noch Cicero (*Tusc.* III 26,63) bezeichnet *lacerationes genarum* als zu seiner Zeit typisch weibliche Klageweise (*muliebres*). Schon früh hatten Gesetzgeber versucht, weibliche Exzesse einzudämmen, Solon bei den Griechen (*Plut. Sol.* 21,4–5) und das Zwölftefelgesetz bei den Römern (die *tabula X* verordnet: *Mulieres genas ne radunto neve lessum funeris ergo habento*; dazu Cic. *Leg.* II 25,64), doch stets mit einer begrenzten Wirkung. Die römischen Dichter gebrauchten auch dafür drastische Formulierungen, so z. B. Verg. *A.* XII 606, Tib. I 1, 68 und Ov. *Tr.* III 3, 51. In der bildenden Kunst reicht dieser Gestus bis in die mykenische Zeit zurück, doch etwa um die Mitte des 5. Jhs. v. Chr. verschwand er gänzlich aus dem Bildrepertoire (HUBER 2001, 203–204), um erst wieder in der späthadrianischen Zeit in der Sarkophagkunst zurückzukehren. Zur begrenzten Evidenz SCHREIBER-SCHERMUTZKI 2008, 76–77. Lukians Kritik zielt auf den zu seiner Zeit immer noch real praktizierten Ritus.
- 63 Zerreißen von Gewand kommt bei Homer nirgendwo vor. Kleidungsstücke spielen im Kontext von Totenklagen bei ihm nur zweimal eine gewisse Rolle. Da ist zunächst Hekabe, die beim Anblick des entstellten Hektor den Schleier weit von sich wirft (*Il.* XXII 406–407). Andromache lässt, bei der Nachricht vom Tod Hektors in Ohnmacht fallend, Kleidungsstücke von sich abfallen (*Il.* XXII 468–470). Erstmals bei Sappho (fr. 140a L-P) begegnet Zerreißen von Kleidung, in der Aufforderung

der um Adonis trauernden Aphrodite an die Nymphen (κατερείκεσθε κίθωνας), und vereinzelt in der Tragödie (A. Ch. 27–31: der Chor besteht aus Sklavinnen). Bei Vergil (A. XII 609) ist es hingegen ein Mann, der solcherart seinen überwältigenden Schmerz äußert (*it scissa veste Latinus*). Bei den griechischen Vorgängern klagten unter den Männern lediglich die Perser sowie andere „Barbaren“ so, bei Aischylos (*Pers.* 199.1030.1060), Herodot (VIII 99,2) und Xenophon (*Cyr.* III 1,13: der Armenier Tigranes). Dieser Umstand ist nicht berücksichtigt von HUBER 2001, 37, die in dem Zerreißen der Kleider eine bei (griechischen) Männern und Frauen gleichermaßen vorkommende Handlung erblickt, die jedoch zutreffend konstatiert (208), dass diese Trauerbekundung in der bildenden Kunst nur selten zu finden ist, obwohl sie sich leicht hätte im Bild realisieren lassen.

- 64 Das kommt in der *Ilias* nur ein einziges Mal vor (*Il.* XVIII 23). Achill streut in seinem Schmerz über den Tod des Patroklos sich Staub über seinen Kopf und entstellt so sein Antlitz. Das ist exakt nachgeahmt von Vergil, der dem Schmerz des Latinus so Ausdruck verleiht (A. XII 611: *canitiem inmundo perfusam pulvere turpans*).
- 65 In der *Ilias* (*Il.* XVIII 26–27) wirft Achill auf die Nachricht vom Tod des Patroklos hin sich, vom ersten Schmerz überwältigt, in den Staub. Er möchte sich erst reinigen, sobald Patroklos bestattet worden ist (*Il.* XXIII 40–47). Priamos wälzt sich im Mist und überschüttet Haupt und Nacken damit (*Il.* XXII 414; XXIV 263–265: jeweils mit κολινθόμενος dasselbe Verbum wie bei Lukian). Es scheint, als wäre das Schlagen des Kopfes gegen den Fußboden – die Aufbahrung findet im Hausinneren statt (vgl. dazu Anm. 55) – eine Überzeichnung Lukians. Doch gemahnt eine Stelle bei Cicero (*Tusc.* III 26,63) hier zur Vorsicht. Unter den verabscheuenswürdigen Bräuchen beim Trauern nennt er *capitis percussiones*. Das ist eine offene Formulierung, die wohl auch das von Lukian Ausgesagte verträgt. Der Kontext bei Cicero legt zudem einen auf die Männer begrenzten Brauch nahe. Dasselbe gilt für das sich Beschmutzen (*pedores*). Nach all diesen Formen von Autoaggression und deren Bewertung durch antike Autoren sei ein modernes Deutungsangebot zum Vergleich gegenübergestellt. W. BURKERT, *Homo necans, Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (Berlin / New York 21997) 65 sieht darin eine ins Leere laufende und darum auf sich selbst zurückfallende Aggression. MEULI 1946, 201–211 hatte in Zerstörungsorgien dieser Art bereits eine echte, doch zivilisierten Verstandesmenschen fremd gewordene echte Trauerreaktion gesehen, ein in trostloser Verzweiflung gegen sich selber Wüten (203–205).
- 66 Hier ist alles auf die drastische Kontrastierung hin angelegt. Römische Satire hat die Formel geprägt *nemo togam sumit nisi mortuus* (Juv. I 3,172; Pers. 3,171–172), doch hatte ein der unteren Volksschicht Angehöriger mit kaum mehr als einer abgetragenen Toga zu rechnen (Mart. IX 57,8). Mit Einhaltung gewisser Standards ist jedoch auch in den niedrigeren Milieus zu rechnen, auch wenn dafür kaum Evidenz verfügbar ist. Persius (3,103–104) jedenfalls beschreibt den auf dem hohen Totenbett aufgebahrten Toten so: *beatulus alto / compositus lecto*; ähnlich Stat. *Silv.* V 1,214–216; vgl. noch Lib. *Decl.* 26,49: der Tote liegt hoch aufgebahrt, während die Angehörigen ihn, der nichts davon mitbekommt, beklagen (die Stelle ist mit Lukian direkt vergleichbar). Bei Petron (42,6) ist von einer Ausschmückung des Totenbettes mit Decken die Rede, und bei Staatsbegräbnissen wurde dabei ein beträchtlicher Aufwand getrieben (Suet. *Nero* 50). In der Nähe befanden sich, was Lukian hier nicht erwähnt, Räucherschalen (Fest. s. v. Acerra) und Kandelaber (Pers. 3, 103). Seit geometrischer Vasenkunst (und noch lange danach) wurde der Tote auf hoher Liege dargestellt, während die Trauernden zu beiden Seiten um ihn herum stehen, knien oder sitzen (GARLAND 1985, 28–29. 140–141). Lukian zeitlich deutlich näher kommen wir mit dem Haterier-Relief aus der Zeit Hadrians (TOYNBEE 1996, 44–45, eine Abbildung bei BLÜMNER 1911, 486 und TOYNBEE 1996, 29, Pl. 9), das erstmals in römischer Kunst

eine Paradetotenliege (*lectus funebris*), wahrscheinlich für eine unverheiratete junge Frau, zeigt; die aktuelle Diskussionsgrundlage ist: F. SINN / K. S. FREYBERGER, *Die Grabdenkmäler II. Die Ausstattung des Hateriergrabes*. Vatikanische Museen, Katalog der Skulpturen (Mainz 1996). Die dargestellte Totenklage ist direkt mit Lukians Text vergleichbar, obwohl die bildliche Darstellung nicht nur römisch ist, sondern auch im Gegensatz zu Lukians Text ein aristokratisches Milieu repräsentiert; darauf weist zutreffend hin K. HOPKINS, *Death and Renewal. Sociological Studies in Roman History*, Vol. 2 (Cambridge 1983) 218–219. Ein selbst für eine Zugewandtheit zum Tod, wie sie in römischer Literatur der frühen Kaiserzeit häufig in Erscheinung tritt, degoutantes Verhalten führt Petron (78,5) vor: Trimalchio simuliert da ein Totenbett und lässt sich zu Lebzeiten den Trauermarsch blasen. In *Tim.* 21 vermittelt Lukian ein ganz anderes Bild als hier, das von einem in einem finsternen Winkel des Hauses abgestellten Toten, der bloß ein schäbiges Tuch über den Knien hat, während das Rennen um die reiche Erbschaft bereits in vollem Gange ist.

- 67 Es ist wichtig zu bemerken, dass die Totenklage ausgerechnet durch einen Vater und nicht eine Mutter vorgeführt wird. Denn antike Trostschriften weisen oft darauf hin, dass Frauen ihren Emotionen ausgeliefert sind, zu schwächerer, bisweilen sogar lebenslanger Trauer neigen, sich von ihrem Schmerz verzehren lassen und zudem zu Exzessen bei der Totenklage neigen. Belege für einen solchen Blick von Männern auf Frauen sind in der Konsolationsliteratur zahlreich. Gehäuft finden sie sich bei (Ps.-?)Plutarch, Plutarch (*Cons. ad Apoll.* 4, 102e und 22, 113a; *Cons. ad ux.* 4, 609b-c und 5–6, 609e-f) und Seneca (*Ad Helv. de cons.* 3,2. 16, 1–2; *Ad Polyb. de cons.* 6,2). Analog sind weibliche Klageformen bei Männern deutlich weniger akzeptiert. Zu Rom vgl. F. PRESCENDI, „Il lutto dei padri nella cultura romana“, in: F. HINARD / M.-F. LAMBERT (Hg.), *La mort au quotidien dans le monde Romain* (Paris 1995) 147–154. In der Tragödie klagen, freilich mit Ausnahme von Nicht-Griechen (so in den *Persern* des Aischylos), ausschließlich Frauen exzessiv. Der Männerchor in der euripideischen *Alkestis* (436–475) ist demgegenüber von exzessiver Klage gänzlich frei. Plutarch (*Sol.* 21,5) weiß allerdings über ein heimisches Gesetz (wahrscheinlich ein solches in Chaironeia, so zu Recht ENGELS 1998, 84, bes. 89) zu berichten, das männliche Exzesse unter Strafe stellt. Heftiges Gestikulieren von Frauen wurde in der schwarz- und rotfigurigen Malerei dem vergleichsweise gemesseneren Habitus von Männern gegenübergestellt (vgl. dazu ZSCHJETZSCHMANN 1928, 23–25. 29). Die Klage just des Vaters bringt vor dem Hintergrund dieses eindeutigen Befundes die Verkehrtheit der Klagebräuche nur umso schärfer zum Ausdruck. Es wäre aber ein Irrtum zu glauben, es wären Männer in der Praxis von starken Emotionen immer verschont geblieben. In einem aufschlussreichen Brief berichtet Plinius d. Jüngere (*Ep.* 16,8) von einem in den höheren Studien äußerst gebildeten Mann (C. Minucius Fundanus), der über dem Tod der im Alter von nicht einmal 13 Jahren verstorbenen Tochter alle durch die Philosophie erworbenen Prinzipien über Bord geworfen habe und in haltlose Trauer ausgebrochen sei. Auch stimmen andere römische Autoren des ersten nachchristlichen Jahrhunderts mit den rigiden Postulaten Senecas nicht überein und lassen heftige Traueräußerungen zu, sofern diese nur echt empfunden sind. Die reichhaltigen Belege verzeichnet im Detail SCHREIBER-SCHERMUTZKI 2008, 45–58. Es ist in letzter Zeit empirisch erwiesen, dass gerade Eltern, welche ein Kind verloren haben, zur größten Risikogruppe für ein erschwertes Trauergeschehen zählen; Mütter erscheinen aber nach dem Verlust eines Kindes gefährdeter als Väter; dazu Erich Lehner, Klaus Wegleitner, Birgit Heller und Andreas Heller in diesem Band.

- 68 (Ps.-?)Plutarch handelt das oftmals ausgeführte Thema „unzeitiger Tod“ (ἄωρος θάνατος) zusammenhängend in der *Consolatio ad Apollonium* (παράκλητικὸς πρὸς Ἀπολλώνιον) 16–18 ab (*Mor.* 110e–111e). Er referiert zustimmend die längst

schon vorgebrachten Argumente, es sei ungewiss, welche Übel das Leben für den jungen Menschen noch bereitgehalten hätte; keines der sich notwendigerweise im Leben aller Menschen ereignenden Dinge sei furchtbar, und selbst die Götterlieb-linge unter den Heroen erreichten das Alter nicht. Er fügt hinzu, angesichts der Ewigkeit verlören die Parameter von Kürze und Länge an Bedeutung, und wir seien nicht ins Leben getreten, um selbst dafür die Gesetze zu erstellen, sondern um uns Göttern, Schicksal und Vorsehung willig zu fügen. Was Plutarch bietet, ist demnach eine Summe der philosophischen Trostgründe auf jung Verstorbene. Aus dem rhetorischen Bildungszweig ist noch die Rede des Aelius Aristides, Lukians Zeitgenossen, auf seinen früh verstorbenen Schüler Eteoneus erhalten (*or.* 31). Diese Rede ist nach den drei Rubriken Lob, Klage und Trost gegliedert. Im Klageanteil findet sich der konventionelle Gedanke, dass der Tod viel zu früh eingetreten sei (12: τὴν ἀωρίαν). Im Trostteil wird ebenso konventionell auf die philosophischen Trostgründe eingegangen, dass das menschliche Leben *sub specie aeternitatis* kurz sei und dass die Leistung zähle, nicht die Dauer. Die Rede vermittelt einen Einblick in die Standards, die in nicht erhaltenen Reden dieses Typs Gültigkeit hatten. Aus dem 4. Jh. n. ist die Rede des Himerios auf seinen im Alter von nur 15 Jahren verstorbenen Sohn Rufinus erhalten (*or.* 8; dazu SOFFEL 1974, 33–36). Sie ist nach den drei Rubriken Gegenwart (unter Einschluss der jüngeren Vergangenheit), Vergangenheit und Zukunft gegliedert und entspricht dem Typus einer Monodie (μονωδία), einer Klagerede auf jung und unerwartet Verstorbene, für die Menander Rhetor, wohl unter Diokletian, theoretische Anweisungen, u. a. eine Gliederung nach den drei Zeitstufen, erteilt hatte. Da aber nicht anzunehmen ist, dass die Theorie der Praxis voranging, so ist davon auszugehen, dass es vor dem Theoretiker Menander Rhetor (diesem folgt der Praktiker Himerios zeitlich nach) Reden der bezeichneten Art gegeben haben dürfte, vielleicht schon lange davor. Lukian konnte wahrscheinlich auf mehr Material zurückgreifen, als heute bekannt und verfügbar ist.

- 69 Der rhetorische Theoretiker Menander Rhetor erklärt in der Schrift *περὶ μονωδίας*, Monodien seien auf Jüngere zu halten; auf Greise seien sie überflüssig und sinnlos (436,21–24). *δοῦμα* bezeichnet hier Theatralität, Effekthascherei, vgl. KARAVAS 2005, 202; so zu Recht BERDOZZO 2011, 67–69. Zum Vergleich kann wieder die Malerei herangezogen werden. Während in schwarz- und rotfigurigen Darstellungen die öffentliche Trauer dargestellt wird, ist Ausdruck persönlicher Trauer dominant in den Darstellungen auf weißgrundigen Lekythen (ZSCHIEtzSCHMANN 1928, 29–30). Es wurde also sehr wohl traditionell ein Unterschied gemacht zwischen den in der Öffentlichkeit demonstrativ vollzogenen Riten und einer privaten Weise des Trauerns, die trotz der hohen Kindersterblichkeitsrate in der Antike nicht zu gering zu veranschlagen sein dürfte; vgl. die Spekulationen bei M. GOLDEN, „Did the ancients care when their children died?“, *G&R* 35 (1988) 152–163. Gegen echt empfundene Trauer dieser Art wendet sich Lukians Schrift keineswegs (vgl. Anm. 82). Vor diesem Hintergrund entfaltet die hier dargestellte Theatralik erst ihre ganze Schärfe, denn der Vater führt unnötigerweise das von der Außenwelt erwartete Theater auf.
- 70 Das nach dem Zeugnis des Teles (p. 6, Z. 8–9 HENSE) für Bion von Borysthenes charakteristische Idiom (vgl. POROD 2015, 329–333) kündigt die bald folgende Rede des Sohnes (Kap. 16–19) an, die als eine *Ethopoiie* gestaltet sein wird, als fiktive Rede einer ihrem Charakter entsprechend als redend eingeführten Person. Dazu GÓMEZ 2020. Mit diesem Idiom wird dem literarhistorisch versierten Leser angezeigt, wie dieser Text zu lesen ist, als einer von bionischer Schärfe.
- 71 Die homerische Totenklage heißt *γῶος*. Der Sprechakt bei dieser individuellen Klage (im Gegensatz zum *θηῆνος* in *Il.* XXIV 720–722) ist zumeist bezeichnet mit *φάναί* im Medium (*Il.* XXII 437. 515; XXIV 746. 760. 775: Formel *ὡς ἔφατο κλαίουσα*). Die

- Verwendung des Verbuns „tönen“ (φθέγγεσθαι) vom γόος des Vaters ist mit Bedacht gewählt, um die Melodramatik der Vorführung zu unterstreichen. Die Worte γοερὸν τι φθεγγόμενος entsprechen dem, was Athenaios (IV 174f) über die Karer sagt, dass sie bei Totenklagen Flöten mit schrillen, kläglichem Klang benutzten (ἐχρῶντο αὐλοῖς ... ὁδὺ καὶ γοερὸν φθεγγόμενοις). „er wird sagen“ (φήσει) bezeichnet einen gehobenen Sprechton, doch indem der Vater die einzelnen Worte maniert in die Länge zieht, erscheint die Grenze zwischen Sprechen und Singen überschritten (vgl. *Pseudol.* 7: ὁ μὲν τὴν φωνὴν ἐντρέψας ἐς μέλος, ὡς ᾠετο, θρηνὸν τινα ἐπιῦλει τῷ Πυθαγόρῳ). Zum Aulos als Begleitinstrument bei der Totenklage vgl. Kap. 19 mit Anm. 111.
- 72 Der übliche Ausruf, wenn jemand unerwartet gestorben ist, lautet nach (Ps.-?) Plutarchs Schrift *ad Apollonium* (30,117c) „er wurde entrissen“ (ἀνηρπάσθη). Ausrufe wie „aber er hätte nicht so jung entrissen werden sollen“ (ἀλλ' οὐκ ἔδει νέον ὄντα ἀναρπαγῆναι) erklärt dieser (18,111d) für einfältig. Die Konventionalität solcher Reaktionen belegt Seneca in der „Tröstschrift an Marcia“ (21,1) mit dem fiktiven Einwand, den er Marcia in den Mund legt: „Aber er ist ja allzu schnell und zur Unzeit dahingegangen“ (*Nimis tamen cito perit et immaturus*). In der Rhetorik sind Aussagen dieser und ähnlicher Art üblich (Aristid. *or.* 31,1. 31,12; Him. *or.* 8,8). Menander Rhetor vermittelt in *περὶ μονωδίας* (434,31–435,2. 435,13: Οἷον ἐξήρπασαν / sc. οἱ δαίμονες) dafür die entsprechende Theorie.
- 73 Bereits in der *Ilias* ist die eigene Verlassenheit zentrales Thema in den Totenklagen. Andromache klagt, dass Hektor sie als Witwe und ihren Sohn schutzlos zurückgelassen habe (*Il.* XXII 483–484; XXIV 725–726); Hekabe klagt, sie könne ohne Hektor nicht weiterleben (*Il.* XXII 431–433). Daran nimmt Menander Rhetor (434,23–26) Maß, wenn er erklärt, bei dem Tod eines Verwandten werde der Sprecher seine Verlassenheit beklagen. Die Klage, nunmehr schutzlos der Außenwelt ausgeliefert zu sein (referiert bei Sen. *Ad Marc. de cons.* 19,2), fand bei sensibleren Gemütern allerdings Kritik. (Ps.-?)Plutarch (*Cons. ad Apoll.* 19, 111e) sieht darin Egoismus (φιλαυτία), und Seneca (*Ad Polyb. de cons.* 9,1) erklärt, solcherart seinen Nutzen zu berechnen, sei ein Abfall von Pietät. Dass solche Vorwürfe an den Toten griechischer Totenklage bis heute immanent sind, zeigt ALEXIOU 1974, 182–184.
- 74 Zu den Klagen um einen jung Verstorbenen gehört traditionell, dass er nicht heiraten konnte; so (Ps.-?)Plut. *Cons. ad Apoll.* 23, 113c und Plut. *Cons. ad ux.* 9, 611c: Kinderlosigkeit ist hinzugefügt. In rhetorischer Praxis findet sich das bei Aelius Aristides (*or.* 31,12) und Himerios (*or.* 8, 8). Die rhetorische Theorie liefert Menander Rhetor (*περὶ μονωδίας* 435,4–5). Die bei ALEXIOU 1974, 105–106 verzeichneten Inschriften weisen zeitliche und räumliche Streubreite auf und beweisen, dass es bestimmte Standards mit leichten Variationen im Detail gegeben hat. Weiteres inschriftliches Material zur Ehe- und Kinderlosigkeit wurde aufgearbeitet von GRIESSMAIR 1966, 63–77. Um die zahlreichen Grabepigramme im 7. Buch der *Anthologia Palatina* lässt sich dieser Befund beliebig erweitern; sie ergeben ein ganz ähnliches Gesamtbild. Durch Philostratos (*VS I* 8,491) ist, allerdings nur im Handschriftenzweig β (so STEFEC, der sich im Text, S. 12, Z. 1, für ἐπὶ τῷ λήρῳ entscheidet) für Favorinus eine Schrift „Auf den frühzeitig Verstorbenen“ (ἐπὶ τῷ ἄωρῳ) bezeugt, doch ist über diese nichts bekannt, außer dass Philostratos sie als echt und gut geschrieben beurteilt. Eine illustrative Synopsis des Themas bietet F. WITEK, „Mors immatura. Antike Gedanken über die Angst vor einem frühzeitigen Tod“, in: R. HAUSNER / W. SCHWAB (Hg.), *Den Tod tanzen? Tagungsband des Totentanzkongresses Stift Admont 2001* (Salzburg 2002) 167–190. Zum Umstand, dass in der römischen Kunst die Trauer zwar schon reichlich dargestellt wird, doch in der Sepulkralkunst nur ausnahmsweise und ausschließlich für vor der Zeit Verstorbene vgl. Peter Scherrer in diesem Band, der auch zeigt, dass das Thema nach einem Höhepunkt in den 160er bis 180er Jahren

- in der Severerzeit wiederum völlig verschwindet; und dasselbe trifft auch auf römische Inschriften zu, wie Peter Scherrer ebenfalls hervorhebt. Lukian hat sich also für seine Schrift ein aktuelles Thema gewählt.
- 75 Dies sind die einzigen nicht konventionellen Elemente. Mit Lukians Technik der Selbstenthüllung wird der Vater als das entlarvt, was er ist, als grobschlächtige Natur. Die Wirkung der Parodie ist umso nachhaltiger, als sie in eine artifizielle literarische Form gekleidet ist, die immer schon aufgefallen ist (vgl. dazu REINER 1938, 24–26; ALEXIOU 1974, 139–140; ANDÒ 134–135; POROD 2015, 322–324). Klagen im griechischen Roman können zudem als weitere Referenztexte für die angewandten rhetorischen Verfahren herangezogen werden: dazu J. BIRCHALL, „The lament as a rhetorical feature in the Greek Novel“, in: H. HOFMANN et al. (Hg.), *Groningen Colloquia on the Novel*, Vol. VII (Groningen 1996) 1–17.
- 76 Der *Ilias* (Il. XXIII 171–176. 242: Knochen der verbrannten Hunde) zufolge werden am Scheiterhaufen des Patroklos vier Pferde, zwei Hunde und, begleitet vom leisen Tadel des Dichters, zwölf Troer mitverbrannt. Der literaturkundige Lukian assoziiert vielleicht die skythische Sitte, beim Begräbnis eines Königs auch Pferde zu opfern sowie im Jahr darauf wiederum 50 Pferde und 50 Diener (Hdt. IV 71,4. 72). Durch archäologische Evidenz können Pferdeopfer im östlichen Mittelmeer nunmehr jedoch zeitlich weit zurückverfolgt werden (ANDRONIKOS 1968, W85–87). Es ist also nicht ganz auszuschließen, dass Lukian in irgendeiner Form davon Kenntnis hatte. Zu dem Text: Die Worte *καίτοι τί τὰ ἅτα φημι*; sind eine Variation des Idioms *καίτοι τί τὰ ἅτα ληρῶ*; wie es gerne in Lukians Invektiven (*Ind.* 22; *Pseudol.* 19) zum Einsatz kommt. In allen Fällen handelt es sich um eine Form von rhetorischer Selbstkorrektur. Hier ist das Idiom („doch was rede ich denn da?“) dem Kontext entsprechend übersetzt. Etwas freier, aber auch sinngemäß, gibt es HARMON wieder mit „But that is nothing“.
- 77 Hier ist der griechische Kulturkreis überschritten. Angespielt ist auf die skythische Sitte, beim Begräbnis eines Königs eine der Frauen (*τῶν παλλακείων μίαν*) zu opfern, zudem Weinschenk (*οἰνοχόον*), Koch, Stallmeister, Bedienstete und Kammerdiener (Hdt. IV 71,4). Die Anspielung könnte noch weiter reichen, bis hin nach Indien, wo Männer mit mehreren Frauen gleichzeitig verheiratet sein konnten. Diodor (XIX 33,1 –34,6) berichtet darüber, dass der indische General Keteus zwei Frauen hatte, eine, mit der er seit einigen Jahren zusammenlebte, und eine frischvermählte. Nach seinem Tod entbrannte unter den beiden Frauen ein Streit darüber, welcher das Privileg zukomme, nach der indischen Sitte dem Mann in den Tod nachzufolgen. Weil nun die ältere Frau schwanger war, wurde für die Jüngere entschieden, die daraufhin freudig und zum Lob aller die Tat vollzog. Diodor fügt abschließend hinzu, dass einige der Griechen diesen Brauch als grausam und barbarisch erachteten. Diese Sitte, die Frau, Konkubinen oder Sklavinnen dem Mann in den Tod nachzufolgen zu lassen, gab es, was diesen Griechen und mit ihnen Lukian jedoch kaum bewusst sein konnte, dem archäologischen Befund zufolge in der vorgeschichtlichen Zeit mutmaßlich auch in Griechenland (NILSSON I 164–165). Für die historische Zeit ist für solche Menschenopfer in Griechenland keine Evidenz vorhanden (dazu KURTZ / BOARDMAN 1971, 215). Das klassische Werk zu Menschenopfer und ritueller Tötung bleibt F. SCHWENN, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern* (Giessen 1915, ND Berlin / Boston 2013). Neuere Literatur verzeichnet ENGELS 1998, 27, Anm. 22.
- 78 Die darin liegende Absurdität ist wiederkehrendes Thema bei Lukian. In *Nigr.* 30 trifft diejenigen die Kritik des Philosophen, die in ihrem Unverstand testamentarisch verfügt wissen wollen, dass mit ihnen ihre Lieblingskleider verbrannt werden, und in *Philops.* 27 erklärt Eukrates, er habe mit der verstorbenen Frau den Schmuck

- und ihr Lieblingsgewand verbrannt. Lukians Kritik steht die Praxis gegenüber: Antonius gab Brutus einen kostbaren Purpurmantel als Grabbeigabe (Plut. *Ant.* 22,4), und selbst der jüngere Cato ließ bei all seiner moralischen Festigkeit mit dem toten Bruder kostbare Gewänder verbrennen, was Plutarch (*Cat. Mi.* 11,2) den Kommentar entlockt „eher emotional als philosophisch“. In *Non posse suav. vivi sec. Epicurum* 26, 1104c–d erklärt dieser solches Verhalten damit, dass die Menschen die Vorstellung einer totalen Auslöschung ihrer Existenz durch den Tod nicht ertragen, dass sie sich dann besser fühlten, wenn sie Waffen, Gerätschaften und vertraute Gewänder dem Toten mitgaben. Solche Grabbeigaben konnten vielfältig sein. So besagt ein Epigramm des Lucilius (*AP XI* 133), dass der Lyriker Eutychides verfügt habe, die Requisiten seiner Kunst zusammen mit ihm zu verbrennen. Römern und Römerinnen wurden neben kostbaren Stoffen auch Ringe mitgegeben (Prop. IV 7,9: *Cynthias Beryll*). Weitere lateinische Quellen sind bei W. A. KRENKEL, *Marcus Terentius Varro, Saturae Menippeae I* (St. Katharinen 2002) 132–133 zu Var. *Men. fr.* 80 = 80 CÈBE (aus dem *Cygnus*) sowie MARQUARDT I 366–367 verzeichnet. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die verfügbaren Quellen in erster Linie über die Praxis bei den höheren sozialen Klassen informieren (zutreffend BLÜMNER 1911, 482). Beraubung von Gräbern war daher ein durchaus aktuelles Thema (Quint. *Decl.* 299. 369. 373: *sepulcri violati actiones*); gesetzliche Maßnahmen erfolgten oft (ROHDE II 340–341, Anm. 5). Bibliographie bei HERFORT-KOCH 1992, 30–31.
- 79 Das Verbum ἀπολαύειν hat eine doppelte Bedeutung: a) „von etwas Nutzen haben“ und b) „aus etwas Genuss beziehen“. Beides ist hier gemeint.
- 80 In der *Ilias* (Hom. *Il.* V 785–786) erscheint der Grieche Stentor mit eherner Stimme versehen (χαλκεόφωνος). Er kann so laut schreien wie 50 Männer, übertroffen einzig vom gigantischen Stimmvolumen des durch Diomedes verwundeten Ares, der so laut schreit wie 9.000 oder 10.000 Männer (*Il.* V 859–863). Bei Aristoteles (*Pol.* VII 4,7, 1326b8) begegnet κήρυξ Στεντόρειος erstmals in einer sprichwörtlichen Verwendung, sodann auch bei Dion Chrysostomos (*or.* 33,62: Στέντορος ... φθεγγομένου χάλκεον ἢ σιδήρεον) und Juvenal (V 13,112–113: *tu miser exclamas, ut Stentora vincere possis, / vel potius quantum Gradivus Homericus*).
- 81 Ganz ähnlich richten sich gegen ostentative Trauer Senecas Worte (*Ep.* 63,2): *Nemo tristis sibi est. O infelicem stultitiam! Est aliqua et doloris ambitio*. In *Ep.* 99 tadelt er einen Vater (Marullus) für seine ostentative Trauer bei dem Tod des jung verstorbenen Sohnes und diagnostiziert auf allgemeiner Ebene, dass die Klagen der Menschen sich stets mit den Zuhörern steigern (16: *Clarius, cum audiuntur, ingemescent*). Das ist ein konventioneller Gedanke, der möglicherweise auf Krantor zurückgeht (in diesem Sinn argumentiert JOHANN 1968, 92–99). Zum ostentativen Charakter der römischen Begräbnisse vgl. J. BODEL, „Death on Display: Looking at Roman Funerals“, in: B. BERGMANN / C. KONDOLEON (Hg.), *The Art of Ancient Spectacle* (Washington 1999) 259–281. Alexander Free zeigt in diesem Band anhand einer Inschrift aus Notion, dass deren elaborierte und mit rhetorischen Effekten ausgestattete Gestaltung Lukians Kritik an der ostentativen Zurschaustellung von Trauer bestätigt, richtet sie sich doch gezielt an fremde Passanten, sodass eine echte Trauer nur in sehr begrenztem Ausmaß zum Ausdruck kommen kann.
- 82 Dies ist die einzige Stelle in der Schrift, die zu den mit dem Tod eines Angehörigen notwendigerweise verbundenen Emotionen irgendwie Stellung bezieht. Sie konzediert implizit still empfundenes Leid und wendet sich lediglich gegen ein theatralisches Trauerpathos. In nahezu allen Trostschriften ist dies ein regelmäßig wiederkehrender Gedanke. Er geht zurück auf die Trostschrift des Akademikers Krantor. Zentral war darin das Zugeständnis an das natürliche menschliche Empfinden von Trauer bei dem Tod eines Angehörigen. Zu große Schmerzunempfindlichkeit (*Cic. Tusc.* III 36,12 gibt sie in seinem wörtlichen Krantorzitat wieder mit *indolentia*)

würde um einen zu hohen Preis erkauft, um Stumpfheit und unmenschliche physische Rohheit. (Ps.-?)Plutarch (*Cons. ad Apoll.* 3, 102d) nennt dies in seinem Krantorzitat physische und psychische tierische Verrohung. Verfasser von Trostschriften sind sich darin einig, dass es einzig darum geht, die an sich legitime Trauer in Grenzen zu halten, Exzesse zu vermeiden. In diesem Sinne argumentieren Seneca (*Ad Marc. de cons.* 7,1; *Ad Polyb. de cons.* 18,6) und Plutarch (*Cons. ad ux.* 3–7, 608f–610d) sowie (Ps.-?)Plutarch (*Cons. ad Apoll.* 2–3, 102c–e). Eine moderate Mitte zwischen einem zu wenig und einem zu viel heißt das Ideal. Von Krantor (KASSEL 1958, 35–36; ein Rekonstruktionsversuch von Inhalt und Wirkung der Schrift Περὶ πένθους bei JOHANN 1968, 127–160) wurde diese Haltung als μετριοπάθεια bezeichnet; vgl. (Ps.-?)Plut. *Cons. ad Apoll.* 3, 102d). Die fehlerhaften Extreme werden von ihm hier bezeichnet als tierisch (θηριώδεις) und weibisch (γυναικοπεπέες). Die allzu harte Ansicht von auch darin besonders rigiden Stoikern, denen zufolge ein Weiser überhaupt keinen Schmerz empfinde, wird von diesem als naturwidrig (παρὰ φύσιν) und als praktisch undurchführbar abgelehnt; so etwas sei ja Gefühllosigkeit (102c: ἄγριος καὶ σκληρὰ ἀπάθεια; vgl. Sen. *Ad Polyb. de cons.* 18,5: *durae magis quam fortis prudentiae*). Gegen solche emotionale Verhärtung wendet sich auch Epikur, der für die persönliche Hinwendung bei Trauerfällen eintritt; vgl. STORK 1970, 12. 14–16. 69. Es ist somit als die *communis opinio* in konsolatorischer Literatur zu betrachten, dass Trauer innerhalb gewisser Grenzen ganz natürlich und verständlich ist und dass nur das Übermaß einem Mangel an Einsicht in die *conditio humana* entspringt. Seneca nennt es *vanitas* (*Ad Polyb. de cons.* 18,4; *Ad Marc. de cons.* 7,1: *opinio*), Plutarch (*Cons. ad ux.* 5–6, 609e–f) κενὴ δόξα. In der *Cons. ad Apoll.* 3, 102d ist von einer φαύλη δόξα im Gegensatz zu der anfänglich natürlichen Trauer (102c: φυσικὴν ἔχει τὴν ἄρχὴν τῆς λύπης) die Rede. In diesem verkehrten Denken wurzelt die verkehrte Bereitschaft, die Trauer theatralisch zu inszenieren. Cicero (*Tusc.* III 26,61–62) erklärt, aus den Irrmeinungen, der Tod sei ein großes Übel, und zu trauern entspräche einer Pflicht (*officium*), entstünden verabscheuenswürdige Arten des Trauerns in vielfältigen Ausdrucksformen (*pedores, muliebres lacerationes genarum, pectoris, feminum, capitis percussiones*). Solche demonstrativen Äußerungen erfolgen mit der für Seneca typischen Zuspitzung (*Ep.* 99,3) einzig um der Konvention willen (*moris causa*). Plutarch (*Cons. ad ux.* 3–7, 608f–610d) schildert den exzessiven Usus bei Frauen (im Kontrast zum anderen Verhalten seiner eigenen Frau). Das Gebaren des Vaters, so wie er charakterisiert ist, entspricht also gänzlich dem, was in Trostschriften allgemein abgelehnt wird. Zu der antiken philosophischen Konsolationsliteratur insgesamt vgl. den Überblick von Markus Hafner im zweiten Essay (dort besonders Kap. 2) dieses Bandes; zu dem Umstand, dass Lukians Text bei aller Ablehnung unaufrichtig inszenierter Trauer doch stillen Kummer als einen ganz natürlichen Zustand anerkennt, vgl. Alexander Free in diesem Band. Der Beitrag zeigt zudem, wie sehr Lukians Diatribe einen neuralgischen Punkt trifft, den inschriftlich belegbaren Zustand einer Gesellschaft, die ihre Toten zur Profilierung der Lebenden buchstäblich instrumentalisiert. Zugleich ist hier einer der seltenen, nicht umfassend erforschten Momente, bei denen hinter all den Rollenspielen, auf die sich die aktuelle Forschung fast ausschließlich konzentriert, der Verfasser selbst sympathisch aufblitzt.

- 83 Aiakos wird gebeten in seiner Funktion als gestrenger Torwächter der Unterwelt (dazu Anm. 22), und Aidoneus in der Eigenschaft als Unterweltherrscher. Schon in der *Ilias* (V 190; XX 61) begegnet Aidoneus ohne Bedeutungsunterschied, wohl nur aus metrischen Gründen, für Hades, sodann desgleichen bei Hesiod (*Th.* 913). Der homerische *Demeterhymnos* wechselt öfter zwischen den Namen Hades (79. 336. 347. 395) und Aidoneus (2. 84. 357. 376). Lukian verwendet Aidoneus auch austauschbar mit Pluton, wie er den homerischen Hades üblicherweise nennt (*DMort.* 14,1; *Nec.*

- 10: Menippos zitiert Hom. *Il.* XX 61). An zwei Stellen wird er so genannt in seiner Eigenschaft als diejenige Autorität, welche einer Bitte entgegenkommt, in *DMort.* 28,1, bes. in *Pisc.* 4, wo Platon für sich und die anderen Philosophen den Aidoneus bittet, für ein Weichen an die Oberwelt hochsteigen zu dürfen.
- 84 Mit dem Begriff τὸ στόμιον bezeichnet Lukian den Eingang zur Unterwelt. In *Nec.* 22 ist einer dieser Zugänge lokalisiert bei Lebadeia in Böotien, wo der in die Unterwelt herabgestiegene Menippos wieder zurück an die Oberwelt gelangt, und in *DMort.* 10, 2 ist er in eine Verbindung gebracht zu der Höhle, in der Trophonios starb. In *Cat.* 4 ist der Eingang am Kap Tainaron lokalisiert. An vorliegender Stelle genügt es jedoch, so wie in *DMort.* 4, 2. 13, 3. 22, 8–9, an einen nicht näher präzisierten Zugang zu denken.
- 85 Dies ist ein aktuelles Thema, da in römerzeitlichen Inschriften jung Verstorbene in Träumen und Visionen ihre Eltern zur Mäßigung der Trauer auffordern: JONES 1986, 28, Anm. 20 gibt die Belege an. Zum Text: Mit MACLEOD ist ὑπερκύψαι hier in den Text aufgenommen, da gegenüber dem langen υ bei Philon (wiederholt ὑπερκύψαι) vor Lukian und gerade auch zu seiner Zeit Belege für den Aoristinfinitiv mit einem kurz gemessenen υ öfters vorliegen, z. B. bei Athenagoras (*Leg.* 22,12 und 25,1: ὑπερκύψαι), Phrynichos, *PS* p. 146,7 DE BORRIES (ἀνακύψαι) und Aelius Dionysius (α 161: ἐπικύψαι). Gegenüber BEKKER, DINDORF und HARMON ist daher wohl ὑπερκύψαι der Vorzug zu geben. Kurz misst dieses υ bereits bei Aristophanes im Neutrum des aktiven Aoristpartizips (*Th.* 799: τὸ κακὸν παρακύψαν ἰδεῖν und *Ra.* 412: τιθίον προκύψαν).
- 86 Als κακοδαίμονες sind bei Lukian Individuen und Kollektive bezeichnet, die infolge ihres Mangels an gesunder Lebenseinstellung elend zu nennen seien (individuell: *Gall.* 31; *Pseudolog.* 1; *Peregr.* 1. 42; *Ind.* 14; kollektiv: *Sacr.* 1; *Cont.* 24). Der Vokativ ὦ κακόδαιμον (ἄνθρωπε) findet sich zwar oft in der Alten und Neuen Komödie, doch ist wegen seiner Eingebundenheit in eine provozierende (rhetorische) Frage hier eher an eine kynische Sprechweise zu denken, wie sie sich bereits bei Diogenes von Sinope findet (D. L. VI 42) und da, wo solche kynischen Appelle intendiert sind (D. Chr. *or.* 32,50; 66,27). Das ist bedeutsam, weil die Rede des Sohnes ja insgesamt kynischer Sprechweise mit ihrer charakteristischen Mischung aus Spott und Belehrung sowie mit ihrer geballten Ladung an aufrüttelnden (rhetorischen) Fragen entspricht. Das damit verfolgte Ziel ist es wesentlich, die unreflektierte Einstellung des Vaters zu Leben und Tod in ihrer ganzen Unvernunft gründlich zu demontieren. Zu einseitig ist es daher, mit ANDŌ (141) allzu stark die Parallelen zur Alten Komödie zu gewichten oder gar mit BERDOZZO 2011, 62 „eine urbane Heiterkeit“ darin zu erblicken. Auch Markus Hafner kommt im ersten Essay dieses Bandes (besonders Kap. 2) zu dem Schluss, dass *De luctu* eine kynische Grundtendenz aufweist. Zur religiösen Dimension von κακοδαίμων vgl. auch die Vorstellung des jedem Menschen individuell eigenen δαίμων (Anm. 148).
- 87 κρᾶζειν kommt äußerst selten im Präsens vor, bei Lukian überhaupt nie. Als Ersatz fungiert das Perfekt κέκραγα mit Präsensbedeutung zur Bezeichnung der Lautstärke. Der Sohn fühlt sich also durch das Geplärr des Vaters in seiner Grabesruhe belästigt.
- 88 Der harsche kynische Ton sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Gedanke an sich, dass den Toten Trauer und Klagen im Übermaß nicht eben willkommen sind, seit Charondas (bei Stob. XLIV G. M. caput II 24 WACHSMUTH / HENSE IV 153, Z. 8–11), dessen radikale Gesetzgebung in Katana in ihrer Historizität in Zweifel gezogen wurde (M. MÜHL, „Die Gesetze des Zaleukos und Charondas“, *Klio* 22 [1929] 105–124 und 432–463, skeptisch ENGELS 1998, 53–54), bekannt ist. Er findet sich dann bei Platon (*Mx.* 248b–c) und in Trostschriften, bei (Ps.-?)Plutarch (*Cons. ad*

Apoll. 37, 121f) und bei Seneca (*Ad Polyb. de cons.* 5,1); auch Cicero (*Tusc.* III 29,72) ist er geläufig.

- 89 Zum Trauergestus des Haarausraufens vgl. Anm. 61. Hier ist hinzuzufügen, dass die homerischen Idiome lauten τίλλειν κόμην (*Hom. Il.* XXII 405–406: ἦ δὲ νῦ μήτηρ / τίλλε κόμην), τίλλεσθαι χαιτάς (eine vorweggenommene Totenklage: *Od.* X 567: γόων τίλλοντό τε χαιτάς), ohne Objekt τίλλεσθαι (*Il.* XXIV 710–711: ἄλοχός τε φίλη καὶ πότνια μήτηρ / τίλλέσθην).
- 90 Diese Übersetzung unterscheidet sich von der HARMONS mit „Stop ... marring the skin of your face!“ Lukianischer Sprachgebrauch unterscheidet nämlich klar zwischen ἐπιπολῆς, „an der Oberfläche“ (*VH II 2; DMeretr.* 9, 2; *Philops.* 11), und dem (trotz der Kritik des Sokrates von Mopsos in *Sol.* 5) gleichfalls adverbial zu verstehenden ἐξ ἐπιπολῆς „oberflächlich“ (*Nigr.* 35: οὐ γὰρ ἐξ ἐπιπολῆς οὐδ' ὡς ἔτυχεν ἡμῶν ὁ λόγος καθικετο). Der Text beinhaltet somit Kritik des Sohnes daran, dass der Vater gar nicht daran denkt, sich ernsthaft zu verletzen. Vergleichbar sind Juvenals sarkastische Worte *vestem diducere summam / contentus* (*V* 13,132–133), über den Heuchler, der peinlich darauf achtet, nur ja nicht das Kleid dabei gänzlich zu ruinieren.
- 91 Der Sohn betrachtet die Klage des Vaters als eine Verhöhnung seiner nunmehrigen Befindlichkeit. Zugleich hat er auch einen vorwurfsvollen Ton des sich allein gelassen fühlenden Vaters herausgehört (dazu Anm. 73). In einer Grabinschrift aus Rom (1. oder 2. Jh. n. Chr.) wird der Sohn von seiner Mutter wegen seiner Pflichtvergessenheit gegenüber den Eltern als *impius* gescholten (dazu Peter Scherrer in diesem Band).
- 92 Der Gedanke, dass der Tod von den Übeln des Lebens befreit und einen Zustand völliger Schmerzlosigkeit herstellt, ist ein konventioneller Gedanke in Trostschriften, welche daraus ableiten, dass es besser sei, die Toten glücklich zu preisen, als sie zu betrauern. Dies findet sich, mit kleineren Unterschieden im Einzelnen, vor allem bei Plutarch und (Ps.-?)Plutarch (*Cons. ad ux.* 9, 611c; *Cons. ad Apoll.* 11, 107a–c: Zitate aus Simonides, Pindar, Sophokles und Euripides), Dion Chrysostomos (*or.* 28,13; 29,20), Seneca (*Ad Marc. de cons.* 19,5–6; *Ad Polyb. de cons.* 9,2), auch bei Cicero (*Tusc.* I 13,30. 34,83. 36, 87–88). In einem entscheidenden Punkt sind sich all diese Autoren einig, dass der Tod unbedingt dem Leben vorzuziehen sei. Dass die Toten βελτίονες καὶ κρείττονες geworden sind, ist nach dem Dialog *Eudemos* des Aristoteles (*Arist. fr.* 44 ROSE = *Plut. Cons. ad Apoll.* 27, 115b: Silenos zu Midas), den KASSEL 1958, 34–35 als mit der impliziten Absicht der Selbsttröstung verfasst deutete, uralter Volksglaube. Lukian teilt in diesem Kontext diese Ansicht. Am stoischen Diskurs, ob denn der Tod die Sinneswahrnehmung vollständig auslösche oder nicht vielmehr eine höhere, selige Existenz begründe (*Sen. z. B. Ad Polyb. de cons.* 9,2), beteiligt er sich nicht. Mit der durchgehend kynisch-bionischen Stilisierung dieser Schrift hat er ja guten Grund dazu. Diese erlaubt es nicht, die Frage, ob es eine höhere Existenz nach dem Tod gibt, auch nur zu stellen. Mit Bion und den Kynikern geht er davon aus, dass der Tod alle Bedürfnisse aufhebe und somit ein unbedingtes Gut sei. Am Ende des Kapitels wird die jedem Mangel entthobene Bedürfnislosigkeit einer erfolgreichen Befriedigung der Bedürfnisse vorgezogen, da jede Stillung eines Bedürfnisses einen Mangelzustand zur Voraussetzung habe. Zum Text: Es besteht kein Anlass dazu, mit MACLEOD (danach ANDÒ) πολὺ σοῦ zu schreiben, weil ja πολὺ σου auch in *Ind.* 4 und *Nav.* 26 (jeweils mit nachfolgendem Komparativ) überliefert ist. Auch erscheint hier das Enklitikum σου passender, weil die Betonung ja mehr auf dem Begriff „bei Weitem“ liegt als auf einem Kontrast zum „Du“, wie er durch das Personalpronomen σοῦ markiert würde.

- 93 Zu Kahlköpfigkeit (φαλακρότης) als beliebter Zielscheibe für Spott in der Komödie und bei den Kynikern vgl. GERHARD 1909, 154–155; vgl. H.-G. NESSELRATH, „Kahlheit“, *RAC* 19 (2001) 930–943.
- 94 Olympiaden bezeichnen nach dem vierjährigen Zyklus der Olympischen Spiele einen Zeitraum von vier Jahren und waren seit dem Sophisten Hippias von Elis die wichtigste Grundlage für chronologische Zuordnungen jeder Art. Zum Text: ἀντλήσας, NESSELRATHS Konjekturen, *Gnomon* 56 (1984) 607 (mit dem Verweis auf E. Tro. 433: codd. PQ), ist in den Text aufgenommen. Diese Metapher erscheint zweimal (Sprecher jeweils Theseus) in E. Hipp. 898 (λυπρὸν ἀντλήσει βίον) und 1049 (λυπρὸν ἀντλήσεις βίον). Die Konjekturen ἀντλήσας verleiht dem Text Pointiertheit und ist eine erhebliche Textverbesserung. Aus ἀνατλήσας (BEKKER, IACOBI, MACLEOD und ANDÒ) ist sie problemlos zu gewinnen.
- 95 Der Passus zeigt in Aussage und Ton eine kräftige kynische Stilisierung, die bis in sprachliche Details hineinreicht. Zu vergleichen ist, was Epiktet (III 22,8) in seiner Diatribe *Über den Kynismus* (περὶ κυνισμού) sagt: Sollte ein Thersites Anspruch auf die Herrschaft erheben, so würde er diese entweder gar nicht erlangen, oder er würde sich vor einer größeren Zahl an Zeugen (ἐν πλείοσι μάρτυσι) blamieren. Vor diesem Hintergrund entfaltet sich auch die Pointe, mit der Lukian über den selbststilisierten Kyniker Peregrinos sagt, dieser habe sich von seiner Ruhmsucht geleitet vor so vielen Zeugen (ἐπὶ τοσούτων μαρτύρων) in das Feuer gestürzt (*Peregr.* 1).
- 96 παραπαταίειν bedeutet „danebenschlagen“. Im übertragenen Sinn bezeichnet es einen mentalen Zustand der „Ver-rückung“, erhebliche Abweichung also vom vernünftigen Denken. Sie ist jedoch nicht zu verwechseln mit „von Sinnen sein“ (παρᾶνοεῖν) sowie anderen Formen pathologischen Wahnsinns (*Abd.* 30). Aristophanes (*Pl.* 508) kann so „faseln“ (ληρεῖν) synonym mit παραπαταίειν gebrauchen (ebenso von Alten). Dass der Vorwurf hier kynische Stilisierung beinhaltet, lässt sich aus einer Parallele (*DMort.* 22, 9) ersehen, wo der prototypische Kyniker Diogenes von Sinope einen alten Bettler, der am Leben hängt, obwohl er den Tod suchen sollte als passendes Heilmittel gegen die Übel des Alters, mit den tadelnden Worten anspricht „Du verhältst dich ver-rückt, alter Mann“ (Παραπαταίεις, ὦ γέρον).
- 97 Anredeformen mit ὦ + Vokativ von μάταιος begegnen bereits mehrfach im Drama. Damit verbundene Beschimpfung findet sich in der Gerichtsrhetorik (*Ps.-Dem. or.* 25, 46,3: der Redner schmäht hier den Verteidiger). In der Schule des Sokrates wurde das Idiom vornehmlich dazu verwendet, um Überlegenheit des Philosophen zu markieren, durch Aristippos (*D. L.* II 70. 79) und Diogenes (*D. Chr. or.* 4,70). Das Idiom eignet sich daher für Reden predigtartigen Charakters. Es findet sich in dieser Weise bei Dion Chrysostomos (*or.* 16,8), besonders oft bei Lukian (*Cont.* 20. 22; *Merc. Cond.* 17; in *DMort.* 1,3 und 13,4 ist der Sprecher jeweils Diogenes). Die harsche Respektlosigkeit, mit welcher der Sohn seinen Vater existentiell belehrend und zugleich als unreflektiert beschimpfend anspricht, verrät im Ton somit wesentlich kynische Provenienz, wie sie sich von Anfang an bei den frühesten Kynikern findet (ZELLER II 1, 334–335, Anm. 9). Das bedeutet, dass die Sprechweise vor allem des Diogenes hier Pate steht sowie auch die all derjenigen, die diesem mit ihren harten moralischen Appellen nahe stehen, Menippos (ihm ist die Abwertung mancher Menschen als μάταιοι in den Mund gelegt in *DMort.* 10,1) und Bion von Borysthenes, dessen Verwendung von μάταιος in fr. 59,2 KINDSTRAND mit der Absicht erfolgt, zu schockieren. Bei ihnen allen handelt es sich um ein und dieselbe Art provozierender Sprechweise. Diese findet sich auch bei Musonius und in Senecas konsolatorischem Stil. Auch sie kanzeln all diejenigen, die den unreflektierten Auffassungen der Allgemeinheit folgen, unter Zuhilfenahme derber Beschimpfungen ab (vgl. KASSEL 1958, 13–14). Überhaupt erfolgte innerhalb der kaiserzeitlichen Stoa mit dem Ablegen der älteren stoischen Dogmatik sowie mit der Hinwendung zur praktischen

- Seelentherapie eine Annäherung an den ihr vom Ursprung her wesentlich verwandten Kynismus (so KASSEL 1958, 28–29). Dies wird pointiert ausgesagt durch Juvenal (V 13,121–122), der die beiden Richtungen lediglich durch die Äußerlichkeit der *tunica* geschieden wissen will.
- 98 Die absurde Vorstellung, ein Toter könne nochmals sterben, war schon einmal für eine Pointe ausgebeutet worden (in Kap. 8, dazu Anm. 42).
- 99 Der Sohn schlägt sogleich einen kynischen Ton an, der an Diogenes gemahnt, der sich als Arzt und Heiler menschlicher Unwissenheit (ἄγνοια bzw. ἄνοια) verstanden hatte. Zur kynischen Stilisierung der Schrift als ganzer vgl. Anm. 6. Vernachlässigt ist die kynische Rolle fast vollständig bei KONSTAN 2013, 149. KONSTAN sieht in der Grobheit des Sohnes eine Leerstelle, die es im Sinne epikureischen Gedankengutes konstruktiv weiterzudenken gelte. Doch damit ist der Rahmen des Textes im Sinne subjektiver Rezeption weit überschritten.
- 100 Gegenüber διδάξομαι (so in L) folgen MACLEOD und ANDÒ mit διδάξωμαι Ω. *Coniunctivi hortativi* nach φέρε finden sich bei Lukian oft, doch nach Φέρε τοίνυν mit einem starken Appell an das „Du“ ist es bei ihm hier singulär. Das Futurum erscheint passender, weil es die didaktische Rolle mit größerer Bestimmtheit akzentuiert und so die Positionen von Lehrer und Schüler deutlich festlegt.
- 101 Gegenüber dem haltlosen Gewimmer des Vaters (Kap. 13: γοερόν τι φεγγόμενος) bezeichnet θρηνηεῖν hier eine gemessener Form des Klagens. In dieser Hinsicht ist an sich der professionelle θρήνων σοφιστής (Kap. 20) zu vergleichen, auch wenn dessen Rolle im Kontext negativ bewertet ist. Bei SCHMIDT III 396–397 ist θρήνος als „der ordentliche Klagegesang“ verstanden, unterschieden vom γόος, dem „Schluchzen und Weinen“ (386: „die ganze, von Tränen und Schluchzen erfüllte Rede“).
- 102 Inhaltlich vergleichbar ist die rhetorische Frage, die Epiktet (III 22,40) zum Erweis des sklavischen Ausgeliefertseins des Körpers (τὸ σωματίον) seinem Diogenes in den Mund legt: „Ja, wisst ihr denn nicht, dass er (sc. der Körper) Sklave ist von Fieber, Gicht, Augentzündung, Ruhr, Tyrannei, Feuer, Eisen, kurz gesagt von all dem, was stärker ist?“ Mit der anaphorischen Wiederholung eines *nicht* bietet Seneca (*Ad Marc. de cons.* 19,6) eine formale Parallele: „Nicht wird er (sc. der Tote) angefochten von Furcht vor Armut, nicht von der Sorge um Reichtum, nicht von den Stacheln der durch Wollust die Gemüter aufreizenden Begierde“. Dieses Zitat ist einem Passus mit klar kynischem Gepräge entnommen. FRIEDLÄNDER IV 364 zitiert auch die lateinische Grabschrift des Ancarenus Nothus, er befürchte nicht mehr, hungern zu müssen, habe keine Gicht und brauche keine Wohnungsmiete zu bezahlen, da er ein ewiges Quartier unentgeltlich bewohne.
- 103 *σπαθᾶν* findet sich in übertragenem Sinne zumeist transitiv gebraucht und bedeutet „etwas verschwenden“. Seltener kommt es intransitiv vor: „Verschwendung treiben“, erstmals bei Aristophanes (*Nu.* 53. 55). Die Übersetzung fasst das Verbum in dem (bei Lukian singulären) absoluten Sinn auf. Demnach sind unter „zweimal oder dreimal“ in Folge wiederholte Geschlechtsakte zu verstehen. Zutreffend wurde diese schwierige Stelle erstmals von WIELAND verstanden, nachdem zuvor GESNER „Völlerei“ und vor ihm *docti viri* „Güterverschwendung“ dabei assoziiert hatten. Gesner fasste zu diesem Zweck jedoch ἐπὶ τούτῳ in der irregulären Bedeutung *in-super* (das wäre ἐπὶ τούτοις) auf, und bei den Vorgängern wird nicht klar, welchen Sinn δις ἢ τρις erfüllen soll. Vor Probleme stellt auch FISCHERS Übersetzung mit „schlemmen“. Da *σπαθᾶν* der Webersprache entstammt („einen Einschlag machen“, „Gewebe dicht machen“), so ist es durchaus möglich, dass ihm eine obszöne, sonst nicht belegte Bedeutungsebene zugrunde liegt. Die Vulgarität eines solchen Slangwortes erschiene lediglich durch die Grobschlächtigkeit des Vaters sowie die

- im Ton kynisch gehaltene Replik des Sohnes gerechtfertigt. Gegenüber dem medialen, kaum belegbaren *σπαθήση* bei MACLEOD folgt vorliegender Text in Übereinstimmung mit BEKKER, IACOBITZ, DINDORF, HARMON und ANDÒ dem Überlieferungszweig γ (*σπαθήσεις*). Gut erklärt ist diese Stelle von ANDÒ in ihrer *Nota critica* z. St. (61–62).
- 104 Vgl. (Ps.-?)Plut. *Cons. ad Apoll.* 34, 120b (Senilität als Begleiterscheinung eines langen Lebens) und POROD 2015, 327, Anm. 102. Wenn Plutarch so etwas, zumal in einer Trostschrift, sagt, dann wird es wohl die Wiedergabe eines konventionellen Urteils sein. Bion von Borysthenes ist es jedenfalls kaum entnommen, weil dessen einschlägige Äußerungen (Fr. 62A–65 KINDSTRAND) gar nicht in diese Richtung weisen. Ein gewisser kynischer Ton ist trotzdem unverkennbar.
- 105 Gegenüber der Lesart *γελιούτερα* (γ , nach REITZ übernommen von BEKKER und DINDORF) stellt *γενναιότερα* (JACOBS) eine erhebliche, auch durch HARMON und MACLEOD zu Recht in die Texte aufgenommene inhaltliche Verbesserung dar. Durch ANDÒ wurde sie zu Unrecht rückgängig gemacht.
- 106 Hier ist ein wichtiger semantischer Unterschied zu beachten. Während *ζόφος* eher ein nebeliges Halbdunkel bezeichnet, bringt *σκότος* die vollständige Absenz von Licht (*φῶς*) zum Ausdruck; vgl. SCHMIDT I 600–601. 606–607. Explizit erscheint direkter Kontrast von *σκότος* und *φῶς* am Ende dieses Kapitels.
- 107 Nach Kap. 8 (Anm. 42) und 16 (Anm. 98) erscheint hier die Pointe, dass ein Toter nicht nochmals sterben kann, bereits zum dritten Mal. Da die Syntax des griechischen Textes keine wörtliche Wiedergabe erlaubt, ist die Übersetzung vom Satzbau her etwas freier, aber sinngemäß.
- 108 Gegenüber den Übersetzungen HARMONS und ANDÒS sind hier die Worte *μετ' ὀλίγον* allein auf *καέντων* bezogen, nicht auch auf *διασαπέντων*, da der Sohn ja sagen will, dass im Akt des Verbrennens eine sofortige Vernichtung der physischen Existenz erfolgt, während sich dieser Prozess bei der Erdbestattung allmählich vollzieht. Dazu kommt, dass das diatribenhafte Idiom *νῆ Δία* syntaktisch so gestellt ist, dass es nur auf die Verbrennung bezogen werden kann, so als wollte sich Lukian für den *lector doctus* hier den kleinen Scherz erlauben, den sofort vernichtenden Blitzstrahl des Zeus damit zu assoziieren.
- 109 In Griechenland gab es seit klassischer Zeit ebenso wie in Rom durch die Zeiten hindurch konstant beide Arten der Bestattung, Begraben und Verbrennen. Der früheste Beleg dafür liegt bei Platon (*Phd.* 115e) vor, Strabon (X 5,5 = C486) kommt hinzu. Der reiche archäologische Befund für Attika zeigt allerdings deutlichen Rückgang der Brandbestattung im Laufe des 4. Jahrhunderts v. Chr. (KURTZ / BOARDMAN 1971, 96). In Rom belegt die *tabula X* des Zwölfartelgesetzes auch beide Bestattungsarten (*Hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito*; Cic. *Leg.* II 23,58), so wie es auch bei den Etruskern Usus war (TOYNBEE 1996, 15). Grabbestattung bei den Römern dürfte älter sein (LATTE 1960, 100). Zweifache Art der Bestattung ist in ganz Italien nachweisbar, doch gab es immer auch regionale Unterschiede. Dieses Nebeneinander blieb auch bei den Griechen so bis in das 4. Jh. n. Chr., als durch das Christentum eine Verdrängung der Brandbestattung, zuerst mit eher begrenztem Erfolg, betrieben wurde (Macr. VII 7,5). Reiche Belege bei MARQUARDT I bes. 374–377. Vgl. zu Kap. 21 auch Anm. 127.
- 110 Gegenüber *δυνησόμεθα* (REITZ, BEKKER) ergibt *δηησόμεθα* (DINDORF) einen weit besseren Sinn und ist von MACLEOD daher zu Recht in den Text aufgenommen. Syntaktisch ist es unproblematisch, da nach *δεῖσθαι* in den Bedeutungen „bitten“ und „bedürfen“ regulär der Infinitiv ohne Artikel folgt (KÜHNER II § 473,2).
- 111 Der Einsatz von *Auloi* findet sich nicht nur bei Staatsbegräbnissen (Suet. *Jul.* 84,4; D. C. LXXIV=LXXV 5,3: *καί τινας ἐκόπτοντο ἐτέρων πένθιμόν τι ὑπαυλούτων*), sondern auch bei denen von Normalbürgern (Ov. *Tr.* V 1,48). In Rom ist der Brauch

- sehr alt (Ov. *Fast.* VI 660). Daneben wurden (vielleicht zusätzlich zu Flöten) Hörner bzw. Trompeten verwendet (Plut. *De soll. an.* 19, 973c: *σάλπιγγες*; Pers. 3,103; Prop. II 7,12. 13,20; IV 11,9; Ov. *Ep.* XII 140: *tuba*; Petr. 83: *cornicines*). Der soziale Status des Verstorbenen spiegelte sich in dem Aufwand, der schon sehr früh getrieben wurde (das Zwölf Tafelgesetz verordnete Beschränkung der *tibicines* auf die Zahl 10; Cic. *Leg.* II 23,59). Was Lukian sagt, kann durchaus als repräsentativ für das *Imperium Romanum* dieser Zeit gelten, soweit es die Begräbnisse von Menschen ohne hohe Stellung in der sozialen Hierarchie betrifft. Das Scholion (RABE 1906, 174) zitiert recht passend das Neue Testament (*Ev. Matt.* 9,23: Jesus schickt erst die Flötenspieler fort; sodann erweckt er das tot geglaubte Mädchen zum Leben).
- 112 Verfassern von Trostschriften gilt, was von Seneca (*Ad Marc. de cons.* 3,4) in die prägnanten Worte gefasst ist: „Es gibt auch beim Trauern ein Maßhalten“ (*est enim quaedam et dolendi modestia*). Eine recht anschauliche Darstellung von weiblichen Exzessen vermittelt Plutarch in der Trostschrift an seine Frau anlässlich des Todes der erst zweijährigen Tochter Timoxena (*Cons. ad ux.* 4–7, 608f–610d). Im Unterschied zur Besonnenheit seiner Frau macht er beim Gros der Frauen folgende Fehler geltend: Gejammer, Schlagen an die Brust, Abscheren der Haare, Schwarzfärben von Gewändern, Haltlosigkeiten im Sitzen und Liegen, Vernachlässigung der Körperpflege sowie die fatale Bereitschaft, sich durch beliebige Frauen in der Trauer nur noch weiter anstacheln zu lassen (zum soziologischen Kontext SCHORN 2009). Ein für Marcia, die Tochter des Historikers Cremutius Cordus, abschreckendes Beispiel für lebenslange Trauer liefert Seneca mit Octavia, die den Tod ihres Sohnes Marcellus, ganz fixiert auf diesen einen Verlust, nie verkraften konnte oder auch nur wollte (*Ad Marc. de cons.* 2,3–4).
- 113 Neben Speiseopfer (*ἐναγίσματα*: *Cat.* 2; *Merc. Cond.* 28; konkreter *Cont.* 22; vgl. *Luct.* 9) und Trankopfer (*χοαί*: *Luct.* 9; *Cat.* 2; konkreter *Cont.* 22; *Philops.* 21) gehört das Bekränzen der Grabsteine (*λίθοι*) und Stelen (*στήλαι*) sowie deren Bestreichen mit wohlriechendem Öl (*μύρον*) als drittes Element zu dem unverzichtbaren Repertoire im Totenkult (*Cont.* 22; *Merc. Cond.* 28; *Philops.* 21). Dazu im Detail GARLAND 1985, 110–118. In *Nigr.* 30 wird die Einfalt derer verspottet, die in ihren Testamenten das Bekränzen ihrer Stelen verfügen. Schon die Leichen eben Verstorbener wurden, damit sie einen ansehnlichen Anblick abgeben, für die Aufbahrung mit prächtigen Blumen geschmückt (*Luct.* 11).
- 114 Wein nimmt unter Trankopfern (*χοαί* in Kap. 9) einen wichtigen Platz ein (*οἶνος* in *Cont.* 22), neben einem Honiggemisch (*μελίκρατον* in *Cont.* 22; *Philops.* 21). Reiner Wein (*ἄκρατος*) ist genannt, da der Vater in seinem γόος geklagt hatte, der Sohn würde sich hinfort nicht mehr bei Gelagen mit den Altersgenossen berauschen können (*Luct.* 13). Eine Spende ungemischten Weins kommt allerdings schon bei E. *El.* 511–512 vor, worauf bereits P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen* (Leipzig / Berlin 1910) 185 hinweist. Üblicherweise wurden dabei Honig, Milch, Wasser, Wein und Öl verwendet, vermischt oder unvermischt, und dargebracht aus einer Vielzahl an Gefäßformen (das ist nach dem Befund der zur Verfügung stehenden *λέκυθοι* von GARLAND 1985, 115 dargestellt). Bibliographie: HERFORT-KOCH 1992, 32–33.
- 115 Im *Charon* ist der Gedanke der Zwecklosigkeit dieser Opfer dahingehend variiert, dass Charon die Möglichkeit, die Toten wären in der Lage, von unten nach oben zu fliegen, um sich an Fettdampf und Rauch gütlich zu tun (so die Erklärung des Hermes für die Intentionen der Menschen), aus der Sicht des wissenden Fährmanns gegenüber dem gleichfalls bestens informierten Hermes kategorisch ausschließt (*Cont.* 22). Der früheste Beleg für *σποδός* in der Bedeutung „Glutasche“ ist Hom. *Od.* IX 375, dann h. *Merc.* 238; S. *Ant.* 1007; E. *Supp.* 1141. Weniger pointiert erscheinen Übersetzungen mit „Asche“ (so WIELAND und FISCHER), „dust“ (HARMON) statt des passenden „embers“, sowie mit „cenere“ in der italienischen Übersetzung ANDÒS.

- 116 Ein literaturkundiger Leser mag hierin eine Steigerung gegenüber der homerischen Beschreibung des Kyklopenlandes (*Od.* IX 107–111) sehen; obwohl die Kyklopen weder säen noch pflügen, wächst doch alles von selbst und durch den Regen des Zeus.
- 117 Die Asphodeloswiese war als unverzichtbares Element der Unterweltdarstellung bereits in *Luct.* 5 begegnet. Hier kommt zudem die Verwendung des Asphodelos als Unterweltsspeise hinzu (ähnlich in *Cat.* 2). Über seine Essbarkeit äußert sich Theophrast detailliert (*HP VII* 12,1. 13, 1–3); so bereits Hesiod, aber mit Gewicht darauf, dass er gemeinsam mit der Malve eine bescheidene Kost ist (*Op.* 41). Weiterführend ist darauf hinzuweisen, dass die Vorstellung, die Toten bedürften keiner Ernährung durch die Lebenden, sondern fänden die benötigte Nahrung im Jenseits vor, weltweit ein fortgeschrittenes kulturelles Stadium repräsentiert (SARTORI 1903, 62). Vgl. Anm. 47.
- 118 Tisiphone ist eine der drei Erinyen (die anderen heißen Allekto und Megaira). Sie bestraft nach geläufiger Vorstellung in der Unterwelt schwerwiegende Verbrechen wie Mord, besonders solchen an Blutsverwandten, Gewaltausübung und Übergriffigkeiten jeder Art. Lukian schreibt ihr zudem eine Kompetenz zu, Hochmut, Aufgeblasenheit und despektierliches Verhalten anderen Menschen gegenüber zu ahnden (*Cat.* 26). Der Sohn möchte sie für seinen impulsiven Wunsch, die Trauergemeinde zu verlachen, um Verzeihung bitten.
- 119 Das Verbum ἀνακαγαγάζειν bezeichnet immer eine bestimmte Art des Lachens, „laut herausplatzen“, mit einer Tendenz zu verletzendem Spott (Pl. R. I 337a; *Euthd.* 300 d). In diesem Sinn gebraucht es auch Lukian (*JTr.* 31; *Pseudol.* 7), sodann mit vergleichbarer satirischer Tendenz Julian (*Caes.* 36, 335b). In seiner Darlegung der Arten des Lachens stellt Clemens Alexandrinus (*Paed.* II 5,46,3) hetärenhaftem Kichern der Frauen (κιχλισμός) als Gegenstück lautes, hemmungsloses Lachen von Männern (καγαγασμός) gegenüber. Beides bewertet Clemens als ordinär.
- 120 Dem Toten wurden bereits in der Antike um Kinn, Wangen und Stirn Binden gelegt, um ein unschönes Auseinanderklaffen der Kinnbacken zu verhindern. Dies ist vereinzelt auch auf Vasen abgebildet; es wurde zudem in Gräbern gefunden (ROHDE II 337, Anm. 2; Abbildung und neuere archäologische Evidenz bei ANDRONIKOS 1968, W41–43; GARLAND 1985, 23–24. 138). Es wurde oft in der schwarz- und rotfigurigen Malerei dargestellt (ZSCHITZSCHMANN 1928, 22–23). Bei Homer (*Od.* XI 426) beklagt Agamemnon sich darüber, dass Klytaimnestra ihm nicht einmal den Mund schloss. Wie in Anm. 53 lohnt auch hier ein Vergleich mit dem Bericht über die Auferweckung des Lazarus im Johannesevangelium (*Ev. Jo.* 11,44). Lazarus liegt bereits den vierten Tag in seinem Grab in Bethanien; seine Füße und Hände sind mit Binden (κεριάτις) umwickelt, und sein Gesicht ist mit einem Schweiß Tuch (σουδαρίω) verhüllt.
- 121 HELM 1906, 348 sowie HARMON identifizieren das homerische Zitat übereinstimmend als *Il.* XVI 502. Hier wird vom Tod des Sarpedon, der seinem Freund Glaukos einen letzten Auftrag erteilen konnte, durch Patroklos berichtet. Doch derselbe Formelvers wird noch zweimal wiederholt: F. W. HOUSEHOLDER, *Literary quotation and allusion in Lucian* (New York 1941) 20. Er kehrt erstmals wieder bei dem Tod des früheren Siegers Patroklos (*Il.* XVI 855), der kurz vor seinem Tod noch seinem Überwinder Hektor dessen nahen Tod durch die Hand Achills ankündigt. Zum letzten Mal ist dieser Formelvers da eingesetzt, wo die Prophezeiung sich erfüllt, bei dem Tod Hektors durch Achill (*Il.* XXII 361). Und auch Hektor ist es, den zeitlichen Rahmen der Iliashandlung überschreitend, vergönt, dem Sieger punktgenau Tod durch Paris und Apollon am Skäischen Tor zu prophezeien. In Summe sind alle drei Zitate planmäßig positioniert, sodass aus der unausweichlichen Abfolge von Sieg

und Niederlage sich eine existentiell wichtige Botschaft ergibt: Kein Mensch entrinnt dem Tod; wer heute triumphiert, wird bald schon der Überwundene sein. In diesem Sinne deutet der Sohn gleichsam als letzte Botschaft dem ohnedies im Alter schon vorangeschrittenen Vater an, dass auch sein Ende nahe ist. Die Appelle des Sohnes haben damit den Zenit an kynischer Direktheit erreicht.

- 122 Zu der Frage, was unter der professionellen Klageperson zu verstehen ist, liegt mit Platon (*Lg.* VII 800e) ein instruktiver Vergleichstext vor. Platon erwähnt die Sitte, bei Begräbnissen (wohl bei der Prozession zum Grab) bezahlte männliche Personen mit einer Art karischer Musik den Toten das letzte Geleit geben zu lassen (οἶον οἱ περὶ τοὺς τελευτήσαντας μισθοῦμενοι καρικῆ τιμὴν μούσῃ προπέμψουσι). Es gab somit zu Platons Zeit auf Totenklage spezialisierte Sänger, die dies als Broterwerb gewerbsmäßig ausübten. Es ist zu vermuten, dass Solons einstmaliges Gesetz (zur Einschränkung des Totenkultes durch attische sowie außerattische Gesetze NILSSON I 676–677, zu den politischen Absichten dahinter ALEXIOU 1974, 14–23, umfassend ENGELS 1998), das den Vortrag vorgefertigter Klagen (τὸ θρηνεῖν πεποιημένα) untersagt hatte (Plut. *Sol.* 21,4), zu Platons Zeit keine direkte oder indirekte Nachwirkung hatte. Die Worte λύπη ἄμισθος bei Aischylos (*Ch.* 733) wurden in diesem Sinne zuversichtlich als ein expliziter Hinweis auf bezahlte Trauerpersonen gedeutet (ALEXIOU 1974, 10), doch mit A. F. GARVIE, *Aeschylus, Choephoroi with introduction and commentary* (Oxford 1986) 245 sind doch Vorbehalte angebracht. Lukians Zeugnis ist bedeutsam, da ihm zu entnehmen ist, dass es zu seiner Zeit immer noch männliche Klagepersonen mit einem stereotypen Repertoire an alten Trauerfällen (sicherlich aus Mythos und Geschichte) gab. Es ist wahrscheinlich, dass diese Personen bei fremden Begräbnissen für Geld ihre Dienste anboten und nach Bedarf engagiert werden konnten. Dass solches bei den Gebildeten in schlechtem Ruf stand, ist nur allzu natürlich, und so unterstreicht Lukian dies auch durch συλλέγειν, das hier mit despektierlicher Note zu übersetzen ist. Dass es auch weibliche Sängern ganz ähnlicher Art gab, das belegt, zumindest für das hellenistische Alexandria, Theokrit (*Id.* 15, 96–146). In Rom existierten spezialisierte Klagefrauen (*praeficae*); vgl. MARQUARDT I 352, mit Belegen in Anm. 3, die klar zeigen, dass es sich um gewerbsmäßig das Lob von Verstorbenen verkündende Frauen handelte. Solche Frauen können zumindest seit dem 2. Jh. v. Chr. gesichert literarisch belegt werden; F. KUDLIEN, „Berufsmäßige Klageweiber in der Kaiserzeit“, *RhM* 138 (1995) 177–187. Sie hatten den Status von freien Mitarbeitern, und sie begleiteten ununterbrochen den gesamten Prozess von der Aufbahrung bis hin zum Begräbnis. Für die privaten Trauerfeiern konnte man sie anmieten (SCHRUMPF 2006, 256. 278–281, u. ö.).
- 123 Bion von Borysthenes (fr. 19–20 KINDSTRAND) hatte die ἄνοια als das jeglichen Fortschritt hemmende Übel bezeichnet (Anm. 6). Auf derselben Linie liegt in *Luct.* 21 die noch drastischere Bezeichnung ἀβελτερία (dazu Anm. 125).
- 124 ἐξάρχειν ist *terminus technicus* für das Anstimmen eines Chorliedes durch eine aus dem Chorensemble herausgehobene Person, die für den übrigen Chor den Ton angibt. Aus solchen Vorsängern des Dithyrambos ist nach dem Zeugnis des Aristoteles (*Po.* 4, 1449a11) die Tragödie entstanden. Spezielle Bedeutung haben chorisch vortragene Klagegesänge, für die Homer, der sonst nur individuelle Totenklagen (γόοι) erwähnt (z. B. *Il.* XVIII 51. 316), ein singuläres Beispiel gibt (*Il.* XXIV 721–722). Diese Stelle nennt explizit männliche Personen (ANDRONIKOS 1968, W 12 rechnet sie unter die δημοεργοί), welche Klagen anstimmen (θρηνων ἐξάρχους), gefolgt vom kollektiven Klagen der Frauen (ἐπι δὲ στενάχοντο γυναῖκες). Dies kommt dem hier von Lukian Gemeinten nahe, doch bleibt zu klären, was unter dem kollektiven Klagen konkret zu verstehen ist. Aufschluss erteilt das selten vorkommende Kompositum ἐπαιάζειν (das Simplex αἰάζειν erscheint innerhalb der Tragödie öfter, besonders bei Euripides), das im Epitaphios des Bion von Smyrna (seit Camerarius ist ihm

- ein anonym überlieferter Text zugeschrieben) auf Adonis, litaneiartig wiederholt, den Refrain kennzeichnet. Auf die Eingangsworte „Ich beklage den Adonis; es starb der schöne Adonis“ folgt der mit *ἐπαιάζουσιν* markierte Refrain der Eroten: „es starb der schöne Adonis“ (nur *ἀπώλετο* ist echoartig durch *ώλετο* ersetzt). Etwas ungefähr in dieser Art sagt Lukians Text aus, nur dass explizit von einem Lied (*μέλος*) die Rede ist. Sowohl der Vorsänger (Anm. 122 weist ihn als einen gewerbsmäßigen Sänger aus) als auch der Chor singen buchstäblich. Zum Vergleich: Der *γῶος* des Vaters (Kap. 13) hatte sich vom Sprechton ein Stück weit entfernt, ohne aber in förmlichen Gesang zu verfallen (dazu Anm. 71).
- 125 Die *ἄβελτερία* stellt noch eine Steigerung gegenüber der bionischen *ἄνοια* (Anm. 6 und 123) dar. Sie ist die Eigenschaft dessen, der sich nicht darauf versteht, an Dinge den richtigen Maßstab anzulegen (SCHMIDT III 652–654). Beide Begriffe erscheinen in der thematisch und formal vergleichbaren Schrift „Über Opfer“ (*De sacrificiis*) an prononcierter Stelle, zu Beginn und am Ende (*Sacr.* 1. 15); vgl. POROD 2015, 333–335.
- 126 Dies lässt sich zwar vordergründig übersetzen mit „die Beschränktheit manifestiert sich bei allen in ein und demselben Brauch“, oder: „the same stupid custom prevails everywhere“ (so HARMON). Pointierter und zugleich syntaktisch stimmiger erscheint es jedoch, *νόμος* hier in metaphorischem Sinn zu verstehen, als die Gesangsweise, so wie in der Musik mit dem *terminus technicus* *νόμος* eine bestimmte Tonart bezeichnet wird. Dies erlaubt nicht nur, den Genetiv *ἄβελτερίας* problemlos zu erklären, sondern es schafft auch ein originelles Bild. Bis zu den Klagen spielen alle dieselbe Weise; erst mit den Begräbnissitten setzt die Aufgliederung (*διαίρεσις*) ein. Ab da teilen sie sich in die verschiedenen Tonarten (die phrygische, lydische, dorische und ionische sind in *Harm.* 1 nach ihren Spezifika charakterisiert). Ähnlich metaphorischer Gebrauch von *νόμος* ist in *Dom.* 2 anzunehmen; um diese Nuance wäre zu erweitern die gründliche Untersuchung von O. SCHMIDT, *Metapher und Gleichnis in den Schriften Lukians* (Winterthur 1897, repr. London 2015) 79–80. Was im vorliegenden Text folgt, ist ein ethnographischer Exkurs über die unterschiedlichen Begräbnisarten bei verschiedenen Völkern. Dass die Sitten divergieren, war bereits Herodot bewusst (III 38). Für Cicero (*Tusc.* I 45,108) abstoßende Details hatte der Stoiker Chrysippos gesammelt. Lukians jüngerer Zeitgenosse Sextus Empiricus stellt unterschiedliche Gebräuche dar (*P.* III 198–234, bes. 226–229), um die Berechtigung der für die Skeptiker charakteristischen Zurückhaltung der Meinung (*ἐποχή*) unter Beweis zu stellen (235). Aus dem Umstand, dass das Thema schulübergreifend behandelt wurde, ist jedoch nicht mit BERDOZZO 2011, bes. 55–59 so zwingend abzuleiten, dass Lukian also nicht speziell auf Bion *via* Teles (p. 32,2 HENSE) zurückgehen kann. Zudem erlaubt die defizitäre Überlieferung nicht die zuversichtliche Aussage, die Kyniker hätten fremde Sitten nie als lächerlich oder töricht dargestellt. Der von ihnen generell angeschlagene Ton lässt das Gegenteil vermuten. Derselbe Ton liegt Lukians Schrift zugrunde, wenn auch in den Details mit Lukians eigener Handschrift versehen. Diese schafft mit ihrem zwischen den Zeilen durchscheinenden Witz eine gewisse Distanz zum herben, kynischen Ton, ohne diesen in seiner Substanz aufzuheben; vgl. Anm. 133. Aus anderem Blickwinkel beobachtet W. SPICKERMANN, „Lukian von Samosata und die fremden Götter“, *ARG* 11 (2009) [229–261] 245–261, dass Lukian bei seinen Darstellungen fremder Götter und Kulte konform mit den meisten Autoren der 2. Sophistik, aber auch mit Plutarch, in seinem Gesamtwerk einen griechenlandzentrierten Standpunkt einnimmt.
- 127 Der Aorist wird hier nicht als eine Art gnomischer Aorist mit Präsenzbedeutung (so WIELAND und HARMON) verstanden, weil dies den aktuellen Gegebenheiten zu Lukians Zeit nicht entspricht. Der Sohn nennt ausdrücklich beide Optionen, Begraben und Verbrennen (Kap. 18; dazu Anm. 109). Ausschließliche Brandbestattung lässt

- sich nur für die Zeit Homers verifizieren, während die Erdbestattung einen archäologisch nachweisbaren älteren Brauch darstellt. Die bei Homer in Erscheinung tretende und dem *lector doctus* vertraute Gepflogenheit der Brandbestattung liefert Lukian hier ein ethnisches Differenzierungsmerkmal gegenüber anderen Völkern.
- 128 Der Aorist ist in der Übersetzung hier wieder beibehalten, da der Klassizist Lukian unausgesprochen mit Herodots Autorität auf die als ursprünglich aufgefasste persische Bestattungspraxis Bezug nimmt. Einem unklaren Passus (Hdt. I 140,1–2) ließ sich zumindest entnehmen, dass die Perser den Leichnam der Toten mit Wachs überzogen und begruben. Eine Ausnahmestellung nehmen die Magier ein mit ihrer (noch heute den Parsen in Indien eigenen Praxis), die Toten den Vögeln und Hunden zum Fraß zu hinterlassen. So wurde es noch von Strabon (XV 3,20 = C735) geglaubt, der sich dazu ebenso knapp wie eindeutig äußert. Herodot und Strabon zufolge vollzogen die Perser jedoch im Normalfall die Erdbestattung. Historisch ist das nicht so sicher, da keine für alle Perser einheitliche Praxis existierte. Entscheidend für Lukian ist aber nur, dass er mit seiner Antithese von Verbrennen und Vergraben einen kulturellen Gegensatz von Griechen und Persern herstellen konnte. Das eine stützt sich auf Homer, das andere auf Herodot. In beiden Fällen sind Zustände der Vergangenheit abgebildet, und daher ist jeweils zielsicher der Aorist gesetzt.
- 129 Was hier über die Inder gesagt ist, wird jedoch über die Aithiopier berichtet. Der klassische Text dazu ist Herodot (III 24). Ihm zufolge überziehen die Aithiopier den ausgetrockneten Leichnam mit bemaltem Gips von größtmöglicher Lebensähnlichkeit und stellen eine hohle Säule aus durchsichtigem, kristallisiertem Steinsalz (*ύαλος*) um ihn herum auf, sodass der Leichnam darin sichtbar ist. Das ist ungenau wiedergegeben bei Diodor (II 15,1) und hatte zuvor die Kritik des Ktesias gefunden (D. S. II 15,2–4). Ähnliches berichten neben anderen aithiopischen Bestattungsbräuchen Diodor (III 9,3) und Strabon (XVII 2,3 = C822). In Lukians Zeit wurde unter *ύαλος* Glas verstanden; zum herodoteischen Verständnis von *ύαλος* ASHERI in: D. ASHERI / A. LLOYD / A. CORCELLA, *A commentary on Herodotus. Books I–IV* (Oxford 2007) 423. Lukian schreibt den aithiopischen Brauch den Indern zu, doch zeigt *Syr. D.* 32, dass das keine Verwechslung sein kann, da er ansonsten Aithiopier und Inder genau zu unterscheiden weiß.
- 130 Dass die Skythen ihre Toten aufessen, kommt in Herodots Beschreibung der an sich eher rohen Sitten der Skythen nicht vor (IV 59–82, bes. 64–65). Diese fertigen aus Menschenhaut alles Mögliche an, und sie verwenden menschliche Schädel als Trinkschalen; sie trinken sogar Blut vom ersten getöteten Feind (64,1), aber dass sie Menschen essen, das ist nicht darunter. Explizit berichtet Herodot aber einen solchen Brauch von den Issedonen, die er mehrfach von den Skythen unterscheidet (IV 13,2. 27. 32); er weiß freilich, dass manche sie für ein skythisches Volk halten (I 201). Das entscheidende Kapitel (IV 26) berichtet über den Brauch des Essens von Toten. Wenn ein Vater gestorben ist, so wird er im Haus des Sohnes zusammen mit den Opfertieren von der Verwandtschaft aufgegessen. Sein vergoldeter Schädel aber erhält alljährlich kultische Verehrung. Herodot sagt ausdrücklich, dass dieses Volk das Recht pflegt. Es sind keine rechtlosen Kannibalen, wie es die ebenfalls nicht-skythischen Androphagoi sind, buchstäbliche Wilde hoch im Norden am äußersten Rande der Welt, ohne Recht und Gesetz lebende Menschenfresser (IV 106). Lukian behandelt demnach die an sich kultivierten Issedonen so, als wären sie echte Skythen. Den Brauch der Abschachtung alter Menschen sowie deren Verzehr gab es zudem bei den Massageten, über welche Herodot (I 216,2) berichtet, ihre Bräuche würden von Griechen mit denen der Skythen verwechselt. Zudem weiß er Ähnliches über die indischen Padaioi und Kallatai zu berichten (III 99,1–2: mit Tötung; III 38,4: ohne Tötung). Essen von Menschenfleisch existiert Sextus Empiricus zufolge

- „bei ganzen Barbarenvölkern“ (so P. III 207). Der amerikanische Anthropologe William Arens untersuchte Kannibalismus Zeiten und Räume weit übergreifend in einem (in Fachkreisen allerdings sehr umstrittenen) Buch: W. ARENS, *The man-eating myth* (Oxford 1979).
- 131 Der klassische Referenztext ist wieder Herodot, der detailliert beschreibt, wie beim Einbalsamieren verfahren wird (II 86–90). Gewerbsmäßig das Geschäft betreibende Personen (ταριχευταί) legen ihren Kunden nach drei Preisklassen ein Sortiment für männliche Verstorbene zur Auswahl vor. Jede der drei Arten wird beschrieben, sodann das Verfahren für Frauen und für von einem Krokodil Geraubte oder Ertrunkene. Der *terminus technicus* für den Vorgang des Einbalsamierens ist ταριχεύειν. Das Verbum ist hier mit „einsalzen“ übersetzt, denn im allgemeinen Sprachgebrauch bezeichnet es ein Verfahren zum Schutz von Lebensmitteln vor Fäulnis, „einmachen“, „pökeln“ (Pl. Smp. 190e). Es wurde, so ist hinzuzufügen, die These vertreten, dass es auch in Italien Personen gab, welche sich auf das Einbalsamieren nach ägyptischer Art verstanden (so argumentiert TOYNBEE 1996, 41–42).
- 132 Das hat keine Stütze in Herodots detailliertem Bericht über die Sitten der Ägypter (II 35–98). Höchstens III 24 ist entfernt zu vergleichen (Darbringung der Erstlinge von allem und Opferhandlungen durch die Angehörigen für die mumifizierten und in eine Glassäule gestellten Toten), und selbst dies ist nicht über die Ägypter, sondern über die Aithiopiener gesagt, von denen schon zuvor ein Brauch als ein indischer ausgegeben worden war (dazu Anm. 129). Dafür aber übernimmt Lukian Herodots abschließenden Autopsievermerk (II 99,1). Er gibt somit unter der demonstrativen Nutzung des für die Forschungsarbeit in der Geschichtsschreibung (ιστορία) zentralen – und von Herodot im 2. Buch besonders konstant angewandten – Verfahrens von „Sehen und Hören“ zu verstehen, dass er durch Autopsie kennt, worüber der sich im selben Sinne methodisch erklärende Herodot aber nicht berichtet hat. Er ergänzt somit Herodots *unvollständige* Darstellung; zu *Hist. Conscr.* 47 verzeichnet die innerantiken Kontexte POROD 2013, 209–229; zu Beglaubigungsstrategien bei Lukian vgl. besonders auch HAFNER 2017, bes. 48–51, u. ö. Ferner erkennt FREE 2015, 53–59. 118–144 eine deutliche Divergenz zwischen der in Lukians Schrift *Quomodo historia conscribenda sit* für den Historiker postulierten Methode und den anderen, zumeist ganz im Sinne Herodots auf Erbauung abzielenden Intentionen in mehreren anderen Schriften Lukians. Dass dieser hier tatsächlich über den Brauch aus eigener Anschauung berichtet, ist jedoch kaum zu bezweifeln, auch nicht dies, dass er stolz darauf war, hier etwas Eigenes beisteuern zu können. Gegen Ende des Lebens übernahm Lukian eine besoldete Stelle in Ägypten, wofür er sich in seiner *Apologia* rechtfertigt; dazu HAFNER 2017a, 44–48. 115–118. Wahrscheinlich hatte er zu Ägypten schon früher Kontakte gepflegt, die ihm persönliche Einblicke in lokale Gegebenheiten ermöglicht hatten; zu Lukian und Ägypten A. MARTIN, „Lucien et l'Égypte“, in: MESTRE / GÓMEZ 2010, 191–201.
- 133 Der primäre Referenztext ist Herodot (II 136,2), der diese Neuerung unter Asychis ansetzt. Dieser habe bei einem Engpass an Geldumsatz das Gesetz verordnet, Kredite seien unter Verpfändung der Leiche des Vaters aufzunehmen; er habe hinzugefügt, der Kreditgeber solle über das Verfügungsrecht über das Familiengrab des Kreditnehmers verfügen, im Falle einer Nicht-Rückzahlung der Schulden mit harter Androhung eines Begräbnisverbotes für den Säumigen und dessen Familie. Im Wesentlichen dasselbe berichtet Diodor (I 93,1), nur dass bei diesem die von der historischen Situation ganz losgelöste Maßnahme als ein Mittel zur Verbesserung des allgemeinen moralischen Niveaus dargestellt wird. Für Lukian existiert aber, worauf erstmals PRAECHTER 1898 [504–507] 504–505 hingewiesen hat, mit Teles (p. 32,2 HENSE) ein gewichtiger Referenztext. Aus Herodot und Diodor kann der Wortlaut bei ihm so erschlossen werden: οἱ δὲ ... ἐνέχουρα τοὺς νεκροὺς λαμβάνουσιν. Eine

recht plausible Rekonstruktion des Gedankenganges wurde von BERDOZZO 2011, 56 unternommen. Der Kontext lässt es vermuten, dass die Quelle für Teles in Bion von Borysthenes zu sehen ist. Neben der kynischen Grundlinie ist somit im Besonderen ein konsequenter Rekurs Lukians auf Bion deutlich. Zur gegenteiligen Ansicht BERDOZZOS vgl. Anm. 126.

- 134 $\chi\omega\mu\alpha$ (lat. *tumulus*) bezeichnet den Grabhügel (allgemeiner $\tau\acute{\alpha}\varphi\omicron\varsigma$). Wie in Rom (MARQUARDT I 360–363) befand dieser sich außerhalb der Stadt (*Cont.* 22: $\pi\rho\acute{o}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\acute{o}\lambda\epsilon\omicron\upsilon\nu$). Ausschlaggebend waren religiöse, hygienische und (bei der Brandbestattung) auch sicherheitstechnische Gründe (SCHRUMPF 2006, 64). Nur in Ausnahmefällen wurde der Grabhügel ehrenhalber in der Stadt selbst erlaubt (ROHDE II 340, Anm. 2). Einzig in Sparta wurden Erwachsene regelmäßig innerhalb der Stadt begraben (dazu KURTZ / BOARDMAN 1971, 188). Von Lukian werden Wünsche nach Größe, Höhe und Pracht der Gräber oft verspottet (*DMort.* 20,3, 29,2; *Nav.* 40). $\chi\omega\mu\alpha$ wird nur bei Grabbestattungen verwendet. Der über Asche und Gebeinen des Toten aufgeschüttete Grabhügel hingegen heißt seit Homer (so z. B. *Il.* VII 336), welcher ausschließlich die Brandbestattung kennt (vgl. dazu ANDRONIKOS 1968, W 51–69), $\tau\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\varsigma$, was dem lateinischen Wort *bustum* entspricht. Zu der homerischen Terminologie für das Grab SOURVINOU-INWOOD 1995, 122–136. $\chi\omega\mu\alpha$ leitet direkt zu der noch viel größeren Dimension der hoch aufragenden Pyramiden über.
- 135 Alle Dimensionen sprengen die Pyramiden, die monumentalen Grabbauten der ägyptischen Könige, über die Herodot (II 124–136) ausführlich berichtet. Er erwähnt die Inschriften des Cheops (II 125,6) und des Asychis (II 136,3–4). Diodor (I 64,5) kennt weiters die des Mykerinos. An herrschaftlichen Monumentalbauten nennt Lukian (*DMort.* 29,2) außerdem auch das Maussoleion bei Halikarnass, das mächtige Grabmal des karischen Satrapen Maussollos, gleichfalls eines der Sieben Weltwunder, das für den Bestatteten nur eine Belastung sein könne (Sprecher ist Diogenes von Sinope; zu dem Gedanken *Nec.* 17). Dass Lukian nicht mit rein retrospektivem Blick schreibt, das beweisen all die Mausoleen und gewaltigen Grabdenkmäler, die in Italien sowie auch in den Provinzen für prominente Römer und Römerinnen mit gigantischem Aufwand errichtet wurden (FRIEDLÄNDER III 136–141, vgl. umfassend zu den verschiedenen Gräberformen TOYNBEE 1996, 101–244). Bereits die Griechen hatten, insbesondere seit dem Hellenismus, für die Reichen und deren Familien monumentale Grabkammern und Mausoleen (sie sind so genannt nach dem oben erwähnten Satrapen Maussollos) errichtet, um damit ihrem Glauben an die Unsterblichkeit des Individuums Ausdruck zu verleihen (dazu KURTZ / BOARDMAN 1971, 273–306). Dass die Bildprogramme auf eine geplante Heroisierung des Toten abzielten, das zeigt Peter Scherrer in diesem Band. Bibliographie: HERFORT-KOCH 1992, 26–28.
- 136 Grabstelen sind aufrecht und frei stehende Säulen, zumeist aus Stein (oder Bronze), an denen Inschriften, Reliefs und ornamentaler Schmuck angebracht sein können, oft mit dem Namen und dem Bild des Toten (allein oder auch mit seinen Angehörigen). Familienmitglieder können darauf ihre Kränze ablegen. Ein anschauliches Beispiel für die griechischen Gepflogenheiten sowie das Schicksal von Gräbern im Laufe der Zeit vermittelt Lukian in *Scyth.* 2. Griechische Stelen sind in beträchtlicher Zahl bekannt und mit großer räumlicher und zeitlicher Streubreite (zum reichen archäologischen Befund KURTZ / BOARDMAN 1971, bes. 123–129, 218–235, u. ö.). Schon bei Homer gilt eine Stele als die notwendige Ergänzung des Grabhügels (ANDRONIKOS 1968, W 32–34, bes. 33). Bibliographie bei HERFORT-KOCH 1992, 52–57. Dies galt in der ganzen griechischen Welt als selbstverständliche Norm. Vor diesem Hintergrund verdient eine singuläre Verfügung des spartanischen Gesetzgebers Lykurg, derzufolge Namensaufschriften auf den Gräbern außer für im Krieg Gefallene und für Frauen mit priesterlichen Funktionen untersagt wurden (Plut. *Lyc.*

- 27,2), spezielle Beachtung. Die Bewunderung ist Plutarchs Bericht darüber sowie auch über die anderen einschlägigen Bestimmungen Lykurgs deutlich anzumerken.
- 137 Das 7. Buch der *Anthologia Palatina* versammelt eine große Menge griechischer Grabepigramme. Die meisten davon sind aber literarische Kunstprodukte (KURTZ / BOARDMAN 1971, 260–266, bes. 261). Eine kleinere und schwer abschätzbare Zahl war tatsächlich an Grabsteinen angebracht: so argumentiert W. R. PATON, *The Greek Anthology II* (Cambridge, Mass. / London 1970) in der Einleitung. Eine Beurteilung kann nur auf der Basis grundsätzlicher methodologischer Reflexion über das Verhältnis von literarischer und inschriftlicher Epigrammatik erfolgen. Ein Beitrag zu einer Lösung der erheblichen methodischen Schwierigkeiten könnte nunmehr CHRISTIAN 2015 sein, der dem Einfluss der literarischen auf die inschriftliche Epigrammatik nachgeht. Markus Hafner vermittelt im zweiten Essay dieses Bandes (besonders Kap. 1) einen primär und sekundär orientierenden Überblick über die Steinepigramme auf Grabmonumenten und die darin in Erscheinung tretenden Trosttopoi sowie auch deren situationsbedingte Variationsbreite.
- 138 Die rasche Vergänglichkeit von Grabaufschriften, Bauinschriften, überhaupt von Materialien jeglicher Art, ist nur eine spezielle Spielart eines zentralen Themas bei Lukian, der Hinfälligkeit alles Irdischen. Es war von Martial thematisiert worden, der sagt, seine Gedichte werde man noch lesen, wenn die monumental Grabdenkmäler des Licinus und des Messalla überwuchert oder zerfallen sein werden (VIII 3,5–8; X 2,9). Er sollte Recht behalten, da mit Ausnahme einiger weniger (FRIEDLÄNDER III 137 nennt sie) alle zerstört und verschwunden sind. Ähnlich stolzes Selbstbewusstsein hatten schon die augusteischen Dichter Horaz (*Carm.* III 30) und Ovid (*Met.* XV 871–879) an den Tag gelegt. Bei Lukian selbst illustriert die Sostratos-Anekdote (*Hist.* 62, dazu POROD 2013, 626–628) den Unterschied zwischen materieller Vergänglichkeit und immateriellem Namen. Bibliographie bei HERFORT-KOCH 1992, 57–71.
- 139 παιδιά erscheint auch in der in Anm. 133 zitierten Stelle aus Teles (nach Bion), und der Gedanke der Überflüssigkeit bindet Ende und Anfang der Schrift zusammen (Kap. 1: τὰ περιττὰ ἐκείνα). Zur dezidierten Einstellung des Diogenes, des Theodoros Ἀθεος sowie des Bion zum Thema Begräbnis vgl. GERHARD 1909, 82, der aber auch zeigt, dass es bei den Kynikern in allen religiösen Belangen ein deutlich breiteres Spektrum an Strömungen gab (79–83). Diogenes jedenfalls untersagte, nicht ohne demonstrative Pose, seinen Freunden, ihn zu bestatten (ZELLER II 1, 319).
- 140 *terminus technicus* für zu Ehren eines Verstorbenen ausgerichtete Wettspiele ist in griechischer Prosa ἄγων ἐπιτάφιος. Bereits bei Homer sind im 23. Iliasgesang (ab Vers 257) die athletischen Wettkämpfe am Grab des Patroklos dargestellt, die vollständigste Beschreibung, die erhalten ist (ANDRONIKOS 1968, W 34–37), und Hesiod berichtet stolz über seinen Erfolg bei musischen Wettspielen zu Ehren des Fürsten Amphidamas von Chalkis (*Op.* 653–657). Im klassischen Athen des 5. Jhs. wurden gymnische und musische Agone zentrale Teile des Festprogramms bei großen staatlichen Totenfeiern. Ihren Höhepunkt hatten sie in den Leichenreden, die Jahr für Jahr für die gefallenen Athener gehalten wurden. Zu der darin betriebenen athenischen Selbstdarstellung vgl. bes. N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la „cité classique“* (Paris 1981). Dass der ἄγων ἐπιτάφιος ein Produkt der Demokratie ist, das vermerkt daher zu Recht Diodor (XI 33,3). Der Ausrichter ist der Archon Polemarchos (Arist. *Ath.* 58,1). Mit der makedonischen Besatzung verlor dieser athenische Brauch gänzlich seine Grundlage. Die griechische Sitte, sowohl gymnische als auch musische Wettbewerbe nebeneinander durchzuführen, ist hier gemeint. Mit der römischen, im 3. Jahrhundert v. Chr. erst sekundär von den Etruskern übernommenen Gepflogenheit der prominenten Familien, am neunten Tag nach dem Begräbnis Leichenspiele in Form von Gladiatorenkämpfen mit teils

sehr beträchtlichem Aufwand zu inszenieren (vgl. dazu KIERDORF 1991, 82), hat das gar nichts zu tun. Bezüge zu Rom (so WERNER III 485 im Kommentar zu WIELAND) und anderen Völkern (so explizit HARMON) sind an dieser Stelle keineswegs intendiert, und die Konzentration auf Griechisches bleibt von nun an im Text ununterbrochen. Natürlich fehlte auch in Rom die Kritik an Grabreden (*epitaphia* bzw. *laudationes funebres*) nicht, wie dies Varro (*Epitaphiones*, fr. 110 CÈBE) zeigt. In Rom waren solche stets im Kontext der Begräbniszeremonien vorgetragene Reden, die ganz auf das Lob der verstorbenen Person (Mann oder Frau) fokussiert waren, komplett frei von konsolatorischen Zügen (vgl. die folgende Anm.); Bibliographie: HERFORT-KOCH 1992, 33–34.

- 141 Die klassischen Leichenreden (λόγοι ἐπιτάφιοι) waren diejenigen Reden, die im 5. und 4. Jh. v. Chr. bei Staatsbegräbnissen in Athen auf die Gefallenen des jeweiligen Kriegsjahres gehalten wurden. Für diese Aufgabe wurde je eine prominente Person als Redner gewählt. Die erste bekannte dieser Reden, die bestimmt öffentlich gehalten wurde, ist die des Perikles im Jahr 439 auf die im Samischen Krieg Gefallenen: Rekonstruktion von L. WEBER, „Perikles’ Samische Leichenrede“, *Hermes* 57 (1922) 375–395. Die Einführung der Gepflogenheit ist in der Pentekontaetie anzusetzen, d. h. in dem 50jährigen Zeitraum zwischen dem Ende der Perserkriege und dem Beginn des Peloponnesischen Krieges. Diese Reden waren in drei Rubriken gegliedert, Lob (ἐγκώμιον bzw. ἔπαινος), Protrepitk (λόγος προτρεπτικός) und Trostspendung (λόγος παραμυθητικός). Da es darin immer um das Kollektiv (die Polisgemeinschaft) ging, so bestand das öffentliche Lob in der verherrlichenden Selbstdarstellung Athens vor den versammelten Repräsentanten der gesamten griechischen Welt, während das private Leid der Hinterbliebenen und deren Tröstung eine untergeordnete Stellung einnahmen (KASSEL 1958, 40. 44–45). Mit dem Verlust der politischen Freiheit verloren solche Reden ihren eigentlichen Sinn. Erst seit dem 1. Jh. n. Chr. gab es sodann wieder Leichenreden. Nun waren es aber Privatreden auf Individuen. Die Vielfalt der Anlässe führte zu großer Varianz bei den Redeformen mit beträchtlicher räumlicher Streubreite und zum Anwachsen der paramythischen, d. h. der Trost spendenden Anteile. Unter all den vielfältigen Redeformen unterschied der Theoretiker Menander Rhetor reines Enkomion, Monodie, Trostrede sowie die, wie er sagt, am universellsten anwendbare Grabrede (418,5–422,4: Περί ἐπιταφίου). Das Fehlen jeglicher Trosterteilung verleiht der paganen römischen Leichenrede (*laudatio funebris*) gegenüber den griechischen Gepflogenheiten eine Sonderstellung. Dieser Umstand ist überzeugend gezeigt worden durch KIERDORF 1980. Sowohl zur Praxis als auch zur Theorie bei den Griechen ist instruktiv die umfassende Darstellung von SOFFEL 1974, bes. 6–78. Eine Bibliographie liefert HERFORT-KOCH 1992, 36–38. Markus Hafner bewertet im zweiten Essay dieses Bandes (Kapitel 3) Menanders Abhandlung als den Höhepunkt im langen Nachdenkprozess über effektive Arten rhetorischer Trosterteilung.
- 142 Das bei Lukian sehr häufige Idiom ἐπὶ πᾶσι bezeichnet fast immer eine qualitative Steigerung: „zu guter Letzt“, oder „als Höhepunkt“ (*Hist. Conscr.* 31; *Merc. Cond.* 1; *Prom.* 3; u. o.), nicht eine bloße zeitliche Nachfolge im Sinne von „Endlich folgt“ oder „Auf alles das folgt“ (WIELAND und FISCHER); treffend dagegen sind HARMONS „As the finishing touch to all this“ und ANDÖS „A conclusione di tutto“.
- 143 Der Leichenschmaus (τὸ περὶδειπνον) gehörte zu den festen Elementen des rituell reglementierten Bestattungsvorgangs. Er fand dem Komiker Hegesippos zufolge (*PCG* V fr. 1, 11–13 = *Ath. VII* 290c) unmittelbar nach dem Begräbnis statt, und zwar bei dem nächsten Angehörigen des Verstorbenen (*Dem. or.* 18, 288). Belege bei W. KIERDORF, „Perideipnon“, *DNP* 9 (2000) 566. Schon bei Homer gilt es als Pflicht dem Toten gegenüber, ein Totenmahl auszurichten (δαίνύναι τάφον); vgl. ANDRONIKOS

- 1968, W 15–18. Zu Darstellungen auf Grabdenkmälern vgl. R. N. THÖNGES-STRINGARIS, „Das griechische Totenmahl“, *MDAI, Athen*. Abt. 80 (1965) 1–99. In Rom wiederum fand ein Leichenmahl (*silicernium*) an dem Grab statt (MARQUARDT I 378, Anm. 11; BLÜMNER 1911, 509, Anm. 6), welches in antiken Berichten jedoch manchmal fälschlich als *περιδειπνον* bezeichnet ist. Ein solches gab es auch; es wurde zu Hause von dem Erben ausgerichtet (F. PFISTER, „Περιδειπνον“, *RE* XIX 1 (1937) [720–724] 724). Dass sich ein Leichenschmaus unmittelbar nach der Bestattung (am Grab oder im Haus) bei den allermeisten Völkern der Welt findet, das zeigen die räumlich weit ausgreifende ethnologische Untersuchung von SARTORI 1903, 18–29 sowie die bis in das 20. Jahrhundert reichende Studie des Slawisten M. MURKO, „Das Grab als Tisch“, *Wörter und Sachen. Kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung* 2 (1910) 79–160.
- 144 Alle in Anm. 141 genannten Formen von Epitaphien beinhalten das Vorbringen von Trostgründen. Hier ist hingegen kein zünftiger *λόγος παραμυθητικός* gemeint, sondern formlos tröstender Zuspruch nach erfolgtem Begräbnisakt, die Kondolenz.
- 145 *νῆ Δία* (bzw. *μὰ Δία*, immer bei Verneinungen, es sei denn, der Ausdruck heißt *ναι μὰ Δία*) *Δία* ist ein kolloquiales Idiom, das sich in Diatriben und Textsorten mit diatribenhaftem Gesprächscharakter zur Auflockerung regelmäßig findet.
- 146 Der informelle Mehrwert, der sich aus dieser Darstellung gegenüber dem bloßen Leichenschmaus an sich (s. Anm. 143) ergibt, ist der, dass Lukian eine damit zu Ende gehende dreitägige Fastenzeit bezeugt. Homer hingegen hatte die Verweigerung von Nahrungsaufnahme immer als selbstgewählte individuelle Entscheidung bei größtem Seelenschmerz dargestellt (*Il.* XIX 198–214. 305–308. 319–321: Achill; XXIV 641–642: Priamos), nie als in sozialer Übereinkunft begründeten und formell festgelegten Ritus.
- 147 Das kolloquiale Idiom *ὦ οὐτός* kommt aus der Bühnensprache und bezeichnet den starken Appell „Dul!“ (*S. Aj.* 89; *OC* 1627). In der Komödie (*Ar.* V. 1364) trägt es eine beschimpfende Note, und so auch zumeist bei Lukian; vgl. E. DICKEY, *Greek forms of address. From Herodotus to Lucian* (Oxford 1996) 154–158, bes. 157. Hier ist dies kein freundlicher Appell, der in der Übersetzung umgangssprachlich wiedergegeben ist. Nicht den Sinn treffen diese Wiedergaben: „So höre doch, Freund“ (FISCHER), „Man dear“ (HARMON) und „caro“ (ANDÖ).
- 148 Nach griechischer Vorstellung hat jeder Mensch seinen individuellen *δαίμων* (*S. Tr.* 910; *E. Med.* 1347), der ihn sein Lebtag begleitet und so sein Leben bestimmt. Platon zufolge führt er ihn nach dem Tod zum Totengericht (*Pl. Phd.* 107d). Immer erscheint der *δαίμων* im Singular, wie dies die reichen Belege bei ROHDE II 316–318, Anm. 1 zeigen. Der Plural *δαίμονες* dürfte Angleichung an die römische Vorstellung von den Manen sein, weil ja auf Grabmonumenten *Dis manibus* + die Person im Singular die individuelle Person des Verstorbenen bezeichnet; vgl. dazu LATTE 1960, 99–100; Fr. PRESCENDI, „Manes, Di“, *DNP* 7 (1999) 803; zuletzt Ch. W. KING, *The ancient Roman afterlife. Di Manes, Belief, and the Cult of the Dead* (Austin, TX 2020) 13–28 (ch. 2), bes. 27–28. Dieser Umstand könnte auch ein Hinweis sein, dass im Volksglauben der Griechen – denn hier sind ja kondolierende Personen als redend eingeführt – ein Synkretismus stattfand. Der Sohn, so bekunden diese, sei in den Zustand der Seligkeit eingegangen. Das entspricht dem, was in Trostschriften zur moralischen Aufrichtung der Hinterbliebenen vorgebracht wird (*Sen. Ad Marc. de cons.* 19,6; *Ad Polyb. de cons.* 9,1–5), besonders dann, wenn der Verstorbene fromm gelebt hat; vgl. (Ps.-?)Plut. *Cons. ad Apoll.* 34, 120b–c: hier erscheint auch das signifikante *μακάριτης*, das in nicht-christlicher Literatur nicht sehr oft vorkommt; *Ath.* III 113e lässt immerhin erkennen, dass es als Steigerung gegenüber *μακάριος* empfunden wurde. Besonders wurde es speziell von jüngst Verschiedenen gebraucht (ROHDE I

- 308, Anm. 1). Für die Hinterbliebenen haben diese nunmehr einen Zustand von *Seligkeit* erreicht. Dies zeigt ein sehr illustratives Fragment aus den *Ταγηνισται* des Aristophanes (PCG III 2 fr. 504, bes. 10–11): „Ein jeglicher sagt, der Selige ist dahingegangen, ist entschlafen, der Glückselige, da er kein Leid (mehr) erfahren wird“ (πάς γὰρ λέγει τις, ὁ μακαρίτης οἴχεται, / κατέδαρθεν· εὐδαίμων, ὅτ' οὐκ ἀνιάσεται); als *μακαρίτας* bezeichnete auch Menander die Toten (Phot. M 41 THEODORIS = Men. fr. 871 KÖRTE). Noch bei Libanios (*Decl.* 26,49) erscheint der Tod als höchst erwünscht, da er nunmehr für die Seligen (τοῖς μακαρίοις) vollendete Ruhe (τελείαν ἡσυχίαν) bringe sowie den Zustand völliger Empfindungslosigkeit (ἀνασθησίαν). Zu diesem Euphemismus der Seligkeit sowie zu anderen Überhöhungen der Toten in der griechischen Welt vgl. GARLAND 1985, 8–10. 134–135.
- 149 Nach antiker Medizin kann ein Mensch sieben Tage lang ohne eine feste Nahrung durchhalten, ein Zeitraum, der durch das Trinken von Wasser noch verlängert werden kann (Belege bei POROD 2013, 410 zu *Hist. Conscr.* 21). Der Zynismus ist nicht zu übersehen, da der Glaube, man müsse unbedingt lange trauern, (nicht nur) für Kyniker ein unreflektiertes Vorurteil darstellt.
- 150 Dieses Zitat stammt aus Homer (*Il.* XXIV 602). Der Sprecher ist Achill, der nach der Auslösung der Leiche Hektors Priamos dazu auffordert, gemeinsam mit ihm an Speise zu denken. Als Beispiel führt er Niobe an, die nach neun Tagen, an denen ihre Kinder unbegraben waren und sie immerzu geweint hatte, schließlich, nachdem die Götter die Kinder begraben hatten, des Essens gedachte (XXIV 613). Danach, in Stein verwandelt, hatte sie weiter zu leiden. Der Vergleich ist der Situation angepasst, denn zum einen war auch Hektor neun Tage lang unbegraben, zum anderen wird das Leid der Mutter mit dem Begräbnis nicht enden. Hier erfüllt das *argumentum a maiore ad minus* die offensichtliche Funktion, dem Vater zu signalisieren, er solle wenigstens für eine kurze Zeit seine Trauer aussetzen, wenn er diese schon fortzusetzen gedanke. Das Niobeexempel verwendet auch Seneca in einem Trostbrief (*Ep.* 63,2).
- 151 BEKKER hatte οὐπῶς bei Homer getrennt (zu οὐ πῶς), was in Verbindung mit dem *verbum substantivum* ἔστιν (eine Unterscheidung von Vollverb und Kopula durch den Akzent ist jedoch nicht antike Praxis; vgl. BIERL / LATACZ zu *Il.* 6, 267) und dem nachfolgenden Infinitiv in *Il.* XII 65 und *Od.* II 130 eine korrekte Syntax ergibt, mit dem stark pointierten Sinn: „es ist ganz und gar unmöglich“. Da der Lukiantext in der überlieferten Form syntaktisch keineswegs befriedigt, ist gegenüber HARMONS und MACLEODS Text (so danach ANDÖ) die Konjektur ἔστι dringend nötig (DINDORF übernimmt diese zu Recht von BEKKER), und auch die Trennung οὐ πῶς (BEKKER). Die Übersetzungen von οὐπῶς ἔστι sind immer ungenau (WIELAND und FISCHER), am wenigsten die von ANDÖ: „Non col ventre possono piangere il morto gli Achei“.
- 152 Dieser Vers stammt wiederum aus Homer (*Il.* XIX 225): Achill will die Griechen zwingen, solange Patroklos noch ungerächt ist, zu kämpfen und dann erst zu speisen. Odysseus erwidert, die Achäer sollten sich durch Nahrungsaufnahme für die weiteren Kämpfe stärken, vermöchten sie es doch nicht, mit dem Magen, d. h. mit Fasten, den Toten zu betrauern. Auch dieses Zitat erweist die Notwendigkeit, für die kommenden Leiden sich die nötige Konstitution zu verschaffen.
- 153 Zu vergleichen ist hier Cicero (*Tusc.* III 26,61–27,64): Da die Menschen meinen, Schmerz zu empfinden sei eine Pflicht, so rufen sie sich beim Nachlassen der Trauer wieder zu dieser zurück und betrachten es als ein Verfehlen, den Schmerz ausgesetzt zu haben. Aus demselben Grund schämen sie sich hier vor der taxierenden Außenwelt, ihren natürlichen Bedürfnissen nachzugeben. Ihr Denken ist ganz von Konvention und Gewöhnung (*Luct.* 1) bestimmt. So kehrt die Schrift thematisch zum Anfang zurück.

- 154 Zur Lächerlichmachung von Torheiten jeder Art als dem zentralen Mittel kynischer, im Speziellen bionischer Didaktik vgl. KINDSTRAND 192 zu Bion, Fr. 6.
- 155 Gegenüber dem Einleitungssatz (vgl. Anm. 1: παρατηρεῖν) tritt hier der Aspekt des Beobachtens mit den scharfen Augen eines Kritikers deutlicher hervor, da nunmehr ja die Kritik schon erfolgt ist. Dazu dient das Verbum ἐπιτηρεῖν, dem die Absicht des Entdeckens eines Fehlers an sich inhärent ist (die Belege bei POROD 2013, 298 zu *Hist. Conscr.* 7). Lukians übliche Technik, Schriftanfang und Schrifende mittels *Ringkomposition* zusammenzuführen, veranlasst ANDÒ (162f.) dazu, mit Ταῦτα καὶ κτλ. ein autonomes Kapitel 25 zu postulieren. Man müsste dann aber folgerichtig auch in Lukians Schrift *De sacrificiis* bei Ταῦτα οὕτω κτλ. ein separates Kapitel 16 beginnen lassen.
- 156 Dass es nicht die Tatsachen selbst sind, welche die Menschen erschrecken, sondern bloß die Meinungen (δόγματα) darüber, wird von Epiktet (*Ench.* 5) anhand des Todes exemplifiziert. Auch in Trostschriften wird leere Meinung (κενή δόξα, *opinio*) als eigentlicher wunder Punkt ausgemacht, und zwar bei Plutarch (*Cons. ad ux.* 6, 609e–f) und Seneca (*Ad Marc. de cons.* 19,1). Dasselbe findet sich bei der Trostspendung für Exilierte, bei Musonius (p. 51, Z. 1–4 HENSE) und Plutarch (*De exilio* 2, 599d. 5, 600e), da das Maß für Leid und Freude in jedem Falle stets das menschliche Urteil ist. Soweit ist das klar stoisch, doch οἴεσθαι vermittelt eine kynische Note, da die Kyniker u. a. mit οἴσις die nicht fundierte Meinung bezeichnen (Bion, fr. 20 KINDSTRAND).

C. *Essays*

Lukians didaktische Schriften zwischen aufklärerischem Anspruch und satirischer Bloßstellung

Markus Hafner

In diesem Beitrag wird die Schrift *De luctu* innerhalb des Corpus Lucianum verortet und dabei in einem ersten Schritt neben weitere nicht-dialogische Texte Lukians gestellt, in denen unterschiedliche didaktische Kommunikations-Situationen und verschiedene Sprecherrollen für das ‚Ich‘ des Textes entworfen werden (1.).¹ Die hierbei verwendeten literarischen Ausdrucksformen und rhetorischen Verfahren, so wird im Anschluss gezeigt, stehen in der Tradition popularphilosophisch-diatribischer Texte, die im Hellenismus gründenden, stoischen sowie kynischen Traditionen entstammten und in der späteren Literatur große Wirkung entfalteten (2.). Mit Blick auf den Werk-Kontext Lukians wiederum lässt sich die Schrift „Über Trauer“ (*De luctu*) neben die Abhandlung „Über die Opfer“ (*De sacrificiis*) stellen, weisen beide *stricto sensu* diatribischen Texte doch eine Vielzahl inhaltlicher wie gestalterischer Parallelen auf (3.). Abschließend wird die Frage gestellt, ob und inwieweit Lukians *De luctu* eine ernstzunehmende didaktische Position aufweist, oder ob der Text die skeptische philosophische Haltung, aus der heraus defizitäre Zustände aufgedeckt und teils kritisch, teils spöttisch angeprangert werden, lediglich im Sinne eines literarischen Spiels adaptiert, ohne dabei zugleich auf eine Veränderung der als mangelhaft erkannten Situation hinzuwirken (4.).

¹ Zu den verschiedenen Maskierungen der Sprecherfiguren Lukians vgl. etwa K. NÍ-MHEALLAIGH, „The Game of the Name: Onymity and the Contract of Reading in Lucian“, in: MESTRE / GÓMEZ 2010, 121–132. Zu Lukians Experimenten mit Fiktionalität und (Hyper-)Realismus im Kontext der kaiserzeitlichen Literaturproduktion vgl. K. NÍ-MHEALLAIGH, *Reading Fiction with Lucian. Fakes, Freaks and Hyperreality* (Cambridge 2014).

1. Eine Übersicht über Lukians didaktische Schriften

Lukians Schrift *De luctu* proklamiert ein aufklärerisches Ziel. In ihr wendet sich der anonyme Sprecher gegen die rituellen Praktiken,² die mit der Trauer um Verstorbene sowie den Bestattungs-Bräuchen einhergehen. Daneben werden auch die im Mythos vorgebrachten Unterweltsvorstellungen ironisch gebrandmarkt und im Sinne einer rationalisierenden Kritik als sinnlos markiert. Insgesamt lässt sich *De luctu* einer Gruppe nicht-dialogischer Texte des Corpus Lucianum zuordnen, die allesamt, zumindest vordergründig (s.u. 2.4), eine dezidiert didaktische Kommunikations-Situation aufweisen. Den jeweiligen Ausgangspunkt stellt stets eine als mangelhaft erkannte Situation oder eine weit verbreitete, als irrig gekennzeichnete Vorstellung dar, gegen welche das didaktische ‚Ich‘ intervenierend vorgeht.³ In der Folge legen die didaktischen Sprecher, die in den Texten jeweils unterschiedlich modelliert sind, den Empfängern der Schrift ihre kritische Sicht auf die geschilderten Phänomene nahe, was meist in Form einer langen, zusammenhängenden Rede in beherrschendem Tonfall erfolgt. Durchaus vergleichbar mit *De luctu* ist dabei das Verfahren in Lukians den Opfern gewidmeten Schrift, *De sacrificiis*, worin sich der Sprecher polemisch und effektiv gegen die seiner Ansicht nach falschen Opferpraktiken und die diesen zugrundeliegenden trügerischen Vorstellungen über die Götter richtet (zu inhaltlichen Überschneidungen wie formalen Konvergenzen beider Texte s.u. 2.3). Zu der entsprechenden Gruppe didaktischer Texte zählen neben *De luctu* und der in vielerlei Hinsicht ähnlichen Schrift „Über die Opfer“ (*De sacrificiis*) auch Lukians Werke „Das traurige Los der Gelehrten“ (*De mercede conductis*), „Wie man Geschichte schreiben soll“ (*Quomodo historia conscribenda sit*) sowie „Man soll der Verleumdung nicht blindlings Glauben schenken“ (*Calumniarum non temere credendum*) und „Über Astrologie“ (*De astrologia*).⁴ Sie seien in der Folge kurz vorgestellt.

² Neben seiner ubiquitär fassbaren Rolle als kritisch-distanzierter Beobachter menschlicher Verirrungen legitimiert der Sprecher in *Luct.* 21 die Darstellung über die Einfügung eines Autopsievermerks und damit persönliche Erfahrung.

³ Damit ist diese Textgruppe von reinen Lehrschriften wie den *Macrobii* abgrenzbar, wo es lediglich zu einer Belehrung (und keinem angestrebten Perspektivenwechsel) des Adressaten über exemplarische Personen kommt, die ein sehr hohes Alter erreichten. Zu dieser Schrift vgl. A. FREE, „Geschichte zum Geschenk und als Zeitvertreib: Lukians *Macrobii* und die Frage, warum liest man Geschichte?“, in: A. MÖLLER (Hg.), *Historiographie und Vergangenheitsvorstellungen in der Antike. Beiträge zur Tagung aus Anlass des 70. Geburtstages von Hans-Joachim Gehrke* (Stuttgart 2019) 111–127.

⁴ Der vorliegende Beitrag behandelt *stricto sensu* die nicht-dialogischen didaktischen Schriften Lukians. Dagegen zählen BAUMBACH / VON MÖLLENDORFF 2017, 107–115 auch

Lukians *De mercede conductis* (Christoph Martin Wieland übersetzte den Titel frei, jedoch treffend mit „Das traurige Los der Gelehrten“) handelt von griechischen Gebildeten, die als Hauslehrer in römischen Aristokratenhäusern gegen Bezahlung griechische Bildung vermitteln.⁵ Entsprechend ist der Adressat und zugleich Protagonist der Schrift mit dem sprechenden Namen Timokles („der nach Ruhm und Ehre strebt“) drauf und dran, sein Glück als Hauslehrer in aristokratischen Diensten zu versuchen, bei einem reichen patronus in der Hauptstadt Rom, der seine öffentlichen Auftritte gern mit griechisch Gebildeten ‚verzieren‘ möchte (*Merc. Cond.* 25). Dabei entpuppt sich der nach sozialem Aufstieg strebende Timokles jedoch als eine „lächerliche Figur“ (*Merc. Cond.* 8), die sich bei gesellschaftlichen Auftritten ausschließlich blamiert, mit ihrer Bildungsvermittlung nicht zum Erfolg kommt und schließlich existentiell scheitert. Insgesamt richtet sich das ‚Ich‘ des Textes, das Lukian als autark lebenden, kynischen Philosophen kreiert hat,⁶ belehrend an den Adressaten, was eine kommunikative Situation der Mündlichkeit evoziert. Die bilderreiche Ausdrucksweise ist dabei häufig von derbem Tonfall geprägt.⁷ Zugleich wird das didaktische ‚Du‘, Timokles, als ebenso ambitionierter wie hedonistischer Emporkömmling charakterisiert und verspottet. Dabei oszilliert die Schilderung des armseligen Klienten-Daseins in Rom zwischen einer warnenden Simulation zukünftiger Misstände sowie einer auf Timokles‘ bereits vollzogene Lebenswahl gerichteten Schelte, mit anderen Worten zwischen seriöser Warnung und beißendem Gelehrten-Spott. Diese Ambivalenz zeichnet die meisten von Lukians didaktischen Texten aus (so auch *De luctu*: s.u. 2.4). Am Ende der Schrift

Lukians „Über den Tanz“ (*De saltatione*) zur Textform „Diatriben und Traktat“, da das darin inszenierte Streitgespräch mit einem Kyniker „den Spieß der Diatribe geradezu um[drehe]“ (108). Kurioserweise hat sich mit der pseudepigraphischen Schrift „Der Kyniker“ eine scharfe kynische Replik auf Lukians antiphilosophische Satiren im *Corpus Lucianum* selbst erhalten. Darin schlägt der fiktive Kynikos seinen Gesprächspartner Lykinos mit dessen eigenen Waffen, wie wir diese beispielsweise aus *De saltatione* kennen, und trägt eine Apologie der paganen Philosophie gegen Lykinos (als schriftstellerisches *alter ego* Lukians) vor, der in seinem Werk alle Philosophen gleichermaßen lächerlich gemacht habe (man vergleiche die Urteile des Laktanz, *Div. Inst.* 1,9,8 *Lucianus, qui neque diis pepercit neque hominibus*, sowie des Isidor von Pelusium über Lukian (*ep.* IV 55, vol. 78 PG, p. 1106 MIGNÉ).

⁵ Zur Schrift vgl. HAFNER 2017.

⁶ Vgl. die Selbstcharakterisierung des Sprechers in *Merc. Cond.* 19, der im Rahmen der Beschreibung eines üppigen Festmahls die eigene Genügsamkeit hervorhebt. Auch in *Merc. Cond.* 24 wird ein Kontrast zwischen der ausladenden Völlerei des Adressaten und der Autarkie des Sprechers erzeugt.

⁷ Hierzu vgl. u.a. *Merc. Cond.* 24 (Εἶτ', ὃ καθαρμα, φαίην ἄν, καὶ μάλιστα πρὸς τὸν φιλοσοφεῖν φάσκοντα).

betont der Sprecher, dass die Wahl eines Lebens in römischen Diensten, das abhängig von der Willkür des nur zum Schein an griechischer Bildung interessierten patronus sei, allein auf Freiwilligkeit beruhe und somit alle damit verbundenen Unannehmlichkeiten ausschließlich selbstverschuldet seien – „Gott ist unschuldig, die Schuld liegt bei dem, der gewählt hat“ (θεὸς ἀναίτιος, αἰτία δὲ ἐλομένου) heißt es schließlich in *Merc. Cond.* 42 in Anlehnung an eine Platon-Stelle.⁸

In der Schrift „Wie man Geschichte schreiben soll“ (*Quomodo historia conscribenda sit*) richtet sich das didaktische ‚Ich‘ an einen gewissen Philon („Freund“), den es über die Mängel und den Dilettantismus zeitgenössischer Historiographen aufklärt.⁹ Exemplifiziert wird dies an einem zeitgeschichtlichen Thema, dem Partherfeldzug der Jahre 161 bis 166 n. Chr. des Lucius Verus, des Mitregenten Marc Aurels. Nacheinander werden einzelne namentlich genannte – darunter etwa Crepereius Calpurnianus aus Pompeiopolis (*Hist. Conscr.* 15), ein im Heer befindlicher Militärarzt Kallimorphos (16) sowie ein Antiochianos (30) – wie auch anonyme Historiker verspottet.¹⁰ Diesen als lächerlich gekennzeichneten und abfällig behandelten (u.a. *Hist. Conscr.* 29) Geschichtsschreibern wird ab *Hist. Conscr.* 33 – rezente Studien haben hier Lukians Neuerungen hervorgehoben – das Ideal des ‚wahren‘ Geschichtsschreibers und ‚guter‘ Historiographie entgegengehalten und dabei ein innovatives Modell von Geschichtsschreibung konstruiert.¹¹ Der belehrte Adressat der Schrift, Φίλων, ist dabei als personalisierte Instanz für einen Freund und Gesinnungsgenossen des Sprechers les-

⁸ Das Konzept der individuellen Verantwortung des Adressaten für einen lediglich angeratenen Lebensweg und eine entsprechende Lebensweise findet sich auch am Ende anderer Schriften Lukians: vgl. *Hist. Conscr.* 63 und *Lex.* 25. Auch in Julians Rede *Gegen die ungebildeten Hunde* wird zu Beginn und am Schluss betont, der Autor kümmere sich nicht darum, ob der in der Rede ausgesprochene Rat auch vom Adressaten angenommen werde.

⁹ Umfassend hierzu POROD 2013. Zur Einordnung in den zeitgenössischen Horizont FREE 2015.

¹⁰ Laut FREE 2015, 180–189 ist nicht die Frage nach der Faktualität oder Fiktionalität dieser Namen entscheidend, sondern allein der plausible Nachvollzug ihrer historiographischen Entgleisungen. Vgl. POROD 2013, 188–196.

¹¹ Dies besteht laut *Quomodo historia conscribenda sit* aus philosophisch gebildetem Ethos, Erfahrung, der Fähigkeit zum Durchschauen komplexer Zusammenhänge sowie, auf der Ebene der literarischen Darstellung, kenntnisreicher und innovativer Mimesis der Werke v. a. des Herodot und Thukydides. Hierzu vgl. POROD 2013, 208–255, FREE 2015, 107–118. Zur Eigenheit der lukianischen Konstruktion neuerdings Th. KUHN-TREICHEL, „Was tut ein Geschichtsschreiber? Formen auktorialen Handelns in Lukian, *De historia conscribenda*“, *Philologus* 164/2 (2020) 250–268.

bar. Es könnte sich hierbei auch um die ‚Fleisch gewordene‘ Anredeform ὦ φιλότις/ὦ φίλε („mein Lieber“) handeln,¹² die sich häufig in Platons Dialogen findet.¹³ Insgesamt weist Lukians Text wiederholt eine an diatribische Texte – zur genaueren Behandlung dieser ‚Textsorte‘ s.u. 2.2 – gemahnende Stilisierung auf: Zeichen hierfür sind der mittels rhetorischer *sermocinatio* (ῆθοποιία) eingeführte *fictus interlocutor* (etwa *Hist. Conscr.* 33 φαίη τις ἄν), was ein lebhaftes Gespräch insinuiert, ferner eine reiche Bildersprache sowie Spontaneität evozierende Ausdrücke wie νῆ oder μὰ Δία.¹⁴ Im Rahmen der fiktiven Kommunikation, die damit in Lukians meta-historiographischer Schrift erzeugt wird, gehen die textinternen Instanzen Sprecher und Adressat – letzterer kann als Chiffre für die realen, textexternen Rezipienten und damit ein breiteres adressiertes Publikum gelesen werden – insgesamt ein satirisches Bündnis gegen die selbsternannten Hof-Historiographen des Partherkriegs ein und amüsieren sich über deren offenkundiges literarisches Unvermögen.

Insgesamt weisen beide Texte einerseits eine Situation der mündlichen Belehrung eines didaktischen ‚Du‘ (Timokles beziehungsweise Philon) sowie andererseits eine – recht lose – Einkleidung in eine Briefform im Sinne literarischer Episteln auf, die bei Lukian jedoch bloße Fassade bleibt.¹⁵ In beiden Schriften *De mercede conductis* und *Quomodo historia conscribenda sit* richtet sich das rhetorisch versierte, didaktische Sprecher-Ich in kritischer Schärfe gegen eine dritte Partei (ein ‚sie‘),¹⁶ wobei das adressierte ‚Du‘ entweder als Mitglied der attackierten Gruppe (Timokles als einer der griechisch Gebildeten, die in römische Dienste zu treten beabsichtigen) oder als mit dem Sprecher verbündet

¹² Hierzu vgl. M. D. MACLEOD, „Lucianic Studies since 1930“, in: *ANRW* II,34,2 (1994) 1362–1421, hier 1378.

¹³ Auch in Lukians *Symposium* besteht der Platons gleichnamigem Meisterwerk nachgestaltete Rahmendialog aus einem Gespräch zwischen Lykinos und Philon, was die beiden als ‚Freunde‘ und einander gewogen ausweist.

¹⁴ Hierzu übersichtlich POROD 2013, bes. 50–58. Zur Rhetorik in *De luctu* GÓMEZ (2020).

¹⁵ POROD 2013, 37–39 (u.a.) sieht in *Quomodo historia conscribenda sit* sowie in *De mercede conductis* Elemente literarischer Lehr-Briefe in verschiedenen Graden realisiert. Zu Lukians Brieffassaden, worin es zu variablen satirischen Bündnissen oder ‚Lachgemeinschaften‘ kommt, die aus den kommunikativen Instanzen Adressant, Adressat und einer dritten Partei bestehen, M. HAFNER, „Zur Konstruktion der ‚Lachgemeinschaft‘ in Lukians fiktiven Brief-Fassaden“, in: G. M. MÜLLER / S. RETSCH / J. SCHENK (Hg.), *Adressat und Adressant: Kommunikationsstrategien im antiken Brief* (Berlin 2020) 253–275.

¹⁶ Hier sind die Grenzen zu polemischen Schriften wie *Alexander sive pseudomantis* oder *De morte Peregrini* fließend.

erscheint, wie Philon (Ziel sind die defizitären Partherkriegs-Historiker).¹⁷

Dagegen bildet die Schrift „Man soll der Verleumdung nicht blindlings Glauben schenken“ (*Calumniæ non temere credendum*), die Aufklärung im Bereich der unter den Menschen ubiquitär anzutreffenden Verleumdung (διαβολή) schaffen will, hinsichtlich ihrer kommunikativen Situation insofern eine Ausnahme, als sich der Autor darin mittels eines solidarisierenden ‚Wir‘ selbst in die allgemeine menschliche Schwäche miteinbezieht.¹⁸ So lautet es zu Beginn (*Cal.* 1), die Unwissenheit (ἄγνοια), die ringkompositorisch erneut am Ende der Schrift programmatisch erscheint (*Cal.* 32), sei die Ursache aller Übel für ‚uns Menschen‘. Sie bewirke es, dass „wir alle solchen Leuten ähneln, die im Dunkeln umherirren“ (ἐν σκότῳ γοῦν πλανωμένοις πάντες εἰοίκαμεν, *Cal.* 1) und in der generell herrschenden Verwirrung gar „Vergleichbares erleiden, was auch Blinden widerfährt“ (τυφλοῖς ὅμοια πεπόνθαμεν).¹⁹ „Insgesamt“, so schließt der Sprecher seine Vorrede, „lassen wir keine Gelegenheit aus, bei jeder unserer Handlungen in aller Regel den Halt zu verlieren“ (καὶ ὅλως ἐφ’ ἐκάστου τῶν πραττομένων οὐ διαλείπομεν τὰ πολλὰ ὀλισθαίνοντες). Mit einer solchen Einbeziehung in die universelle ‚Gemeinschaft der Blinden‘, also in das allgemeine menschliche Los, was als Kernaussage am Ende der Schrift wiederholt wird,²⁰ begründet das didaktische ‚Ich‘ seine bildlich gestaltete Belehrung über Wesen, Ursprünge und Konsequenzen der Verleumdung mit der Warnung, alle seien gefährdet,

¹⁷ Hierzu *Merc. Cond.* 4 (zur Schuldfrage: ἐγὼ δὲ ἀνάιτιος vs. αὐτοί/ἐκεῖνοι) und 6, *Hist. Conscr.* 16 und 29 (u.a.).

¹⁸ Vgl. entsprechend die Generalisierungen in *Cal.* 20 und 21 (οὐδεὶς, πᾶσιν und πάντες) sowie 28 (ἅπασιν ἀνθρώποις). Das Prozedere des solidarisierenden ‚Wir‘ findet sich etwa auch zu Beginn von Senecas *De vita beata* (*Dial.* VII) und scheint – seit dem Hellenismus? – ein beliebtes Darstellungsmittel universalethischer Schriften gewesen zu sein.

¹⁹ Als markanter Ausgangspunkt für die Rede über die Verleumdung dient eine Ekphrasis des – möglicherweise von Lukian erfundenen – berühmten Gemäldes des aus dem ionischen Kolophon stammenden Malers Apelles (4. Jh. v. Chr.): *Cal.* 2–5. Vgl. dazu B. BORG, „Bilder zum Hören – Bilder zum Sehen: Lukians Ekphrasis und die Rekonstruktion antiker Kunstwerke“, in: *Millennium: Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., Bd. 1* (Berlin / New York 2004) 25–57; H.-G. NESSELRATH, „Testo e oggetto, finzione e realtà nelle opere di Luciano di Samosata: una panoramica“, *Eikasmos* 30 (2019) 155–170, hier: 160–163; ferner J. M. MASSING, „A Few More Calumnies: Lucian and the Visual Arts“, in: C. LIGOTA / L. PANIZZA (Hg.), *Lucian of Samosata vivus et redivivus* (London / Turin 2007) 129–144. Zur umstrittenen Identität und Lebenszeit des Apelles vgl. H. MIELSCH, *Die Verleumdung des Apelles. Ein frühhellenistisches Gemälde* (Paderborn 2012).

²⁰ Vgl. *Cal.* 32 (τὸν ἐκάστου τρόπον [...] ἡμῶν τοὺς βίους).

ihir jederzeit anheimzufallen.²¹ Die Verleumdung, so das zentrale Thema des Textes, nehme ihren Ausgangspunkt bei der menschlichen Unwissenheit (ἄγνοια), verbreite in der Folge Lügen unter dem Deckmantel wahrer Informationen und verleite die Menschen somit zu irrigen Ansichten und falschem Urteil – als alleinige Gegenmittel gegen die Verleumdung dienten lediglich der Verstand (λογισμός, *Cal.* 30) sowie das Streben nach Wahrheit (ἀλήθεια, *Cal.* 31). Insgesamt operiert die Schrift ohne den beißenden Spott, der andere Texte Lukians kennzeichnet. Vielmehr offenbart sie in durchgehend gelassenem Tonfall grundlegendes Verständnis für die behandelte menschliche Schwäche.

Eine generelle Aufklärung sowie eine Widerlegung irriger Vorstellungen in den Gebieten Mantik und Astrologie schreibt sich schließlich die Abhandlung „Über Astrologie“ (*De astrologia*) auf die Fahnen. In dieser im ionischen Dialekt verfassten – und durch diesen sprachlichen Anachronismus an Herodot anklingenden – Schrift,²² über deren Authentizität seit jeher debattiert wurde,²³ erweist sich das Sprecher-Ich als versierter Kenner der Sternkunde, die er gegen oberflächliche Abwertung sowie falsche Astrologen und deren trügerische Vorhersagen verteidigt.²⁴ Wie in der Schrift *Calumniae non temere credendum* sollen diese lügenerischen Praktiken, denen Dummheit und Leichtsinn (ἄμαθιή καὶ ὀρθυμῖή, *Astr.* 2) zugrundeliegen, zurechtgewiesen und stattdessen die für die Menschen gewinnbringende Wahrheit in den Blick genommen werden (μαντείας καὶ ἀληθείης, ἥ δὴ ἐκ τουτέων ἐς ἀνθρώπων βίον ἔρχεται, *Astr.* 1). Um die astrologische Prognostik als

²¹ Der zu Beginn der Schrift formulierte didaktische Anspruch (*Cal.* 2: ἴν' οὖν ὡς ἤκιστα περιπίπτωμεν αὐταῖς [sc. ταῖς διαβολαῖς], ὑποδείξειαι βούλομαι τῷ λόγῳ καθάπερ ἐπὶ τινος γραφῆς ὁποῖόν τι ἐστὶν ἡ διαβολή καὶ πόθεν ἄρχεται καὶ ὅποια ἐργάζεται) erscheint am Ende derselben wieder relativiert, da eine grundlegende Läuterung der Menschen durch einen Gott als bloßes Gedankenspiel (im Potentialis) erscheint, das nicht auf Realisierung rechnen kann (*Cal.* 32).

²² Eine gelehrte Herodot-Mimesis bietet auch Lukians Schrift *Über die syrische Göttin* – dazu umfassend J. L. LIGHTFOOT, *Lucian. On the Syrian Goddess* (Oxford 2003) –, die jedoch keine protreptische Didaktik aufweist.

²³ Hauptgrund hierfür ist, dass *De astrologia* Praktiken der Sternkunde und Mantik verteidigt, die in anderen Texten des *Corpus Lucianum* scharf kritisiert werden. A. M. HARMON, *Lucian in Eight Volumes. With an English Translation. Vol. 5* (Cambridge, MA / London 1962 [zuerst 1936]) 347 argumentiert für die Echtheit der Schrift, indem er den Gestus der „mock eulogy“ im Sinne einer nur scheinbar ernsten Lobrede auf ein bestimmtes Wissensgebiet als typisch lukianische Stilfigur erkennt. Pro Lukian argumentiert etwa auch BERDOZZO 2011, 163–183 im Abschnitt zur Schrift.

²⁴ Laut *Astr.* 2 erscheinen die Praktiken solcher Blender als Anfechtungen der Sterne und Verachtung der verständigen und wahren astrologischen Kunst (ἄστρον τε κατηγορεῖσιν καὶ αὐτὴν ἀστρολογίην μισέουσιν, οὐδέ μιν οὔτε ὑγιέα οὔτε ἀληθέα νομίζουσιν).

nützlich für die Menschheit zu erweisen (*Astr.* 29),²⁵ wird deren hohes Alter sowie deren besondere Stellung im Kontext des griechischen Mythos aufgezeigt, wobei Figuren wie Orpheus, Bellerophon oder Daidalos als Proto-Astrologen gekennzeichnet werden. Damit proklamiert die gelehrte Abhandlung eine Aufwertung der oftmals zu Unrecht diskreditierten Astrologie (ἀστρολογικὴ τέχνη).²⁶

Insgesamt bleibt der belehrende Tonfall sowohl in den monologischen Traktaten *De astrologia* und *Calumniae non temere credendum* aufgrund des Fehlens einer internen Adressaten-Figur eher unpersönlich und unspezifisch.²⁷ Der jeweilige Sprecher erscheint zwar auch als aufklärerischer Didaktiker, doch mehr noch als technisch versierter Rhetoriker, der auf eine überzeugende Verteidigung (*Astr.*) oder eine systematische Darstellung (*Cal.*) seines gewählten Gegenstands zielt.²⁸ Dagegen weisen die Schriften *De mercede conductis* und *Quomodo historia conscribenda sit* aufgrund ihres durchgängigen Tonfalls spöttischer Belehrung sowie einer persönlicheren Sprecher- und Adressaten-Modellierung deutlichere Charakteristika einer lebhaften Unterweisung des didaktischen ‚Du‘ auf.

²⁵ Vgl. W. SPICKERMANN, „Lucian of Samosata on Magic and Superstition“, in: M. MULLSOW / A. BEN-TOV (Hg.), *Knowledge and Profanation. Transgressing the Boundaries of Religion in Premodern Scholarship* (Leiden / Boston 2019) [9–22] 13f. Laut Ch. MCNAMARA, „Stoic Caricature in Lucian’s *De astrologia*: Verisimilitude As Comedy“, *Peitho / Examina antiqua* 1/4 (2013) 235–253 karikiert der Traktat – erkennbar für die Leser – Mythen-Deutungen, wie man sie v.a. von den Stoikern her kannte, die bei Lukian oftmals als lächerliche Gestalten auftreten. Die subtile Komik bei der Behandlung solcher astrologisch-mantischer Anschauungen verweise deutlich auf Lukians Autorschaft.

²⁶ BERDOZZO 2011, 187 schließt in seiner Deutung der Schrift auf ein reines Paradoxienkomion und schlussfolgert, „die vermeintliche Wertschätzung der Astrologie ist also in Wahrheit in ihr Gegenteil umzukehren. Die lächerliche Selbstüberzeugung und die lästige Einfalt, mit denen der anonyme Sprecher die Dogmen des Stern Glaubens vorträgt, dienen dazu, die Absurdität solcher Vorstellungen umso deutlicher in den Vordergrund treten zu lassen.“

²⁷ Selten eingestreute diatribenhafte Stilmittel, etwa das gelegentlich adressierte, generisch bleibende ‚Du‘ des anonymen Betrachters in *De astrologia* (*Astr.* 10: Ἦν δέ κοτε [...] ἴδης, ferner εὖτ’ ἂν ἐκεῖνα ἴδης, μέμνησό μοι τούτων bzw. auch ἦν δὲ τὰ λέγω αἴτια γνοίης, σὺ δὲ καὶ ἐν τῷ οὐρανῷ δέσκειο ἕκαστον τούτων) oder der fiktive Einwand des anonymen *interlocutor* in *Cal.* 27 (φήσει τις), ferner der emphatische Ausruf Ἡράκλεις in *Cal.* 31, die allesamt Charakteristika lebhafter Unterweisung darstellen, bleiben die Ausnahme.

²⁸ Darauf verweist in *Calumniae non temere credendum* der Anspruch des Sprechers, eine Definition der Verleumdung zu geben und den Gedankengang der Schrift konsequent entlang der Trias Verleumder-Verleumdeter-Adressat der Verleumdung zu entwickeln (wie angekündigt in *Cal.* 6) und damit auf einem rhetorischen Verfahren zu basieren.

2. Die kynisch-stoische Diatribe als popularphilosophischer Vortrag

Zu den Auffälligkeiten der Schrift *De luctu* zählt der ebenso anschauliche wie derbe Tonfall, der auf Mitteln der Zuspitzung, der Übertreibung und der drastischen Verzerrung beruht. Der Text wird als Lehrvortrag präsentiert, der das implizit adressierte ‚Du‘ – hier kann sich jede Leserin und jeder Leser angesprochen fühlen – zur Verinnerlichung der Aussagen und einer Aversion gegenüber traditionellen Jenseits-Vorstellungen und Trauerritten bewegen möchte: Insgesamt schaffen bewusst eingesetzte Selbstkorrekturen (*Luct.* 1 „doch Halt“; 14 „Doch was rede ich da?“) und Stilmittel wie Polysyndeton mit seriell eingesetztem „und“ (*Luct.* 12) eine Illusion mündlicher Anrede. Ferner dienen der Einsatz von Ironie (*Luct.* 2, „erleuchtet werden“ [$\varphi\omega\tau\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$] im Rahmen der Unterwelts-Beschreibung), Humor (*Luct.* 3: nicht einmal tote Vögel können den Unterwelts-See überfliegen), Drastik (*Luct.* 8: Höllenqualen der Büßer) sowie die eindrücklich geschilderten Sinneseindrücke, gepaart mit gezielter Antithetik (*Luct.* 11: Verwesungsgestank vs. duftendes Balsamöl), der Verlebendigung und Veranschaulichung des Dargestellten. Durch eingestreute Dichter-Zitate, markant die Iliasverse in *Luct.* 20 und 24, wird der Monolog zugleich aufgelockert. Als Höhepunkt kann in *De luctu* ferner die Scheltrede des toten Sohnes gelten, der sich über die zur Schau gestellte übertriebene Trauer des Vaters mokiert. Die Rede des bereits aufgebahnten Toten, mit der Lukian ein in der griechischen Literatur angelegtes Motiv aufgreift und zugleich auf die Spitze treibt,²⁹ stellt eine rhetorisch effektvolle Prosopopoiie dar (*Luct.* 16–19; zur Stilfigur Quint. *Inst.* IX 2, 31).³⁰ Als Binnenrede verleiht sie der Aussage des

²⁹ Bereits das Epos führt sprechende Tote – vgl. die Nekyia (*Od.* XI bzw. Verg. *A.* VI) oder die Reden der Toten in *Od.* XXIV – und Geister-Erscheinungen in Traumsequenzen (*Il.* XXIII) vor, und auch das Attische Drama kennt Toten-Beschwörungen oder die Rückkehr Verstorbener (man denke an Aischylos’ *Psychagogoí* [fr. 273a *TrGF* = P. Köln 125: 2./1. Jh. v. Chr., s. Radt *ad loc.*] und die Geister-Reden in „Persern“ [Dareios] oder „Orestie“ [Klytáimnestra], ferner an Eupolis’ „Demen“ [fr. 99–146 *PCG*] oder Aristophanes’ „Frösche“): Die Totenschelte in *De luctu* greift dieses Motiv in starker Überzeichnung auf.

³⁰ Vgl. GÓMEZ 2020. Auch Seneca verwendet in seiner Trostschrift „An Marcia“ mit dem Auftritt von Marcias Vater A. Cremutius Cordus eine, wenngleich inhaltlich anders gelagerte, persuasiven Zwecken dienende Prosopopoiie des Verstorbener: Sen. *Dial.* VI. 26. Für eine Zusammenschau der Seneca-Stelle und *Luct.* 16–19 vgl. BERDOZZO 2011, 63–64. Zugleich bildete die Rede des Toten an die Lebenden ein beliebtes Mittel des Gedenkens in griechischen Grabepigrammen, man denke nur an die berühmte Ansprache an den ‚fremden Wanderer‘ ($\acute{\omega}\ \xi\epsilon\iota\nu$) in dem Simonides zugeschriebenen Gedicht auf die in der Thermopylen-Schlacht gefallenen Spartaner: hierzu M. BAUMBACH, „Wanderer,

übergeordneten Sprechers eine persönliche Dimension: Die von rhetorischen Fragen und Imperativen geprägte, derbe Ausdrucksweise (*Luct.* 16) des Verstorbenen als internem Sprecher findet deutliche Parallelen im Tonfall des übergeordneten Sprechers (*Luct.* 20: derbe Ausdrucksweise; *Luct.* 22: rhetorische Fragen), wodurch der Tote als ein alter ego des Sprecher-Ichs erscheint.³¹ Dies tritt besonders markant am Ende der jeweiligen Rede hervor, an dem beide Male das Lachen über die Sinnlosigkeit der Totenriten thematisiert wird (*Luct.* 19; 24).

Es ist gewinnbringend, die Schrift *De luctu* anhand der beobachteten textuellen Merkmale vor dem Hintergrund ethisch-paränetischer Literatur zu betrachten. Die verwendeten sprachlichen Stilmittel ebenso wie die generelle Form des Lehrvortrags sowie die Wahl des Sprechers als eines skeptischen Denkers und kritischen Kommentators unhinterfragter Bräuche offenbaren sich dabei allesamt als Strategien, wie sie besonders in ‚diatribischen‘ Texten verwendet wurden. Der Begriff der ‚Diatribē‘ entstammt der altertumswissenschaftlichen Forschungsdiskussion vom Ende des 19. Jhs., in der er eine Literaturgattung kynisch-stoischen Charakters bezeichnete, die aus philosophischem Dialog und rhetorischer Epideixis entstanden sei.³² Früh wurde auch auf die Nähe zu den frühchristlichen Schriften des Neuen Testaments, besonders den Brief-Predigten des Paulus oder der berühmten Areopag-Rede des Apostels (Apg 17), verwiesen.³³ Obwohl die Gattungs-Bezeichnung als moderne Schöpfung durchaus strittig ist, da auch die Werke der ihr zugerechneten Autoren recht divergierende Charakteristika aufweisen,³⁴ kann die Diatribe zumindest tentativ als ein stilistisch anschaulicher und unterhaltsam gestalteter Lehrvortrag oder ein

kommst du nach Sparta. Zur Rezeption eines Simonides-Epigramms“, *Poetica* 32/1–2 (2000) [1–22] 7–9.

³¹ Beispielsweise greift der Sprecher den wütenden Ausruf ὦ μάταιε (*Luct.* 16), den der Sohn an den Vater gerichtet hatte, gleich im Anschluss generalisierend wieder auf (*Luct.* 20: οἱ μάταιοι). Ferner attackieren beide Sprecher-Instanzen das Schein-Wissen über den Tod (*Luct.* 1 beziehungsweise 17).

³² Vgl. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Antigonos von Karystos* (Berlin 1881) („Excurs 3: Der kynische prediger Teles“, 293–319); im Anschluss daran H. ÜSENER, *Epicurea* (Leipzig 1887) LXIX; P. WENDLAND, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe* (Berlin 1895).

³³ Hierzu R. BULTMANN, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (Göttingen 1910); S. K. STOWERS, *The Diatribe and Paul's letter to the Romans* (Ann Arbor, MI 1981); T. SCHMELLER, *Paulus und die ‚Diatribē‘. Eine vergleichende Stilinterpretation* (Münster 1987).

³⁴ Vgl. B. WEHNER, *Die Funktion der Dialogstruktur in Epiktets Diatriben* (Stuttgart 2000) 14–16. Ferner die lange Liste diatribischer Themen bei A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe Romaine* (Lausanne 1926).

Lehrgespräch bezeichnet werden, beziehungsweise auf einen bestimmten Vortragsstil deuten, in dem popularphilosophische Themen mit ethischem Gehalt (Reichtum, Verbannung, Sklaverei oder eben Tod) behandelt werden.

Diatribische Texte zielten aus einer Perspektive der praktischen Philosophie auf eine Kritik an den menschlichen Gewohnheiten und regten zur Änderung eines bestimmten Verhaltens beziehungsweise dem intensiven Nachdenken darüber an. Dabei wurden zentrale Lebensmaximen und Grundsätze in lebendiger, rhetorisch ansprechender Form präsentiert, wodurch die Zuhörenden psychagogisch effektiv beeinflusst und zu einem Perspektivenwechsel geleitet werden sollten.³⁵ Zentrale Elemente der popularphilosophischen kynischen Ansprache an ihr Publikum sind eine oft schlichte, bisweilen vulgäre oder polemische Ausdrucksweise sowie eine Verlebendigung der Aussage durch Stilfiguren, emotionale Sprache oder eine dialogische Dimension, etwa die populäre Verwendung eines fiktiven Gesprächspartners (*fictus interlocutor*). Entsprechende Schriften können entweder einen protreptischen Zug aufweisen und in der Form ethischer Ermahnung auffordern, sich einer bestimmten Lebensführung zuzuwenden beziehungsweise sich mit moralphilosophischen Fragen des Alltagslebens zu beschäftigen; andererseits können sie einem adressierten Publikum von einem falschen Verhalten und falschen Grundüberzeugungen abraten, wobei die ‚apotreptische‘ Rede die Zuhörenden durch negative *exempla* und eine Simulation negativer Konsequenzen zu einer besseren Einschätzung der Situation, einer Aversion von früherem Verhalten und so zu einer besseren Lebenswahl führen will.³⁶ In beiden Fällen wird eine pragmatische Zielsetzung verfolgt, die das Publikum hin zu einem gelingenden Leben führen soll.

³⁵ Zu sprachlichen Merkmalen der kynisch-stoischen Popularphilosophie s. TRILLITZSCH 1962, 21: „Dieser popularphilosophische Predigtstil kennt keine eigentliche Beweisführung, da er auf persönliche Überzeugung des Hörers und auf die praktische Anwendung der betreffenden Lehren hinarbeitet.“

³⁶ Manche Schriften Lukians lassen sich als komische Reflexe philosophischer Protreptik verstehen, etwa *Wie man Geschichte schreiben soll* (Anleitung zur richtigen Abfassung eines Geschichtswerks), *Nigrinus* (Bekehrung zur Philosophie durch den Philosophen Nigrinus), *Der Parasit* (Simon überzeugt Tychiades vom Nutzen der Parasitik) und *Über den Tanz* (der theater- und tanzbegeisterte Lykinos kann den Philosophen Kraton zur Tanzkunst konvertieren). Dagegen tragen der *Hermotimos* (Lykinos rät Hermotimos von der Stoa ab) und *Das traurige Los der Gelehrten* (Timokles wird vor einer Anstellung in römischen Diensten gewarnt, vgl. *Merc. Cond.* 4 das Ziel des Sprechers, ἀποτρέπειν [...] τῶν τοιοῦτῶν συνουσιῶν) Züge einer dissuasiven ‚Apotreptik‘. Hierzu M. HAFNER, „Protreptic and Satire: Lucian“, in: O. ALIEVA / A. KOTZÉ / S. VAN DER MEEREN (Hg.), *When Wisdom Calls. Philosophical Protreptic in Antiquity* (Turnhout 2018) 319–334.

Schriften unter dem Titel Diatriben (Διατριβαί) sind außer – laut D. L. II 77 – für den Kyniker Bion von Borysthenes (4./3. Jh. v. Chr.) sowie den kaiserzeitlichen Stoiker Epiktet (laut den subscriptions der entsprechenden Handschriften) noch für weitere Philosophen wie Aristipp aus Kyrene (D. L. II 84) belegt. Während von den Texten des Bion nur Fragmente und Referate in späteren Schriften vorliegen,³⁷ lassen sich Schriften diatribischen Charakters immerhin für den jüngeren Kyniker Teles (3. Jh. v. Chr.) nachweisen.³⁸ In römischer Zeit weisen neben den paulinischen Schriften besonders stoische Texte einen diatribischen Vortragsstil auf, wovon Schriften des Seneca, Dion von Prusa, Musonius Rufus oder Marc Aurel zeugen.³⁹ Gleichwohl kann auch die Popularität der kynisch orientierten Diatribe weiterhin anhand einer entsprechenden literarischen Produktion abgelesen werden: So zeigt sich die Wirkkraft diatribischer Rhetorik nicht nur in den polemischen Schriften der christlichen Apologetiker, etwa bei Tatian oder Tertullian,⁴⁰ sie entfaltet ihre Bedeutsamkeit noch bis in die Spätantike, wie die leidenschaftlichen Plädoyers in zwei Reden des Kaisers Julian für den angeblich ursprünglichen, noch unverdorbenen Kynismus des Diogenes von Sinope beweisen, die sich invektivisch gegen zeitgenössische Vertreter der kynischen Schule richten (362 n. Chr.).⁴¹

Der Sprecher von Lukians *De luctu* bedient sich vor allem zweier Mittel, um auf einen Perspektivenwechsel hinsichtlich der Trauerriten hinzuwirken: diese sind Mythen-Rationalisierung und Emotionalisierung. Zum einen werden, wohl nach dem Vorbild des hellenistischen Kynikers Bion von Borysthenes,⁴² die gängigen mythopoetischen Jenseitsvorstellungen als irrational und unglaubwürdig kritisiert (*Luct.* 2–

³⁷ KINDSTRAND 1976, 97–99 verneint die Existenz einer Gattung ‚Diatriben‘. Zu Bions Behandlung des Todes vgl. fr. 66–68.

³⁸ Aufschluss hierüber bietet ein Papyrus des 2. Jhs. v. Chr., vgl. P. PHOTIADES, „Les diatribes cyniques du papyrus de Genève 271, leurs traductions et élaborations successives“, *MH* 16 (1959) 116–139.

³⁹ Vgl. hierzu exemplarisch TRILLITZSCH 1962, 18–23.

⁴⁰ Zu Tatians *Rede an die Griechen* s. NESSELRATH 2016. Zu Tertullian s. J. GEFFCKEN, *Kynika und Verwandtes* (Heidelberg 1909) 58–138.

⁴¹ Zu Julians Kritik am zeitgenössischen Kynismus in den beiden Reden *Gegen den Kyniker Herakleios* und *Gegen die ungebildeten Hunde* vgl. K. DÖRING, „Kaiser Julians Plädoyer für den Kynismus“, *RhM* 140 (1997) 386–400; zu ersterer Schrift s. auch H.-G. NESSELRATH, „Mit ‚Waffen‘ Platons gegen ein christliches Imperium: Der Mythos in Julians Schrift ‚Gegen den Kyniker Herakleios‘“, in: Chr. SCHÄFER (Hg.), *Kaiser Julian ‚Apostata‘ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum* (Berlin / New York 2008) 207–219.

⁴² Laut D.L. IV 54–57 verspottete Bion Götterglauben und Opferpraxis der Menschen und übte Kritik an der konventionellen Unterweltvorstellung (IV 50). Zu *De luctu* als kynischer Diatribe im Geiste des Bion s. POROD 2015.

9),⁴³ zum anderen werden, wie besonders die pathetische Schelt-Rede des jung Verstorbenen (16–19) zeigt, weniger die Ratio als vielmehr die Affekte angesprochen, wobei die gesamte, für zwei agonale Sprecherrollen konzipierte, dialogisch-dramatische Szene am Grab einen lebhaften, emotionalen und geradezu theatralen Anstrich erhält.⁴⁴ Der Sprecher selbst kommentiert die irrigen Vorstellungen und Praktiken der meisten Menschen aus Sicht eines autarken Beobachters, der als kynisch gezeichneter Freidenker auftritt.⁴⁵ Eine kynische Lizenz zur Parrhesie und Aufrichtigkeit in der Tradition des Diogenes und damit insgesamt einen dezidiert kynisch geprägten Standpunkt weist gerade das alter ego des Sprechers, der verstorbene junge Mann, in seiner Binnenrede auf (*Luct.* 16–19).⁴⁶ Darin lehrt er den übermäßig klagenden Vater so zu trauern, „wie es den wahren Verhältnissen näherkomme“ (*Luct.* 17: θρηνεῖν ἀληθέστερον). Im Anschluss an seine threnetische Didaktik (*Luct.* 17) folgert der tote Sohn, dass der Vater, sollte er die solchermaßen korrigierte Version einer Klagerede berücksichtigen, „bei weitem näher an der Wahrheit sein und vergleichsweise größere moralische Stärke zeigen würde“ (*Luct.* 18).

Eine entsprechende popularphilosophisch-kynische Grundtendenz weist insgesamt auch Lukians Schrift *De luctu* auf.⁴⁷ Dagegen relativierten rezente Forschungsbeiträge einerseits die derbe kynische Stilistik und lasen die Schrift aufgrund ihres feinen Humors eher im Sinne platonischer Heiterkeit; andere verorteten sie in der Tradition der Komödie⁴⁸ oder machten epikureisches Gedankengut ausfindig.⁴⁹

⁴³ Für eine Einordnung dieser Kritik in Lukians Werk vgl. SPICKERMANN 2015, 287–290.

⁴⁴ Auf die Theatralität der Totenrede verweist BERDOZZO 2011, 67–69, der jedoch keine Einordnung in einen kynischen Kontext vornimmt, s. POROD 2015, 321 mit Anm. 67; s. ferner zur Krantor-Rezeption in *De luctu* ebd. 317.

⁴⁵ *Luct.* 24 (οἰεσθαί) schließt erneut im Anklang an Bion mit einer Kritik der Meinung der Masse (οἴησις), vgl. KINDSTRAND 1976, 118 (Bion fr. 20) und 221 mit weiteren Angaben. Dazu POROD 2015, 311 mit Anm. 18.

⁴⁶ Die kynischen Tugenden παρρησία, ἐλευθερία und ἀλήθεια zeichnen auch die Sprecherrolle in *Merc. Cond.* 4. 5. 8. 9 aus; vgl. ferner Epict. IV 1,45–50; IV 7,21. Zur inhaltlich wie formell kynisch stilisierten Rede des Sohnes s. POROD 2015, 326–329 sowie 329–335.

⁴⁷ Zu *De luctu* als kynischer Diatribe vgl. bereits PRAECHTER 1898; ferner ANDÒ 1984, 30–35 sowie umfassend POROD 2015.

⁴⁸ BERDOZZO 2011, 61–62. Damit erscheint Berdozzos Beobachtung widersprüchlich, erst Lukians Schrift erweise die dem *consensus gentium* folgenden Trauerbräuche als lächerlich, was sich so noch nicht bei den Kynikern finde (57).

⁴⁹ So der Tenor bei KONSTAN 2013. Dies scheint jedoch auf einer Überbewertung von *Luct.* 16–19 im Sinne Epikurs zu beruhen; auch die Kyniker, etwa Teles in seiner Schrift

Dabei durchzieht die Rolle des kynischen Beraters, der allzu große Ambitionen eindämmen und sein Publikum durch Rat und anschauliche Ermahnung zu einer Lebensweise gemäß dem Prüfkriterium der Wahrheit (ἀλήθεια) zu führen versucht, allenthalben Lukians Werk. Darin nehmen Kyniker oftmals die Rolle eines Entlarvers von bloßem Schein und eines Aufzeigers der Wahrheit ein, wenn man an die positiv gezeichneten Figuren Menipp (z.B. Nekomantia), Diogenes (Versteigerung der Lebensbilder 8–11), Demonax (Demonax) oder weitere kynische Protagonisten (Ikaromenipp oder die Totengespräche) denkt.⁵⁰ In der Rezeption wurde Lukian gar bisweilen selbst für einen Kyniker gehalten.⁵¹ Vor diesem Hintergrund deuten auch die prinzipiell apotreptische Grundausrichtung sowie die kritische Haltung, die *De luctu* gegenüber Todesvorstellungen und Trauerriten der Mehrheit der Menschen vertritt, auf den im Corpus Lucianum zentralen ethischen Aspekt der Lebenswahl, wodurch sich die Schrift einer universellen Lebenskunst im Geiste der kynischen Popularphilosophie zu verschreiben scheint. So bleibt festzuhalten, dass Lukians Schrift *De luctu* zahlreiche Reflexe diatribischer Literatur aufweist, wie sie gerade die kynische Tradition vorgeformt hatte.

3. Ein vergleichender Blick auf *De luctu* und *De sacrificiis*

Mit *De luctu* und dem nahezu gleich langen *De sacrificiis* finden sich zwei diatribische Texte kynischer Prägung im engeren Sinne im Corpus Lucianum.⁵² In beiden setzt sich der anonyme Sprecher kritisch mit irdischen Phänomenen und Lebenspraktiken der Mehrheit der Menschen auseinander, welche einerseits die ‚unterirdisch‘-unterweltliche (*De luctu*) und andererseits die ‚überirdisch‘-himmlische (*De sacrificiis*) Vorstellungswelt betreffen. Damit behandeln beide Schriften geradezu komplementäre Jenseitsorte (Unterwelt beziehungsweise

Vom Exil (hierzu BERDOZZO 2011, 55–56), vertreten eine Indifferenz gegenüber Bestatungsbräuchen, da der Tod in jedem Fall eine Annihilation darstelle, wie in *Luct.* 18 vertreten.

⁵⁰ Zu Lukians Affinität zum Kynismus und zu den Kynikern H.-G. NESSELRATH, „Lucien et le Cynisme“, *L'Antiquité Classique* 67 (1998) 121–135; FREE 2015, 77–81. 144–146. Zentral sind ferner folgende Passagen: *Bis Acc.* 24; *Hist. Conscr.* 3–4; 63; *Ind.* 14. 19; *Tox.* 27–34.

⁵¹ So laut dem Urteil des Isidor von Pelusium (4./5. Jh.) über Lukian in *ep.* IV 55 (vol. 78 PG, p. 1106 MIGNE): [...] τῶν Κυνικῶν, ὧν εἷς καὶ Λουκιανὸς [...].

⁵² POROD 2015, 333–334 mit Anm. 140 zählt aus guten Gründen auch die Schrift *Calumniae non temere credendum* zum (für Lukian immer weit zu fassenden) Typus der Diatribe.

Himmel) und die entsprechend mit Tod, Trauer, beziehungsweise mit Gebet und Opfer verbundenen Rituale.⁵³

De sacrificiis (Περί θυσιών) behandelt in einem ersten Teil (§§2–9) die Vorstellung von den Göttern (ὁ βίος τῶν θεῶν, *Sacr.* 10) und in einem zweiten Teil (§§10–15) die aus diesen Vorstellungen abgeleiteten menschlichen Rituale (ἀκόλουθα περὶ τὰς θρησκευτικὰς, *Sacr.* 10), wobei wie in *De luctu* kein gutes Haar an den kulturell divergierenden Riten, hier nun des Opfers, gelassen wird.⁵⁴ Auch diese Schrift zeichnet ein spöttisch-polemischer Grundton aus, indem die Unwissenheit sowie die törichten Handlungen und Vorstellungen der Menschen als lächerlich dargestellt werden.⁵⁵ Damit nimmt sich der Sprecher wie in *De luctu* (und im Gegensatz zur Schrift *Calumniarum non temere credendum*) selbst von den beobachteten törichten Handlungen der Masse der Menschen aus. Angesprochen wird in beiden Schriften ein anonymes externer Beobachter, der angesichts solcher Verrichtungen in Lachen ausbrechen muss.⁵⁶ Zugleich finden sich in beiden Abhandlungen – jeweils dem Kontext der rhetorischen Widerlegung gegenteiliger Ansichten geschuldet – metaphysische Aussagen versteckt, etwa dass die menschliche Seele im postmortalen Zustand jedweder Art der Wahrnehmung entbehre (*Luct.* 18);⁵⁷ oder aber das Göttliche existiere unabhängig von den Menschen und lasse sich keinesfalls durch Bitten oder Schmeichelei beeinflussen (*Sacr.* 1).⁵⁸

⁵³ Hierzu s. u.a. HELM 1906, 348; BERDOZZO 2011, 187; SPICKERMANN 2015, 287–290; BAUMBACH / VON MÖLLENDORFF 2017, 110.

⁵⁴ Allgemein zur Schrift s. K. J. POPMA, *Luciani De sacrificiis* (Amsterdam 1931) sowie BERDOZZO 2011, 71–86.

⁵⁵ Vgl. die dritte Person bei πράττουσι sowie αἰτούσι, εὐχονται, γινώσκουσι im Eröffnungssatz des Werks, *Sacr.* 1. Damit verfolgen beide Schriften *prima facie* ein anderes Ziel als der Traktat *De astrologia*, der vorgibt, die Sternkunde von falschen Vorstellungen – die extern an sie herangetragen werden sowie intern von falschen Sterndeutern propagiert werden – zu reinigen. Gleichwohl weist auch Lukians astrologische Schrift Ironiesignale auf (BERDOZZO 2011 etwa betrachtet die Schrift als unernst), weswegen die Ernsthaftigkeit der Belehrung anzuzweifeln ist.

⁵⁶ Vgl. *Luct.* 24 (Ταῦτα καὶ πολὺ τούτων γελοιότερα εὐροί τις ἂν ἐπιτηρῶν ἐν τοῖς πένθεσι γιγνόμενα) mit *Sacr.* 1 (ὅστις οὐ γελάσεται τὴν ἀβελτερίαν ἐπιβλέψας τῶν δρωμένων). Das Ende von *De sacrificiis* (15) thematisiert wie dasjenige in *De luctu* (24) das Lachen über die menschliche Unwissenheit, für das hier der Philosoph Demokrit steht; doch gleichwertig erscheint mit Heraklit das Klagen über die menschliche Dummheit. POROD 2015, 334 Anm. 141 argumentiert dabei für einen bionischen Kontext. Auch Lukians Dialog *Charon*, in dem das törichte Verhalten der Menschen aus einer Außenperspektive kommentiert wird, zeigt ein kynisches Gepräge (ebd. 315–316), besonders auch *Cont.* 22 (Charons Ausruf ὦ μάταιοι, τῆς ἀνοίας).

⁵⁷ Vgl. BERDOZZO 2011, 69–70, der *De luctu* zu Recht einen vollständigen Pessimismus abspricht.

⁵⁸ Hierzu BAUMBACH / VON MÖLLENDORFF 2017, 110.

Insgesamt propagieren beide Schriften die kritische Prüfung als grundlegendes ethisches Lebens-Ideal,⁵⁹ ferner zielen sie zumindest prima facie (s.u. 2.4) auf eine damit einhergehende Verhaltensänderung beim Publikum, ohne jedoch selbst positive Vorstellungsweisen und Riten anstelle der kritisierten Praktiken zu bieten. Der Appell zur kritischen Prüfung mythischer Jenseits-Vorstellungen, erstarrter Rituale und Bräuche verweist in beiden Texten auf skeptische Reflexion und eigenverantwortliche Ratio als ethisches Ideal. *De luctu* und *De sacrificiis* weisen somit insgesamt zahlreiche inhaltliche wie formale Überschneidungen auf und dokumentieren, dass Lukian sich mit ihnen bewusst in der Tradition ethisch-paränetischer („diatribischer“) Literatur verortete.

4. Fazit zur Thanatodidaktik in *De luctu*

Zum Abschluss dieses Beitrags sei die Frage gestellt, ob und inwieweit Lukians *De luctu* eine ernstzunehmende didaktische Position aufweist, oder ob die aufklärerisch-enthüllende Haltung, aus der heraus falsche Vorstellungen über den Tod und entsprechend unsinnige Praktiken der Trauer entlarvt werden, nicht vielmehr eine ausschließlich spöttisch-polemische Perspektive auf eine als widersprüchlich und unverbesserlich aufgefasste Menschenwelt anbietet.

Für eine seriöse didaktische Grundtendenz und eine ethisch-pädagogische Ausrichtung der Schrift spricht, dass *De luctu* anhand der Beobachtungen und Kommentare des Sprechers gewissermaßen in actu eine kritische Lebenshaltung oder -führung vorführt, geprägt von einer grundsätzlichen Skepsis, die sich auch auf die als sinnlos und töricht markierten Grab- und Trauerriten richtet. Das Hinterfragen festgefahrener Vorurteile mag dabei an die kynische Tradition gemahnen.⁶⁰ Die Kritik an denjenigen, die bestimmte Konventionen und feststehende Bräuche mit einer solchen Starrheit betrieben, als wären sie Naturgesetze, sowie der eindringliche Appell zur Prüfung des Lebens und seiner Bereiche (*Luct.* 15)⁶¹ gemahnen ferner an das sokratische Diktum, „ein unhinterfragtes Leben ist für den Menschen nicht lebenswert“ (Pl. *Ap.* 38a5–6 ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων) – genausowenig wie ein unkritisches ἡσυχίαν ἄγειν (38a1). Dem sokra-

⁵⁹ Vgl. *Luct.* 15 τὸν βίον αὐτὸν ἐξετάσαντα und *Sacr.* 1 πρὸς ἑαυτὸν ἐξετάσει.

⁶⁰ Hierzu s. auch POROD 2015, 313–314.

⁶¹ Dort heißt es τὸν βίον αὐτὸν ἐξετάσαντα sowie 24 Ταῦτα [...] εὐροί τις ἀν ἐπιτηρῶν ἐν τοῖς πένθεισι γιγνόμενα.

tischen Dialog-Verfahren mit seinen Widerlegungsstrategien vergleichbar appelliert Lukians Schrift an das Publikum, die scheinbar als selbstverständlich erachteten Vorstellungen zu hinterfragen und die inneren Widersprüchlichkeiten der davon abgeleiteten rituellen Praktiken zu erkennen.⁶² Geradezu sokratisch setzen sowohl der übergeordnete Sprecher als auch der Verstorbene innerhalb seiner Binnenrede (*Luct.* 16–19) ferner am scheinbaren Wissen der Menschen darüber an, der Tod sei etwas Betrauernswertes (*Luct.* 1 κατ' οὐδὲν ἐπιστάμενοι σαφῶς sowie 17 ἔοικας ἀγνοεῖν). Im Satzsatz wird die falsche Vorstellung, der Tod sei das größte Übel (*Luct.* 24),⁶³ nochmals auf den Punkt gebracht. Damit wird zwar schweigend der Lehrsatz impliziert, der Tod sei keineswegs ein Übel (oder er sei zumindest nicht das größte Übel), doch bietet *De luctu* insgesamt keine positiv formulierten Ansichten und keinerlei Anweisung bezüglich einer ‚echten‘ oder ‚richtigen‘ Art zu trauern.⁶⁴ Auffassungen hiervon werden höchstens indirekt deutlich, wie die Belehrung des toten Sohns an den Vater über die Art und Weise, näher an der Wahrheit zu trauern, in *Luct.* 17 zeigt. Insgesamt kann es als das didaktische Hauptziel der Schrift – mitsamt ihrem eigentlichen Kernstück, der Rede des Verstorbenen in *Luct.* 16–19 – gelten, das Publikum gegen irrationale Vorstellungen vom Jenseits sowie, damit verbunden, die Todesangst zu wappnen.

Zugleich gilt es zu beachten, dass der Rat des Sprecher-Ichs von *De luctu*, der dissuasiv auf eine Abwendung von überkommenen Unterweltsvorstellungen und Grabriten abzielt, vor allem mit den Mitteln der Bloßstellung und Lächerlichmachung besagter „überflüssig-

⁶² Vgl. BAUMBACH / VON MÖLLENDORFF 2017, 107, die auch die Unterschiede festhalten (ohne konkreter auf die jeweilige literarische Form von monologischer moralphilosophischer Unterweisung und sokratischem Dialog einzugehen), da „die Diatribe deutlich stärker der Unterhaltung ihrer Rezipienten verpflichtet ist und sich zu diesem Zweck der Ironie und des direkten Spotts bedient, fremde Rede einbezieht, die intendierten Zuhörer direkt attackiert und in ihre schlichte und leicht nachvollziehbare Abfolge der Argumente Dichterzitate und Sprichwörter einbezieht.“

⁶³ Der Passus lautet: διὰ τὸ τοῦς πολλοὺς τὸ μέγιστον τῶν κακῶν τὸν θάνατον οἰεσθαι.

⁶⁴ Die skeptische Weigerung, ein bestimmtes Wissen anstelle von als unbegründet erwiesenem Schein-Wissen zu verbreiten, reflektiert Lukians in vielerlei Hinsicht programmatische Traumschrift *Somnium*. Innerhalb der Traum-Erzählung sieht sich der Sprecher gleich einem zweiten Triptolemos im Wagen der personifizierten Παιδεία über die Erde fliegen und etwas darüber aussäen; an das Gesäte kann er sich jedoch nicht mehr erinnern (οὐκέτι μέντοι μέμνημαι ὅτι τὸ σπειρόμενον ἐκεῖνο ἦν, *Somn.* 15), allein, dass er dafür Applaus und Ruhm von Seiten der unten wartenden Menschen erntete. Vgl. HAFNER 2018 (s. oben Anm. 52), 332–334.

zweckloser Dinge“ (*Luct.* 1) operiert.⁶⁵ Die süffisanten Kommentare des Sprechers über die naiv-törichten Ansichten der meisten Menschen lassen damit zugleich auf eine satirische Perspektive schließen, gemäß der die menschliche Ignoranz keinesfalls zum Besseren gewandelt werden soll, vielmehr das gleichsam unabwendbare Unwissen der meisten Menschen von polemischen Bemerkungen begleitet wird. So folgt die vordergründige Belehrung vor allem einer schonungslosen Rhetorik und dient der Verspottung des ignoranten Großteils der Menschen.⁶⁶ Daran wird die faktische Wirkungslosigkeit der scheinbar seriösen Belehrung offenkundig, der ethische Anspruch des didaktischen ‚Ichs‘ von *De luctu* erscheint somit als Fassade. Zugleich sollte bedacht werden, dass abseits dieser negativen Verfahren durchaus ein eigenständiger und kreativer, der Unterhaltung dienender Blick auf die Jenseitsvorstellungen geworfen wird, wie die Unterwelts-Ethnographie (§§2–9) oder der ironische Beglaubigungsapparat darin (§5) zeigen, laut dem mythische Hades-Rückkehrer als ‚glaubwürdige Zeugen‘ der dortigen Verhältnisse gekennzeichnet werden.⁶⁷ Es weist zugleich auf die rhetorisch effektvolle Schelte des aufgebahrten Toten in

⁶⁵ Bezeichnenderweise endet die Totenrede (*Luct.* 19) wie der gesamte Text (*Luct.* 24) mit der Thematik des Lachens sowie des Lächerlichen, das den irrigen Todesvorstellungen anhafte (Ταῦτα καὶ πολὺ τούτων γελοιώτερα εὗροι τις).

⁶⁶ Die Ansicht von einer solchen komisch-humorvollen Perspektive scheint auch in der mittelalterlichen Rezeption von Lukians *De luctu* überwogen zu haben. So verfasste ein Anonymus um das Jahr 1200 eine invektivische *Grabrede auf die Verfasser von Grabreden* (Μονωδία εἰς μονωδοῦντας). In diesem Text (§§1–3: πρῶοιμιον; 4–19: θῶηος vermischt mit ψόγος; 20: als Fluch gestaltete εὐχή) findet eine Subversion beziehungsweise Parodie der in Grabreden üblichen Gemeinplätze statt, die nun gegen deren Verfasser verwendet werden: Das Sprecher-Ich richtet sich höhnisch an die Verfasser von Grabreden, die, unersättlich in ihren Klagen, selbst bei fröhlichen Anlässen betrübt seien und sich im Grunde bereits im Reich der Toten aufhielten. Dabei greift der anonyme Autor klar auf *De luctu* zurück, vgl. A. SIDERAS, *Eine byzantinische Invektive gegen die Verfasser von Grabreden. Ἀωνύμιον μονωδία εἰς μονωδοῦντας. Erstmals herausgegeben, übersetzt und kommentiert nebst einem Anhang über den rhythmischen Satzschluß* (Wien 2002) 31–33 („Lukianos und Anonymos“). Zu Konvergenzen der byzantinischen *Μονωδία* mit Lukians *Apologie* s. ferner HAFNER 2017a, 19–20.

⁶⁷ Auch Lukians Schriften *Necyomantia*, wo Menipp von seiner Hadesreise – die deutlich der Totenschau des Odysseus in der *Odyssee* nachempfunden ist (*Od.* XI) – berichtet, ferner der Dialog *Catapulus*, worin die Überfahrt der Seelen und das Totengericht humorvoll dramatisiert werden, oder die *Dialogi Mortuorum*, 30 Dialoge zwischen verstorbenen Gesprächspartnern (berühmten Philosophen, Göttern, Generälen, Reichen und Gestalten des Mythos), dokumentieren das Dasein im Hades und bieten eine literarische Unterweltschau aus unterschiedlichen Perspektiven. Dazu H.-G. NESSELRATH, „Skeletons, shades and feasting heroes. The manifold underworlds of Lucian of Samosata“, in: I. TANASEANU-DÖBLER et al. (Hg.), *Reading the Way to the Netherworld. Education and the Representations of the Beyond in Later Antiquity* (Göttingen 2017) 45–60; ferner SPICKERMANN

Luct. 16–19 und dessen schonungslosen ‚infernalen‘ Blick auf allzumenschliche, törichte Trauerbräuche voraus. Auch die in ihrem Pathos überzeichnete Klagerede des Vaters (γόος) in *Luct.* 12 deutet auf eine Verzerrung im Sinne einer Klage-Parodie, lässt sich jedoch auch als ein kynisches Element im Geiste des Bion von Borysthenes verstehen.⁶⁸

Es bleibt festzuhalten, dass Lukians prima facie didaktische Schrift *De luctu* eine ethisch-paränetische Perspektive aufweist, aus der heraus die von Unwissenheit und Dummheit geprägten Todesvorstellungen und Trauerriten der meisten Menschen angeprangert und als trügerisch erwiesen werden. Diese ist zugleich in eine satirische Perspektive auf unveränderliche und fest in der menschlichen Vorstellung verwurzelte Praktiken gekleidet, die das Sprecher-Ich als sinnlos und lächerlich markiert. Dabei kann gerade diese Zweigleisigkeit als eine Grundsignatur des seriokomischen Literatur-Prinzips Lukians verstanden werden.

2016, der Parallelen zwischen Lukian und dem zeitgenössischen Apologetiker Tatian bezüglich der Kritik gängiger Unterweltsvorstellungen aufzeigt.

⁶⁸ Vgl. POROD 2015, 323, Anm. 78. Zur Rhetorik der Reden in *De luctu* vgl. GÓMEZ 2020.

Omnem consolationem vincit dolor?

Zum Trost angesichts des Todes in der antiken Literatur¹

Markus Hafner

Die in diesem Beitrag aufgeführten Typen und Texte der antiken Trostliteratur verfolgen allesamt ein Ziel:² den von schmerzhaften Trauerfällen Betroffenen effektiv – teils ermahnend, teils zurechtweisend – zu einer Neudeutung der eigenen Situation (und/oder der des Verstorbenen) sowie zur Überwindung ihrer Trauer zu verhelfen. Im Rahmen dieser Einführung kann dabei kaum mehr als ein grober Überblick über die antike Trostliteratur geboten werden.³

1. Vor-systematisierte Konsolatorik in Dichtung und Epigramm

Bereits in der frühen griechischen Dichtung der Archaik finden sich neben Situationen der rituellen Totenklage und Handlungen, die der Bewältigung von Trauer dienen (etwa den Leichenspielen für Patroklos in *Il. XXIII*), auch Szenen, in denen trauernde literarische Figuren

¹ Das Motto dieses Beitrags entstammt Cic. *Att. XII* 14,3, worin Cicero um die frühverstorbene Tochter Tullia trauert.

² So findet weder die pagane Konsolationsliteratur, die nach der Hohen Kaiserzeit entstand, noch die Hybridisierung paganer Konsolatorik mit christlichem Gedankengut – trotz Augustinus' Einspruch gegen die rein philosophische *consolatio* (August. *C.D.* XIX 4) war z.B. Boethius' *Consolatio philosophiae* auch im christlichen Mittelalter äußerst beliebt –, wie sie konsolatorische Grabrede (z.B. Ambr. *exc. Sat.* 1) oder Epistolographie (z.B. Hier. *epist.* 60; Ambr. *epist.* 8 FALLER) bieten, Eingang in die vorliegende Übersicht. Vgl. jedoch die Übersicht bei ZIMMERMANN 2008, 206–213. Zu einer Theologie des Trostes als pastoralem Anliegen bei Ambrosius von Mailand neuerdings F. DURNER, *Die Trostschriften des Ambrosius von Mailand. Consolatio mortis im Denken der Spätantike* (Tübingen 2021).

³ Verwiesen sei an dieser Stelle auf Standardwerke zur antiken Konsolatorik: C. BURESCH, *Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica* (Leipzig 1887) 1–170; KASSEL 1958; JOHANN 1968; ferner die Beiträge in BALTUSSEN 2013. Synthesen bieten W. KIERDORF, „Konsolationsliteratur“, *DNP* 6 (2003) 709–711; A. GRÖZINGER, „Consolatio“, *HWRh* 2 (1994) 367–373; F.-B. STAMMKÖTTER, „Trost“, *HWPPh* 10 (1998) 1524–1528.

von ihrem Gegenüber durch den Sprechakt des ermahnenen Zu-
spruchs getröstet und zu einer mit einem Perspektivenwechsel ver-
bundenen Einsicht in das menschliche Schicksal ermahnt werden.⁴ Die
homerische *Ilias* kennt entsprechende Reden sowohl auf der menschli-
chen Ebene der Troiakämpfer als auch auf derjenigen des Götterappa-
rats: So kann einerseits der nach Rache für Patroklos dürstende Achil-
les den in Kürze von seiner Hand zu Tode kommenden Priamossohn
Lykaon mit der kriegesischen Logik belehren, dass schon größere Hel-
den wie eben Patroklos den Tod auf dem Schlachtfeld fanden (*Il.* XXI
106–107) und dass auch ihm selbst, Achilles, schon das universell gül-
tige Verhängnis nahe (110–113). Deutlich empathischer versucht
Achilles am Ende der *Ilias*, Priamos' Trauer um Hektor durch einen
Verweis auf seinen eigenen gebrechlichen Vater Peleus (XXIV 534–542)
zu mäßigen, ferner mit dem Bild zweier Fässer, woraus Göttervater
Zeus allen Menschen Glück und Unglück stets gemischt zuteile, nie-
mals reines Glück (527–533):⁵ ein bildhafter und eindrucksvoller Ver-
weis auf die Variabilität des menschlichen Schicksals, wie er auch aus
Helenas Mund in der *Odyssee* erklingt (*Od.* IV 236–237). Doch so kann
andererseits die Göttin Dione ihre Tochter Aphrodite, die durch Dio-
medes' Speer inmitten des Kampfgetümmels vor Troia verletzt wor-
den war, damit trösten, dass bereits andere Olympier – als drei Bei-
spiele nennt sie Ares, Hera und Hades – Schmerzen durch Menschen-
hand empfangen hätten (*Il.* V 381–402). Auch wenn wie im Falle
Achills gegenüber Lykaon keine gewöhnliche Trostintention oder wie
im Falle von Diones Trost an Aphrodite kein Todesfall vorliegt, so
weist das Epos dennoch eine frühe konsolatorische Topik auf, die sich
auf folgende Bestandteile reduzieren lässt: die Aufzählung von
exempla, das auf ein Individuum abzielende Argument des „nicht nur
dir ist es schlimm ergangen“ (*non tibi soli*) sowie eine allgemeine Ein-
sicht in universelle Gesetzmäßigkeiten.⁶

⁴ Zum Themenkomplex der ritualisierten Trauer s. REINER 1938; ALEXIOU 1974.

⁵ Einen Verweis auf die Topik der *consolatio* bietet C. W. MACLEOD, *Homer. Iliad Book XXIV* (Cambridge 1982) in seinem Kommentar zur Passage *Il.* XXIV 525–556.

⁶ Erwähnenswert ist auch das Motiv des mit Paränese und Tadel verbundenen Selbst-
trostes, das bereits bei Homer (*Od.* XX 18–20: Odysseus ruft sich angesichts des Treibens
der Freier zu Standhaftigkeit, mit der er schon frühere Erniedrigungen ertrug) und Ar-
chilochos (fr. 128 W.: Ermunterung des θυμός) in Erscheinung tritt und dann bei Cicero
(*Tusc.* II 22,51–52) systematisiert wird: ZIMMERMANN 2008, 195–197. Ein Meisterstück ist
in dieser Hinsicht Galens epistolare Abhandlung *Über das Freisein von Schmerz* (Περὶ
ἀλυπίας, *De indolentia*), worin sich der Adressant über seine bei einem Brand der Lager-
häuser entlang der römischen Via Sacra verloren gegangenen Besitztümer hinwegtröstet.
Neben weiteren Strategien verschafft gerade die *praemeditatio malorum*, die innere Vorbe-
reitung auf künftige Übel, den von Verlust Betroffenen Linderung, wie dies in Gal. *ind.*
52 und 77 die von Theseus gesprochenen Euripides-Verse vermitteln.

Demgegenüber lässt ein Archilochos-Fragment (fr. 13 W. = Stob. IV 56,3), wohl Ausschnitt aus einem längeren Trostgedicht in elegischen Distichen, auf eine gezieltere Konsolatorik schließen.⁷ Darin spricht das lyrische Ich einen gewissen Perikles an und tröstet ihn über den Tod mehrerer vortrefflicher Menschen hinweg, der mit einem großen Schiffsunglück in Verbindung steht.⁸ Perikles' stechender Schmerz und Niedergeschlagenheit angesichts der Katastrophe lässt sich, so heißt es paränetisch, standhaft durch „Duldermut“ (τλημοσύνη), als Medizin der Götter verstanden, ertragen. Das zuvor andere betreffende Leid „hat sich nun zwar auf uns gewendet“ (13,7–8 νῦν μὲν ἐς ἡμέας | ἐτρόπεθ'), „doch wird in Zukunft wieder auf andere übergehen“ (13,9 ἐξαῦτις δ' ἐτέρους ἐπαμείψεται). Das Fragment, das auf eine Reintegration des trauernden Adressaten in die Gemeinschaft abzielt, schließt mit dem Appell, das momentane Unglück zu erdulden und sich keiner „weibischen“ (13,10 γυναικεῖον) Trauer hinzugeben.⁹

Archilochos' Elegie zeigt, dass sich Dichter in adressatenbezogenen Werken der Konsolatorik annähern konnten. So bezeugt Plutarch, der sich dabei auf Panaitios von Rhodos beruft,¹⁰ dass Archelaos im 5. Jh. v. Chr. eine Trost-Elegie für den athenischen Politiker Kimon komponierte, um diesen über den Tod seiner Gattin Isodike hinwegzutrusten.¹¹ Die Tradition des konsolatorischen Gedichts findet sich bis in römische Zeit ausgeprägt, etwa beim Epikureer Lukrez, bei Catull oder

⁷ Zum sympotischen Kontext des Gedichts vgl. D. STEINER, „Drowning Sorrows: Archilochus fr.13 W. in its Performance Context“, *GRBS* 52 (2012) 21–56.

⁸ Nach Plutarch (*quomodo aud. poet.* 6, 23B und 12, 33A–B) wurden die ‚konsolatorischen‘ Archilochos-Fragmente 9 und 11 W. anlässlich des Schiffsunglücks von Archilochos' Schwager verfasst.

⁹ Nachgedichtet bei Horaz: *Ep.* 16,39 (*vos, quibus est virtus, muliebrem tollite luctum*).

¹⁰ Vgl. fr. 125 VON STRAATEN = T 152 ALESSE.

¹¹ Vgl. Plut. *Cim.* 4,10 (481B–C) = Archelaos fr. 1 GENTILI / PRATO (ταῖς γεγραμμέναις ἐπὶ παρηγορίᾳ τοῦ πένθους ἐλεγείαις).

bei Statius;¹² einen Höhepunkt in der Kaiserzeit bietet das 237 elegische Distichen umfassende Trostgedicht der pseudo-ovidischen Trostschrift an Livia, worin Livia über Drusus' Tod getröstet wird.¹³

Doch weist bereits die attische Tragödie, in der regelmäßig Trauer als Grundphänomen menschlicher Existenz thematisiert wird, nicht nur gemeinsames Klagen (E. *Andr.* fr. 119 *TrGF* Kannicht), sondern auch zahlreiche Trostszene auf. In letzteren verbindet sich tröstender Zuspruch (*παράμυθεῖσθαι, παρηγορεῖν*) oft mit einem ebenso befehlstonartigen wie konstruktiven Rat (*παράίνεις*), die Trauer nun endlich zu beenden. Die tröstende Person offenbart Einsichten in universelle Wahrheiten („du bist nicht der erste trauernde Mensch“) und eine Hoffnung auf einen Gesinnungswandel bei der trauernden Person. Gerade bei Euripides wird die tröstende Paränese durch Nahestehende als effektives, wenn auch nur momentan wirksames Mittel zur Überwindung inneren Leids (*λύπη*) thematisiert (fr. 1079 *TrGF*). Zwei Euripides-Fragmente aus ansonsten unterschiedlichem Kontext bieten eine avancierte Trost-Argumentation gegenüber Frauen, deren einziger Sohn verstorben ist: fr. 757,920–927 *TrGF* (Hypsipyle), worin der Seher Amphiaraios Eurydike mit Verweis auf die Notwendigkeit des Sterbens und die *conditio humana* tröstet, sowie fr. 332 *TrGF* (Diktys), worin der Fischer Diktys Danaës Schmerz über den Verlust ihres Sohnes Perseus durch die „nicht nur dir“-Topik zu mildern versucht.¹⁴

¹² Vgl. Lukrez III 830–1094 (epikureisches Lehrgedicht) sowie die *carmina* 65, 66, 68b, 101 Catulls, worin sich das Dichter-Ich über den Tod seines Bruders hinwegtröstet und verschiedene Trauer-Praktiken in Bezug auf Mythos und weibliche Trauer thematisiert: A. M. SEIDER, „Catullan Myths. Gender, Mourning and the Death of a Brother“, *CA* 35 (2016) 279–314. Auch mehrere *Silven* des Statius weisen eine konsolatorische Thematik auf: *Silv.* II 1 (*Glaucias Atedii Melioris delicatus*: Atedius Melior wird über den Tod des Sklaven Glaucias hinweggetröstet); II 6 (*Consolatio ad Flavium Ursum de amissione pueri delicati*: Flavius Ursum wird über den Tod seines Lieblingssklaven hinweggetröstet); III 3 (*Consolatio ad Claudium Etruscum*: Trostgedicht an Claudius Etruscus beim Tod seines Vaters); V 1 (*Epicedion in Priscillam*: der Adressat Flavius Abascantus erhält Trost nach dem Tod seiner Gattin Priscilla); V 3 (*Epicedion in patrem suum*: Statius tröstet sich nach dem Tod seines Vaters, der vom Himmel auf ihn herabsieht). Hierzu D. D. MARKUS, „Grim Pleasures: Statius' poetic consolations“, *Arethusa* 37/1 (2004) 105–135.

¹³ Die *consolatio* umfasst zwei Teile: Dem Drusus-Enkomion folgt das eigentliche Trostthema, das die Mutter Livia von ihrem Schmerz befreien soll. Höhepunkt ist die Prosopopöie des Drusus (V. 445–468), der Livia v.a. mit Blick auf seine großen Taten in jungen Jahren sowie den noch lebenden Sohn Tiberius und den Gatten Augustus tröstet. Einordnungen und Interpretationen bieten u.a. F. SKUTSCH, „*Consolatio ad Liviam*“, *RE* IV/1 (1900 / Ndr. 1958) 933–947; U. SCHLEGELMILCH, „Was ist und wovon handelt die *Consolatio ad Liviam*?“, *WJA* 29 (2005) 151–184.

¹⁴ Beide Fragmente werden (neben weiteren Zitaten aus Euripides) in der dem Plutarch zugeschriebenen *Trostschrift an Apollonios* aufgelistet, vgl. (Ps.-?)Plut. *Cons. ad Apoll.* 106A–B (*Diktys*), 110F–111A (*Hypsipyle*). Zur Schrift s.u.

Weiters spricht in der Euripideischen *Alkestis* der aus pheräischen Greisen bestehende Chor den um *Alkestis* trauernden Admet folgendermaßen an: „Admet, man muss dieses Unglück tragen: | denn nicht als erster und nicht als letzter Sterblicher | hast du eine edle Frau verloren: sieh doch ein, | dass wir alle sterben müssen!“ (*Alc.* 416–419). Die Hinweise des Chors auf das *non tibi soli* plus die *conditio humana* münden in eine Aufforderung zum Perspektivenwechsel (V. 418 γίγνωσκε: „erkenne / sieh doch ein“).¹⁵ Die psychagogische Kraft der beruhigenden Rede des Greisenchors zeigt Wirkung, da Admet im Anschluss (ab V. 420) dazu übergeht, die Begräbnisriten für seine verstorbene Gattin *Alkestis* anzuordnen.¹⁶ Allen diesen Tragödien-Texten ist gemeinsam, dass Trauerfälle und schicksalhafter Verlust jeden Menschen betreffen, wodurch das individuelle Unglück insgesamt generalisierbar erscheint. Die Tragödie bietet dabei ein breites Spektrum an Trostargumenten, mit Blick sowohl auf die Verstorbenen – so hätten sie nun ein besseres Los als die Lebenden; sie blieben durch große Taten oder edles Wesen in Erinnerung, auch in Form gedächtniserhaltener Monumente – als auch die trauernden Hinterbliebenen: So sei etwa der Tod unausweichlich für alle Menschen, und Unglück müsse ertragen werden (vgl. oben Archil. fr. 13 W.); übertriebenes Klagen und exzessive Trauer könnten die Toten nicht wiederbringen und sogar schädlich wirken; die Zeit, die gerechte Herrschaft des Zeus oder die heilende Kraft von Worten könnten Schmerz heilen oder mildern; das soziale Leben der Trauernden im Kreise ihrer Familie oder Freunde gehe weiter.¹⁷ Die Tragödie lenkt den Blick nicht nur auf zumeist mythologische Figuren, die schlimmen Verlust gemeistert haben und als positive Vorbilder für Trauernde dienen können, sondern führt auch selbst performativ leidende Heldinnen und Helden vor, die zu späteren Modellen für das Argument des *non tibi soli* werden können.¹⁸ So

¹⁵ Weitere Tröstungen in der *Alkestis* finden sich im Wechselgesang ab V. 889, worin der Chor auf das unbezwingbare Schicksal, die Grenzen der Trauer, das Beispiel eines von *mors immatura* betroffenen Verwandten und die *conditio humana* (τί νέον) verweist. Als Tröster tritt in den Versen 1076–1086 auch Herakles auf: ZIMMERMANN 2008, 199f.

¹⁶ KASSEL 1958, 4–12 setzt die Trost-Rhetorik in der Dichtung des 5. Jh., wie er v.a. am Beispiel von Euripides-Passagen zeigt, mit der Strömung der zeitgenössischen Sophistik in Beziehung.

¹⁷ Dies folgt der Übersicht bei CHONG-GOSSARD 2013, 42f.

¹⁸ Dies der Tenor bei Timokles fr. 6 PCG (= Athen. VI 223B–E) aus den „Frauen beim Dionysienfest“. Das Komödien-Fragment lautet übersetzt (M. H.): „He du, hör zu, was ich dir sagen will: | Der Mensch ist ein Geschöpf, das von Natur aus leidbehaftet ist, | und viel Beträuernswertes bringt das Leben mit sich heran. | Deshalb hat er [der Mensch] Tröstungen erfunden gegen die Sorgen, | nämlich die folgenden: Sobald der Geist die eignen Sorgen vergisst | und vom fremden Leid abgelenkt wird, | dann geht er heim,

kann das Leid der tragischen Protagonistinnen und Protagonisten gar als tröstend oder ermutigend für die nicht in derartiges Leid verstrickten Zuschauerinnen und Zuschauer verstanden werden.

Andererseits werden Trostreden in der Tragödie von den jeweiligen Adressaten oftmals zurückgewiesen, da – handlungswirtschaftlich nachvollziehbar – das erfolgreiche Abbringen derselben von ihren Affekten (z.B. Sinnen auf Rache) durch die Tröstenden den Weg der zunehmenden Eskalation verhindern würde, welchen die Tragödie gerade vor- bzw. nachzeichnet. So verläuft in der Sophokleischen Elektra schlussendlich der Trost-Versuch (παράμυθιον) der Chorfrauen im Sande, Elektra von der Trauer über ihren verstorbenen Vater Agamemnon abzubringen (*El.* 137–157). Elektra weist dabei gar Verweise auf die gerechte Zeus-Herrschaft (174–176) oder die üblichen Trost-*exempla* (147–155) zurück (128–133; 288–290). Dies gibt ihr wiederum die Gelegenheit, ihren Racheplan gegen Aigisthos und Klytāimnestra voranzutreiben und sich sogar den zuvor noch tröstenden Chor als Mitstreiter gewogen zu machen.

Ein weit populäreres Medium, in dem die Themen Trauerbewältigung und Konsolatorik verhandelt werden, sind Steinepigramme auf Grabmonumenten,¹⁹ mittels derer eine verstorbene Person die unbekannteren Vorübergehenden imaginär ansprechen kann.²⁰ Jenseits der antiken Literatur zeugen Grabinschriften von der alltäglichen, gleich-

vergnügt und auch zugleich belehrt. | Denn auf die Tragiker, wenn du willst, schau zuerst, | wie sehr sie allen Menschen Nutzen bringen. Der Arme nämlich, | hat er erfahren, dass ärmer noch als er einst Telephos | geworden ist, schon leichter erträgt er seine Armut. | Der Kranke hat einen wahnsinnigen Alkmeon betrachtet. | Leidet einer an den Augen, sind die Phineus-Söhne blind. | Ist einem das Kind gestorben, sorgt Niobe für Linderung. | Ist jemand lahm, dann erblickt er den Philoktet. | Ist ein Alter von Unglück behaftet, hat er vom Schicksal des Oineus erfahren. | Wenn man bedenkt, dass alle Unglücksfälle, die einer mit größerem Leid ertragen hat, | andern zugestoßen sind, | stöhnt man selbst schon kaum mehr über eignes Leid.“ Hierzu s. auch D. L. MUNTEANU, „Grief: the power and shortcomings in Greek tragic consolation“, in: D. CAIRNS / D. NELIS (Hg.), *Emotions in the Classical World. Methods, Approaches, and Directions* (Stuttgart 2017) 79–103.

¹⁹ Zu diesem Thema vgl. J. A. TOLMAN, *A Study of the Sepulchral Inscriptions in Buecheler's Carmina Epigraphica Latina* (Chicago 1910); R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (Urbana, IL 1948 / Ndr. 1962), bes. 215–264 zu Trostmotiven, sowie die rezenteren Studien von J. S. BRUSS, *Hidden Presences: Monuments, Gravesites, and Corpses in Greek Funerary Epigram* (Leuven 2005); G. STAAB, *Gebrochener Glanz. Klassische Tradition und Alltagswelt im Spiegel neuer und alter Grabepigramme des griechischen Ostens* (Berlin / Boston 2018).

²⁰ Zur Kommunikationssituation der Rede des Toten in sepulkralen Versinschriften – sowohl vorhellenistisch als auch seit dem Hellenismus – vgl. CHRISTIAN 2015, 162–228.

wohl oftmals in gehobener Sepulkralsprache formulierten Trauerarbeit Hinterbliebener.²¹ Dabei kommt auch Trost-Topik zum Einsatz, wie etwa EpGr 650 (Kaibel) demonstriert (heute im Museum von Aquae Sextiae / Aix-en-Provence). Die Konsolationsmotive treten gehäuft gerade im ‚unnatürlichen‘ Falle früh verstorbener Menschen auf (*mors immatura*, ἄωρος θάνατος).²² Die Trostargumente in epitymbischen Epigrammen umfassen Verweise auf die allgemeine menschliche Existenz („kein Mensch ist unsterblich“) oder berühmte exemplarische Präzedenzfälle, häufig aus dem mythischen Bereich (ein beliebtes *exemplum* für eine *mors immatura* ist der Heros Achilles),²³ wodurch der Unglücksfall als unausweichlich und als keineswegs isolierter Einzelfall erscheint. Ziel ist eine „optische Verkleinerung des Trauerfalles“,²⁴ indem durch die erweiterte Perspektive auf das Leid anderer der eigene Schmerz gemäßigt werden soll. Des Weiteren finden sich in Grabepigrammen positiv tröstende Gedanken, etwa dass das bisherige Leben des Verstorbenen von Erfüllung geprägt war, oder negativ tröstende Gedanken, wie zum Beispiel das pessimistische Argument, dass der Tod eine Erlösung von Unglück und moralischen Übeln des Lebens darstelle. Beide Anschauungen liegen der Sentenz „Wen die Götter lieben, der stirbt jung“ zugrunde.²⁵ Schließlich sei noch auf in Inschriften häufig anzutreffende religiös-mythische Vorstellungen eines Fortlebens der Seele nach dem Tod verwiesen.²⁶ Dagegen bietet das 7. Buch der Epigramm-Sammlung Anthologia Graeca in aller Regel literarisch konstruierte epitymbische Buchepigramme, häufig (jedoch nicht ausschließlich) seit dem Hellenismus entstanden, welche die Materialität einer Grabinschrift imaginär explizieren und die Sterbe- und Trostthematik umso abstrakter und kunstvoller reflektieren.²⁷ Neben der Klage des Toten, der im Rahmen einer fiktiven Kommunikation

²¹ Nur verwiesen werden kann an dieser Stelle auf erhaltene Privatbriefe aus Ägypten, in denen die Adressanten ihren epistolaren Adressaten Trost spenden: CHAPA 1998.

²² Hierzu GRIESSMAIR 1966, 83–102.

²³ Der *locus classicus* für Achilles' Präferenz eines kurzen, jedoch ruhmvollen Lebens ist Hom. *Il.* XVIII 114–126.

²⁴ So die Formulierung bei KASSEL 1958, 72. Vgl. (Ps.-?)Plut. *Cons. ad Apoll.* 106A-B (E. fr. 332 TrGF).

²⁵ Vgl. (Ps.-?)Plut. *Cons. ad Apoll.* 119E, zuerst in Hom. *Od.* XV 245–246. Belege bei GRIESSMAIR 1966, 101f. Vgl. KASSEL 1958, 84; STAAB 2018, 108 mit Anm. 314.

²⁶ Zu diesem Komplex M. OBRYK, *Unsterblichkeitsglaube in den griechischen Versinschriften* (Berlin / Boston 2012).

²⁷ Vgl. J. GERLACH et al. 2014, 122–355.

die am Grab Vorübergehenden – im Fall des Buchepigramms die Lesenden – anspricht,²⁸ kann es dabei auch zu einem rationalistisch-humoristischen Umgang mit dem Thema Sterben und Todesvorstellungen kommen (wie z.B. in *AP* VII 524 des Kallimachos). So finden sich beispielsweise auch Epitaphe auf verstorbene Tiere (sog. Tier-Epikiedien),²⁹ etwa auf Hunde (*CLE* 1175 Buecheler) oder gar einen Papagei (*Ov. Am.* II 6; *Stat. Silv.* II 4). Antike Grabepigramme bieten gelegentlich dieselbe Trost-Topik, die man von anderen literarischen Gattungen her kennt: So tröstet eine mit 20 Jahren Verstorbene ihren zurückgebliebenen Gatten Oppius über seinen Verlust hinweg, da Trauer per se sinnlos sei und man in derselben Zeit besser den Lebensfreuden nachgehen sollte (*CLE* 1567 Buecheler, von einem Monument in der römischen Villa Pamfilj): *mors etenim hominum natura, non poena est* (Vers 7) heißt es dort, der Tod sei von Geburt an wesentlich mit in das menschliche Leben eingeschrieben. Anschließend verheißt die Verstorbene ihrem lieben Gatten Oppius, sie warte bereits auf ihn, da sie ihm lediglich vorausgegangen sei.³⁰

2. Texte und Lehren der philosophischen Trostliteratur

Zwar wird Trost im Sinne der Linderung von Trauer sowie des tapferen Ertragens angesichts menschlichen Leides und bevorstehenden Todes bereits bei Platon (*Ap.* 40c–41c; *Phd.* 66d–68b; *Mx.* 247c5–e2) und Aristoteles (*EN* IX 11, 1171a35–b4: Trost als besondere Freundesleistung, *παράμυθητικὸν γὰρ ὁ φίλος*) philosophisch reflektiert. Doch nimmt die eigentliche, systematische Konsolationsliteratur ihren Auftakt mit ethischen Prosa-Schriften im Hellenismus, von deren Vielzahl und großem Themen-Spektrum Cicero berichtet (*Tusc.* III 34, 81–82).³¹

²⁸ Vgl. u.a. *Anth. Gr.* VII 267 (Poseidipp) die Klage des bei einem Schiffbruch Verunglückten über die Lage des Grabsteins am Meer.

²⁹ Hierzu vgl. G. HERRLINGER, *Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung* (Stuttgart 1930). Doch können verstorbene Tiere auch für sich selbst sprechen: vgl. N. MINDT, „Rede toter Tiere. Tierrede in antiken Epigrammen und im *Culex*“, in: H. SCHMALZGRUBER (Hg.), *Speaking Animals in Ancient Literature* (Heidelberg 2020) 207–252.

³⁰ HOSIUS sah eine verlorene Schrift Senecas als Vorbild der lateinischen Inschrift (*RhM* 47, 1892, 462–465). Zur Trost-Topik lateinischer Grabgedichte vgl. B. LIER, „*Topica carminum sepulcralium Latinorum*“, *Philologus* 62 (1903) 445–477; *Philologus* 63 (1904) 54–65, der auch argumentiert, die Autoren von Grabepigrammen hätten vor allem die prosaische Konsolationsliteratur verwendet. Dagegen vgl. GRIESSMAIR 1966, 83–102.

³¹ Dabei unterscheidet Cicero in *Tusc.* III 34,81 verschiedene Spielarten der ethisch-philosophischen Konsolatorik: *separatim certae scholae sunt de exilio, de interitu patriae, de seruitute, de debilitate, de caecitate, de omni casu, in quo nomen poni solet calamitatis. haec Graeci*

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich jedoch auf die konkreten literarischen Zeugnisse philosophischer Tröstungen angesichts des Todes (*consolationes mortis*). Deren Ursprünge, auf die hier nicht en détail eingegangen werden kann, liegen in verschiedenen geistigen Strömungen, zu denen außer der Sophistik v.a. die prägenden philosophischen Schulen der Antike zu zählen sind, nämlich der Kynismus bzw. die kynisierende Popularphilosophie, die Stoa, der Epikureismus, die Akademie, der Peripatos und die Bewegung der Neupythagoreer.³²

Die überlieferten Trostschriften angesichts des Todes lassen sich unterscheiden in solche, die mit tröstenden Argumenten einem Menschen die Angst vor dem bevorstehenden Tod und der eigenen Sterblichkeit zu nehmen versuchen („prämortaler Trost“), und solche, die eine über den Verlust eines anderen Menschen trauernde Person trösten („postmortaler Trost“) – auch wenn beide Typen eine vergleichbare Trost-Topik verwenden. Eine trosttherapeutische Thematik des ersten Typus, der um das Problem der Todesfurcht kreist, lässt sich für eine Vielzahl philosophischer Werke der Antike feststellen, prominent etwa in Platons *Apologie* und *Phaidon* oder bei Epikur (*Sent.* 2; *Ep. Men.* 124–127); da der Fokus dieses Beitrags jedoch auf dem zweiten Typus, den eigentlichen Konsolationsschriften, liegt, seien lediglich wenige Beispiele herausgegriffen.

Im 1. Jh. v. Chr. widmeten sich gleich zwei epikureische Philosophen im römischen Raum der Todesfurcht. Beide sprachen dem Tod jegliche Relevanz für den Menschen ab: Neben Philodems fragmentarisch erhaltener Schrift „Über den Tod“ (*Περί θανάτου*), die sich gerade auch an nicht philosophisch Interessierte richtete,³³ findet sich Wesentliches im Schlussabschnitt des dritten Buchs aus dem Lehrgedicht „Vom Wesen der Dinge“ des Titus Lucretius Carus (1. Hälfte 1. Jh. v. Chr.). Bemerkenswert an dieser epikureischen Abhandlung im Hexameter (III 830–1094), die dem Adressaten Memmius sowie einem breiteren Publikum die Angst vor dem Tod nehmen will, sind außer den längeren Ausführungen über die materialistische Lehre Epikurs und – davon abgeleitet – die Empfindungslosigkeit der Seele nach dem Tod (830–930) v.a. die eindringlichen Fragen der Natura höchstselbst, die als personifizierte Trösterin und Mahnerin gegen die Todesfurcht

in singulas scholas et in singulos libros dispertiunt etc. Vgl. III 82: *etsi singularum rerum sunt propriae consolationes, de quibus audies tu quidem, cum voles.*

³² Hierzu vgl. KASSEL 1958, 3–39. Zum Trost in der Rhetorik (KASSEL 1958, 40–48) s. weiteres in der Einleitung.

³³ Zur Schrift vgl. D. ARMSTRONG, „All things to all men: Philodemus’ model of Therapy and the audience of *De Morte*“, in: J. T. FITZGERALD / D. OBBINK / G. S. HOLLAND (Hg.), *Philodemus and the New Testament World* (Leiden / Boston 2004) 15–54.

auftritt (931–949). ‚Frau Natur‘ lässt eine heftige Scheltrede über die sich ans Leben Festklammernden ergehen (954–962). Nachdem das Dichter-Ich sodann mythisch-poetische Jenseits-Vorstellungen dekonstruiert hat (978–1023), folgt im Sinne eines logischen *argumentum a fortiori* bzw. *a maiore ad minus* die Aussage, dass selbst große Heldengestalten vor uns in den Tod gegangen seien.³⁴

Auch Cicero behandelte in seinem literarischen Spätwerk, der philosophischen Enzyklopädie v.a. der Jahre 45/44 v. Chr., die konsolatorische Thematik mehrfach: So im ersten Buch seiner *Tusculanae disputationes* (45 v. Chr.),³⁵ welches um die Todesverachtung (*de contemnenda morte*) kreist und worin die These „Ein Übel scheint mir der Tod zu sein“ widerlegt wird. Während der Sprecher in einem ersten Abschnitt unter Rückgriff auf u.a. platonisches Gedankengut für das Überdauern der prinzipiell göttlichen Seele nach dem Tod plädiert (*Tusc.* I 12,26b–31,75), widmet er sich im zweiten Teil dem Beweis, der Tod sei selbst dann kein Übel, sollte die Seele mit ihm vergehen (I 34,82–46,111).³⁶ Im dritten Buch bietet Cicero (*Tusc.* III 32,77) dann gar ein Dispositions-Schema für die Abfassung von *consolationes*, das ihm auch selbst eine Orientierung in seinen Trost- und Kondolenzschreiben der Jahre 46 und 45 v. Chr. bot.³⁷ Eine entsprechend ausgefeilte Konsolatorik lässt besonders *Fam.* V 16 (an Titius) erkennen.³⁸ Während Cicero den Trost als „Heilmittel der Seele“ (*medicina* bzw. *curatio animi*) betrachtete, der in vollkommener Weise allein durch die Philosophie geleistet werden könne, da lediglich diese die Ursachen der Trauer im Ganzen erkenne und mittels Einsicht beseitigen könne (*Tusc.* III 34,82), erhält die *consolatio* auch in der Philosophie Senecas eine

³⁴ Insgesamt zu diesem Passus vgl. STORK 1970.

³⁵ Auch der letzte Abschnitt von Ciceros Alterstrostschrift *Cato maior de senectute* (66–85: gegen die mit der *adpropinquatio mortis* verbundenen Ängste) sowie bereits das *Somnium Scipionis* am Ende von *De re publica* (VI 9–29) können als in der philosophischen Tradition der Trostschriften stehend aufgefasst werden.

³⁶ Dies untermauern folgende Argumente unterschiedlicher philosophischer Provenienz: der Tod stelle eine Befreiung von irdischen Übeln dar, Tote seien empfindungslos, der Tod sei prinzipiell zu verachten (wie durch *exempla* demonstriert wird), ebenso müsse man Bestattungsriten oder selbst Leichenschändung gleichgültig begegnen.

³⁷ Dies wird instruktiv herausgearbeitet bei ZIMMERMANN 2008, 202–205. Zu den Trostbriefen vgl. auch A. WILCOX, „Sympathic Rivals. Consolation in Cicero’s Letters“, *TAPhA* 106 (2005) 237–255.

³⁸ Daneben ist an die einzigartige, jedoch verlorene *Trostschrift an sich selbst* zu denken, in der ein ‚untröstlicher‘ Cicero nach dem Tod seiner Tochter Tullia im Frühjahr 45 zugleich als Adressant wie Adressat fungierte. Vgl. fr. 4a Vitelli = Hier. *Epist.* 60,5; *Att.* XII 14,3. Zu diesem verlorenen Text in Krantors Fußspuren (*Crantorem sequor* [fr. 4 Vitelli]) s. H. BALTUSSEN, „Cicero’s *Consolatio ad se*: character, purpose and impact of a curious treatise“, in: BALTUSSEN 2013, 67–91. Erhalten ist dazu auch die *consolatio* des Sulpicius Rufus an Cicero (*Fam.* IV 5): s. die ausgiebige Analyse bei KASSEL 1958, 98–103.

Zentralstellung: Für Seneca gibt es keinen größeren Trost mit Blick auf den Tod als die Sterblichkeit selbst,³⁹ schließlich teile der Mensch seine Vergänglichkeit doch mit dem gesamten Universum.⁴⁰

Der Umgang mit der Todesfurcht prägt auch den im Schriftenkorpus Platons überlieferten, jedoch pseudepigraphischen Dialog *Axiochos* (364a–372a), der im Späthellenismus oder in der frühen Kaiserzeit verfasst wurde (1. Jh. v. Chr.–1. Jh. n. Chr.):⁴¹ Sokrates tröstet darin den sterbenskranken Axiochos mit Hilfe philosophischer Argumente unterschiedlicher, nicht nur platonischer, Provenienz. Der Dialog dreht sich somit um das Thema der Todesfurcht, die der Tröster Sokrates dem Titelhelden zu nehmen versucht.⁴² Axiochos hinterfragt jedoch zuerst die verschiedenen Argumentationen, die Sokrates zur Bewältigung der Todesfurcht vorbringt: fehlende Sinneswahrnehmung nach dem Tod; Befreiung von qualvollen Mühen des Lebens; Wirkungslosigkeit des Todes für Lebende oder Tote; Göttlichkeit der Seele, die ihr nach dem Tod reinen Genuss und Erkenntnis erlaubt. Doch wandelt sich Axiochos' seelischer Zustand im Laufe des Gesprächs von großer Verzweiflung über sein nahendes Lebensende hin zu hoffnungsfroher Erwartung: Am Ende des Dialogs zeigt er sich bekehrt und sogar in euphorischer Todessehnsucht. Entgegen etwa der epikureischen Darstellung bei Lukrez wird der Tod somit nicht nur als kein Übel, sondern, ganz im Gegenteil, als erstrebenswertes Ziel betrachtet.⁴³ Axiochos wird durch den ermahnenden Zuspruch (*παράμυθία*) des Sokrates belehrt und sieht seiner restlichen Lebenszeit ebenso wie dem postmortalen Zustand seiner Seele versöhnt und gefasst entgegen.

Demgegenüber zielten Trostschriften, die der Tröstung ihrer von vorangegangenen Trauerfällen betroffenen Adressaten gewidmet waren, darauf ab, diese von ihrem Zustand der Trauer zu lösen und darüber hinaus generelle Lehren zur Überwindung des kritischen Seelenzustands zu vermitteln. Als wichtigste Vertreter dieser Textsorte gelten Krantors nur approximativ rekonstruierbare Schrift „Über

³⁹ Vgl. *Nat.* VI 2,6 (*nullum maius solacium est mortis quam ipsa mortalitas*).

⁴⁰ Vgl. den Passus aus Senecas *De providentia* 5,8 [*Dial.* I] (*grande solacium est cum universo rapi*).

⁴¹ Hierzu vgl. MÄNNLEIN-ROBERT et al. 2012, darin v.a. die Einleitung von I. MÄNNLEIN-ROBERT (3–41).

⁴² Sokrates tritt bereits in Platons *Apologie* (bes. 40c) wie auch im *Phaidon* als therapeutisch agierender Lehrer einer *ars moriendi* auf, einer Einübung in den Gedanken an den bevorstehenden Tod (*μελέτη θανάτου*, *Phaidon* 67d4–8). In den genuin platonischen Schriften tritt somit die Besonderheit auf, dass der Sterbende selbst über das Wesen des Todes philosophisch unterweist.

⁴³ Zur Einordnung dieses Themas in die griechische Geisteswelt vgl. H.-G. NESSELRATH, „Axiochos und das Lob des Todes in griechischer Rhetorik, Philosophie und Dichtung“, in: I. MÄNNLEIN-ROBERT et al. 2012, 118–125.

Trauer“ (Περὶ πένθους) sowie die erhaltenen Werke der Kaiserzeit,⁴⁴ Senecas Trostschriften „An Marcia“ (*Ad Marciam de consolatione*) und „An Polybius“ (*Ad Polybium de consolatione*), dazu (Ps.-?)Plutarchs Trostschrift an Apollonios sowie Plutarchs Trostschrift an seine Frau (*Consolatio ad uxorem*), die den frühen Tod der gemeinsamen Tochter Timoxena thematisiert.⁴⁵ All diese Werke sollen im Folgenden etwas ausführlicher betrachtet werden.

Als eigentlicher Archeget der Konsolationsliteratur gilt der Akademiker Krantor von Soloi in Kilikien (frühes 3. Jh. v. Chr.), der in der späteren Antike für seine ethischen Schriften gerühmt wurde. So stellt ihn Horaz (*Ep.* I 2,3–4) gar neben den Stoiker Chrysipp. Bereits zu Lebzeiten scharte er in der Spätphase der sogenannten ‚Älteren Akademie‘ viele Schüler um sich (D. L. IV 24); als wohl sein berühmtester kann der Begründer der skeptischen ‚Jüngeren Akademie‘, Arkesilaos (316–244/40), gelten. Besonders Krantors Schrift „Über Trauer“ (Περὶ πένθους) wurde später als Standardwerk empfohlen. So ist bei Cicero (*Ac.* II 44,135) die Rede von Krantors „goldenem Büchlein zum Auswendiglernen Wort-für-Wort“, das Panaitios dem Q. Aelius Tubero ans Herz gelegt habe.⁴⁶ Trotz seiner augenscheinlichen Popularität liegt besagter *libellus aureolus* nur noch fragmentarisch vor, lässt sich jedoch in etwa rekonstruieren.⁴⁷ Auf Mitleidsbekundung und Angaben zu Motiv und Zielsetzung der Schrift – Adressat war ein Freund oder Bekannter namens Hippokles, der um seine Kinder trauerte –⁴⁸ folgte das grundsätzliche Bekenntnis zu einer rechten mittleren Haltung gegenüber den Affekten (‚Metriopathie‘). Diese verortete sich zwischen unendlicher Trauer und fruchtlosem Klagen einerseits und als lebensfremd verstandenem Widerstand gegen Traueraffekte sowie einer unrealistischen Apathie-Forderung andererseits (Cic. *Tusc.* III 6,12; III 29,71). Der Hauptteil der Schrift zerfiel wohl in zwei Teile, die

⁴⁴ Verwiesen sei bereits hier (s.u.) auf die epikureische Abhandlung gegen die Todesfurcht, die uns in Lucr. III 830–1094 entgegentritt, sowie auf poetische Epicedia wie die *Consolatio ad Liviam* 343–470 oder Stat. *Silv.* II 1,208–237.

⁴⁵ JOHANN 1968, 127–155 bietet (für Krantor rekonstruiert) Gliederungen und Übersichten über die meisten dieser Texte, die er in die Tradition der Schrift Περὶ πένθους stellt.

⁴⁶ Der Passus lautet: *legimus omnes Crantoris veteris Academici de luctu; est enim non magnus verum aureolus et ut Tuberoni Panaetius praecipit ad verbum ediscendus libellus*. Vgl. zur Schrift auch D. L. IV 27.

⁴⁷ Vgl. die tentative Nachzeichnung des Gedankenganges bei JOHANN 1968, 127–136. Kritisch bereits über frühere Rekonstruktionsversuche KASSEL 1958, 68f., 90 („Den weitgehenden Rückschlüssen auf die Disposition der Schrift Krantors [ausgehend von (Ps.-)Plut. *Cons. ad Apoll.*] fehlt also die Grundlage“).

⁴⁸ Vgl. (Ps.-?)Plut. *Cons. ad Apoll.* 104C2–3 ὁ Κράντωρ παραμυθούμενος ἐπὶ τῆ πάν τέκνων τελευτῆ τὸν Ἰπποκλέα κτλ.

jeweils die Situation des Trauernden sowie die des/der Verstorbenen in den Blick nahmen. Im ersten Abschnitt, der von zahlreichen Dicht-erzitäten und mythologischen wie historischen *exempla* durchdrungen war, verwies Krantor auf die allgemeine *conditio humana* und das von allen geteilte Todeslos, ferner auf die Nichtigkeit der Trauer, die sowohl Trauernden als auch Toten Schaden zufüge. Hieran schloss sich die eindringliche Aufforderung zur Reflexion an, ob der Trauernde anstatt den Toten nicht doch vielmehr bloß das eigene Los beklage. Der zweite Abschnitt behandelte das Los des Verstorbenen und lieferte das Argument, der (auch frühe) Tod sei per se kein Übel, verbunden mit einer Abwertung der von Hinfälligkeit geprägten irdischen Dinge. Vermutlich schloss der Text mit eschatologischen Aussagen zum glücklichen Dasein *post mortem*.

Im 1. Jh. n. Chr. verfasste Seneca neben mehreren Trostbriefen – *Ep.* 63 (zum Tod von Lucilius' Freund Flaccus),⁴⁹ *Ep.* 93 (zum Tod des Philosophen Metronax) sowie *Ep.* 99 (zum Tod von Marullus' Sohn) – zwei *consolationes mortis*, die reiches Material zum Umgang mit Trauer um Verstorbene bieten.⁵⁰ Zum einen die Schrift *Ad Marciam de consolatione* (*Dial.* VI, um 40 entstanden),⁵¹ die sich an die Tochter des 25 n. Chr. von Tiberius' Prätorianerpräfekten Seianus zum Selbstmord gezwungenen Historikers A. Cremutius Cordus anlässlich des frühen Todes ihres Sohns Metilius richtet. Marcia, die Trostempfängerin der Schrift, trauert schon viele Jahre um ihren früh verstorbenen Sohn und wird nun von Seneca zu innerer Ordnung und Seelenstärke aufgerufen.

⁴⁹ ZIMMERMANN 2008, 201f. Reflexionen über philosophische Psychotherapie finden sich auch in *Ep.* 64: 193–195.

⁵⁰ S. die Übersichten bei JOHANN 1968, 140–155; ferner J. WOGANDL, *Untersuchungen zu den Trostschriften Senecas* (Diss. Wien 1940); C. E. MANNING, „The Consolatory Tradition and Seneca's Attitude to the Emotions“, *Greece & Rome* 21 (1974) 71–81; C. WIENER, „Die therapeutische Konzeption von Senecas *Consolationes*“, in: U. SCHLEGELMILCH / T. THANNER (Hg.), *Die Dichter und die Sterne. Beiträge zur lateinischen und griechischen Literatur für Ludwig Braun* (Würzburg 2008) 67–99; M. WILSON, „Seneca the Consoler? A New Reading of his Consolatory Writings“, in: BALTUSSEN 2013, 93–121. Unbehandelt bleiben hier die Verbannung betreffenden philosophischen Trostschriften – die darauf abzielten, dass ein veränderter Ortswechsel sowie die damit verbundenen Veränderungen wie Armut oder Rufschädigung keine eigentlichen Übel seien – wie Senecas „Trostschrift an seine Mutter Helvia“ (verfasst 42 n. Chr.: Trost an die eigene Mutter über Senecas Exil auf Korsika), die 9. *Diatriben* des Musonius Rufus oder Plutarchs *Vom Exil* (*De ex.* 599A–607F). Hierzu J.-M. CLAASSEN, *Displaced Persons. The Literature of Exile from Cicero to Boethius* (London 1999); für die griechische Seite vgl. H.-G. NESSELRATH, „Later Greek Voices on the Predicament of Exile: from Teles to Plutarch and Favorinus“, in: J. F. GAERTNER (Hg.), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond* (Leiden 2007) 87–108.

⁵¹ Weiterhin aufschlussreich ist der Kommentar von C. E. MANNING, *On Seneca's Ad Marciam* (Leiden 1981).

Nachdem Seneca Marcias Geistesgröße (*Dial.* VI 1,5: *magnitudo animi*) gelobt hat, kommt es wie bereits für Krantor rekonstruiert zur Zweiteilung des Hauptteils, wobei der erste Abschnitt um die Situation der Trauernden (VI 2–19,3: *maerentis condicio*), der zweite um diejenige des Verstorbenen (VI 19,4–26: *mortui condicio*) kreist.⁵² Der erste Abschnitt beginnt mit einem Kontrastvergleich zweier Paradigmen, die ein apotrepisches Beispiel (Octavias Trauer um Marcellus) sowie ein nachahmenswertes Beispiel (Livias Trauer um Drusus) im Umgang mit Trauer darstellen. Gerade Livia sei durch die Behandlung von Augustus' Hof-Philosophen, dem Stoiker Areios Didymos, stark geprägt worden (VI 4,2–5,6). In stoischer Manier wird in der Folge der Schmerz als unnatürlich gebrandmarkt und der Tod als notwendig dargestellt. Gründe für die Trauer werden in einer Haltung von Unersättlichkeit, Ungerechtigkeit und Undankbarkeit – anstelle geschuldeter Dankbarkeit gegenüber dem früher empfangenen Guten – sowie Egoismus gesehen. Der zweite Abschnitt gilt der Aufwertung des Todes als „Auflösung und Ende aller Schmerzen“ (VI 19,5: *dolorum omnium exolutio [...] et finis*), was gar zu einem Lob des Todes gerät (VI 20,1: *laudatio mortis*). Dies gilt selbst für einen frühzeitigen Tod (*mors immatura*). Zum Abschluss lässt Seneca Marcias Vater Cremutius Cordus im Sinne einer Prosopopöie erscheinen und schließt so mit einer eindrucksvollen eschatologischen Trostrede aus dem Mund des Verstorbenen. Insgesamt macht sich Seneca gezielt verschiedene konsolatorische Argumente nutzbar, um Marcias Seelenzustand nachhaltig zum Besseren zu verändern: So kommen neben Verweisen auf populärere Vorstellungen vom Fortleben eines Menschen durch seine Taten (wie am Beispiel von Marcias Vater, dem Schriftsteller Cremutius Cordus, erläutert wird: VI 1,3–4) oder mittels seiner Nachkommen und Angehörigen (VI 5,6; VI 16,6) auch skeptisch-rationalistische Zurückweisungen mythopoetischer Jenseitsvorstellungen (VI 19,4) zur Sprache; anhand der Kombination von Argumenten unterschiedlicher philosophischer Provenienz und der Verwendung epikureischen (u.a. VI 19,4–6: Bekämpfung des Unterwelt-Glaubens), platonischen (u.a. VI 23,2: Körper als Gefängnis der Seele) und besonders stoischen (VI 21,4; VI 26,6–7: Ekpyrosis) Gedankenguts weist die Schrift einen stark eklektischen

⁵² Dies die Gliederung nach JOHANN 1968, 147.

Zug auf,⁵³ mit dem der Tröster Seneca seine trauernde Adressatin weniger orthodox als möglichst effektiv – mittels Unterweisung und Beispielen – zu einem Perspektivenwechsel führen möchte.⁵⁴

Auch Senecas Trostschrift „An Polybius“ (*Dial. XI*: verfasst wohl 43/44 n. Chr.) schöpft aus einem reichen Fundus konsolatorischer Argumente. Darin wendet sich der in dieser Zeit nach Korsika verbannte Seneca an den um seinen jüngeren Bruder trauernden Adressaten Polybius, einen hochstehenden Freigelassenen des Kaisers Claudius, der diesen mit wichtigen Verwaltungsaufgaben betraut hatte. Die Schrift weist neben der eigentlichen Tröstung des Polybius, in der sich erneut philosophisches Gedankengut verschiedener Provenienz findet, zwei weitere Grundtendenzen auf: einerseits die Bitte um Begnadigung (u.a. *Dial. XI* 2,1; 18,9), andererseits ein Herrscherlob auf Claudius (u.a. *XI* 14,1), wobei dessen Milde (*clementia*) stark betont wird.⁵⁵ Die Schrift, deren Anfang verloren ist, gliedert sich in 18 Kapitel: Nach dem unterweisenden Teil (*XI* 1–11) mit einer Aufgliederung in je einen Abschnitt zur Situation von Trauerndem und Verstorbenem bildet *Dial. XI* 12 einen Übergang, indem Polybius' Perspektive weg vom toten Bruder und hin auf die noch lebenden Angehörigen sowie den gütigen Herrscher Claudius gelenkt wird (*XI* 12,3 *in hoc uno tibi satis praesidii, solacii est*). Mit *XI* 13 folgt ein enthusiastisches Kaiserlob, an das sich mit *XI* 14–17 eine *exempla*-Reihe anschließt und wonach in *XI* 18 die Mahnung an Polybius den Abschluss bildet. Der von Seneca eindringlich formu-

⁵³ Hier ist zu bedenken, dass die bisweilen auftretende philosophische Inkohärenz im Kontext der konsolatorischen Intention der Schrift zu sehen ist. So lässt auch der pseudoplatonische *Axiochos* (364a–372a) Sokrates in Anlehnung an Platons Dialoge ein Gespräch mit Kleinias führen, worin Sokrates diesen nach Art einer *consolatio* über den bevorstehenden Tod zu trösten versucht. Hier kommt es zur Vermischung platonischen (die unsterbliche Seele wird den irdischen Körper im Streben nach himmlischer Freude verlassen) und epikureischen Gedankenguts (markant ist der Hinweis auf Wahrnehmungs- und Gefühllosigkeit nach dem Tod). Doch scheinen beide Optionen bereits in die Rede des platonischen Sokrates in *Ap.* 40c5–9 integriert, wo dieser den Tod als einen von zwei möglichen Zuständen sieht (δυσὸν γὰρ θάτερόν ἐστιν τὸ τεθνάναι), entweder als die Absenz jeglicher Wahrnehmung (οἷον μὴδὲν εἶναι μὴδὲ αἴσθησιν μὴδεμίαν μὴδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα) oder aber als eine Art Umschwung und Übersiedlung der Seele an einen anderen Ort (μεταβολή τις τυγχάνει οὐσα καὶ μετοίκησις τῆ ψυχῆ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον).

⁵⁴ Für hilfreiche Hinweise zu Senecas „An Marcia“ danke ich (M. H.) an dieser Stelle Leo Bauer (Graz).

⁵⁵ Fast fordernd heißt es in *XI* 13,4 *O felicem clementiam tuam, Caesar, quae efficit ut quietiorem sub te agant vitam exules quam nuper sub Gaio (sc. Caligula) egere principes*. Vgl. zum Herrscherlob in der Trostschrift auch KURTH 1994, 15 sowie *passim* (z.B. S. 23 „Die Bittabsicht und das Lob sind dabei geschickt eingearbeitet.“).

lierte konsolatorische Topos, Tod und generell Mortalität gehöre unweigerlich zur *conditio humana*,⁵⁶ sollte weit über die Antike hinaus auch noch für die christliche Konsolationsliteratur große Relevanz entfalten.⁵⁷

Demgegenüber erscheint die kompilatorisch angehauchte griechische *Consolatio ad Apollonium* (laut Rudolf Kassel „ein Stapelplatz der konsolatorischen Materialien“),⁵⁸ die im Korpus Plutarchs überliefert (*mor.* 101E–122A),⁵⁹ in ihrer Authentizität jedoch u.a. aus stilistischen Gründen umstritten ist (auch taucht die Schrift nicht im sogenannten Lampriaskatalog der Plutarch-Werke auf),⁶⁰ in stoischerem Gewande, dies jedoch keinesfalls exklusiv, wenn man die Ablehnung der Gefühllosigkeit (Apathie) zugunsten einer selbstbeherrschten Haltung gegenüber den Affekten (Metriopathie) in Kap. 3 der Schrift bedenkt.⁶¹ In 37 Kapiteln will der Sprecher dem Adressaten Apollonios, der nach dem frühen Tod des Sohnes in Trauer ist, gleichzeitig jedoch nicht in individuellen Zügen erkennbar wird, Beistand leisten, ohne dass der Tröster dabei die Affekte des Getrösteten teilt. Auch hier bildete die Behandlung der Situation des Trauernden (Kap. 3–9) den Auftakt.⁶² Es folgte diejenige der Situation des Toten (Kap. 10–13; 15),⁶³ schließlich

⁵⁶ Vgl. XI 1,4 (*maximum ergo solacium est cogitare id sibi accidisse quod omnes ante se passi sunt omnesque passuri*).

⁵⁷ Hierzu M. FUSSEL, „*Conditio nascendi – conditio moriendi*. Zu einem antiken Trost-Gedanken und seiner Nachwirkung bei den lateinischen Vätern“, *Grazer Beiträge* 16 (1989) 243–269.

⁵⁸ So KASSEL 1958, 48. Dazu bekennt sich der Autor auch selbst im Schlusswort (121E2–4): Ταῦτά σοι συναγαγών, Απολλώνιε φίλτατε, καὶ συνθεῖς μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας ἀπειργασάμην τὸν παραμυθητικὸν σοι λόγον κτλ.

⁵⁹ Hierzu s. JOHANN 1968, 136–140 sowie den ausführlichen Kommentar bei KASSEL 1958, 49–98. Eine rezentere Lesart von *Cons. ad Apoll.* im Sinne eines platonisch angehauchten Protrepitikos bietet G. BOYS-STONES, „*The Consolatio ad Apollonium: Therapy for the dead*“, in: BALTUSSEN 2013, 123–137.

⁶⁰ Vgl. J. HANI (Hg.), *Plutarque: Consolation à Apollonios* (Paris 1972) 39–42, der indes für Authentizität plädiert.

⁶¹ Diskutiert bei KASSEL 1958, 56–59.

⁶² Die Topik in diesem Abschnitt umfasst Verweise auf die Instabilität des Schicksals, die *communis hominum condicio*, den *non tibi soli*-Gedanken, die *praemeditatio futurorum malorum* als stoisches Hilfsmittel sowie die Sinnlosigkeit des Trauerns unter Anführung historischer wie mythischer *exempla*.

⁶³ In dieser Sektion finden sich typisch stoische Gedanken wie derjenige zum Tod als einem natürlichen und notwendigen „Teilphänomen im Ganzen des Weltprozesses, dessen Gesetz der ewige Wechsel und Kreislauf ist“ (KASSEL 1958, 73 *ad* Kap. 10, der jedoch auch Einflüsse des epikureischen Atomismus zu bedenken gibt), ferner Ausführungen zum Privileg des Todes gegenüber dem Leben sowie – in Erweiterung der sokratischen Alternative Pl. *Ap.* 40c – die Überlegung, der Tod sei entweder eine Art Schlaf, eine lange Reise oder komme wiederum völliger Vernichtung gleich, sei in jedem Falle aber kein Übel (Kap. 12–15).

Ausführungen zum unzeitigen Tod (*mors immatura*, Kap. 14; 16–36).⁶⁴ Die Darstellung (Ps.-?)Plutarchs wird nicht nur von langen Beispielreihen – so bietet Kap. 33 positive historische Beispiele von Vätern, die den frühen Tod ihrer Kinder gut ertrugen (vgl. Seneca in „An Marcia“ [*Dial.* VI 12,3–15,3]) –, sondern auch von zahlreichen Sentenzen und teils ausladenden Zitaten aus Dichtern, ferner aus Platon und Aristoteles, durchbrochen. Zum Abschluss drückt der Autor die Hoffnung aus, Apollonios zur Befreiung von seiner momentanen Sorge und zu einer Unterbrechung der allerschlimmsten aller Arten von Trauer bewegt zu haben.⁶⁵ Der Adressat solle sich von Vernunft (λόγος, 121E12) bei der Überwindung von psychosomatisch wirkendem Kummer und Niedergeschlagenheit leiten lassen.⁶⁶ Schließlich solle er zu einem gelasseneren Lebensstil zurückkehren,⁶⁷ der auch eine Reintegration des Trauernden in die Gemeinschaft beinhalte (122A5–6).

Dasselbe Ziel verfolgt Plutarchs Trostschrift an seine Frau (*Consolatio ad uxorem*, *mor.* 608A–612B). Darin richtet sich Plutarch in persönlichem Tonfall an seine Gattin Timoxena, um sie über den Tod der erst zweijährigen gemeinsamen Tochter gleichen Namens hinwegzuträsten.⁶⁸ Bei der Auswahl und Anpassung der entsprechenden Trostargumente kommt es hier – etwa in Kontrast zur (ps.-?)plutarchischen *Consolatio ad Apollonium* – zu keinem philosophischen oder rhetorischen Eklektizismus. Vielmehr ordnet der Tröstende alles dem Lob des selbstbeherrschten Charakters (σωφροσύνη) der Trauernden (Kap. 5, 609C–D) sowie dem Rat zu einer mäßigen, vernunftgeleiteten Haltung (Metriopathie) gegenüber dem Verlust unter (Kap. 4, 609A–B).⁶⁹ Auch

⁶⁴ Hier kommt die übliche Topik zur Sprache: ein früher Tod hat manches Leid erspart (Kap. 16); es kommt auf den sittlichen Gehalt des Lebens an, nicht die Vielzahl der Jahre (17); man muss sich – so der zutiefst stoische Gedanke – göttlicher Vorsehung und Notwendigkeit fügen (18); Trauer um den Verlust ist egoistisch, Trauern um den Toten unbegründet (19). Appell zu Affektfreiheit (20) und zur *praemeditatio malorum* (21), da übermäßige Trauer sich nicht schicke (22). Etc. Beachtenswert ist die aggressive Scheltrede auf die Torheit der Trauernden (30).

⁶⁵ Vgl. 121E5–7 (τὴν τῆς παρούσης λύπης ἀπαλλαγὴν καὶ τοῦ πάντων ἀναροτάτου πένθους παύλαν).

⁶⁶ Vgl. 121F1–3 (μεταβαλὼν ἐκ τῆς ἀνωφελοῦς περὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν κακώσεως καὶ καταφθορᾶς).

⁶⁷ Vgl. 122A3–4 (εἰς γαληνότερον μετελθὼν βίου σχῆμα).

⁶⁸ Hierzu SCHORN 2009; H. BALTUSSEN, „Personal Grief and Public Mourning in Plutarch’s *Consolation to His Wife*“, *AJPh* 130/1 (2009) 67–98.

⁶⁹ So SCHORN 2009, 358. Neben dieser Trostschrift Plutarchs (cat. Lampr. 112) weiß man von zwei weiteren, nur dem Titel nach bekannten Konsolationsschriften an Frauen aus seiner Feder, der *Trostschrift an Asklepiä* (cat. Lampr. 111) sowie der *Trostschrift an Festia* (cat. Lampr. 157). Zur männlichen Disziplinierung weiblicher Trauerformen, wie er in in der *Consolatio ad uxorem* etwa in Kap. 7 (610B–C) zum Ausdruck kommt, vgl. den Beitrag von Erich Lehner, Klaus Wegleitner, Birgit Heller und Andreas Heller in diesem

der übliche Aufbau von Trostschriften wird mit Blick auf die persönliche Beziehung zur Gattin und möglicherweise auch aufgrund des Kleinkindalters der Tochter abgewandelt. Denn Plutarch thematisiert weniger die Situation des verstorbenen Kindes – sein liebenswerter Charakter wird in Erinnerung bleiben (Kap. 8, 610D–F); der frühe Tod hat seine von irdischen Übeln noch reine Seele nicht verunreinigt und bedeutet den Wechsel in einen besseren postmortalen Zustand (Kap. 10, 611D–F) – als vielmehr die Trauerarbeit der Mutter: Sie solle sich nicht vom aktuellen Unglück beirren lassen und gute wie schlechte Erfahrungen gegeneinander abwägen, woraus Timoxena, die Mutter und Gattin, erkennen werde, dass sich beide in einem Gleichgewicht befänden und die Getröstete viele Güter des Lebens weiterhin genießen dürfe (Kap. 8f., 610D–611C). Plutarch präsentiert in dieser Schrift nicht nur einen ausgewogenen ethischen Leitfaden des Tröstens, er zeigt auch am positiven Beispiel seiner Frau, der er mit dieser Schrift ein Denkmal gesetzt hat, dass philosophische Bildung ein unersetzliches Fundament für den Umgang mit, sowie die Überwindung von, Trauer über schmerzhaftes Verluste bildet.

3. Systematisierung der Trost-Topik in rhetorischen Handbüchern der Kaiserzeit

Der rechte Umgang mit Trauer sowie der passende Trost angesichts des Todes, in dem sich auf ideale Weise die Bereitschaft zur Empathie mit Appellen an die Vernunft der Trauernden mischen, spielt auch für die Rhetorik der Grab- oder Trauerrede im Kontext antiker Totenbestattung eine Rolle. In rhetorischen Handbüchern der Hohen Kaiserzeit wird der Konsolatorik ein fester Platz im Rahmen theoretischer Produktions-Anweisungen sowie innerhalb der Gliederungsstruktur von Grab- bzw. Leichenreden zugewiesen.⁷⁰ Unter den Namen des Dionysios von Halikarnass sowie des Menander Rhetor sind Schriften zur epideiktischen Rhetorik überliefert,⁷¹ die das hierunter kategorisierte Genos der öffentlichen Grabrede als einen wichtigen Teil der

Band. Zugleich gibt Plutarch im Trost an seine Frau auch dem eigenen Trauerschmerz Raum (Kap. 2; 608C [καίτοι οὐδ' αὐτὸς ἀπὸ θροῦς οὐδ' ἀπὸ πέτρης ἐγενόμενῃ] sowie Kap. 9, 611B [ἀνιώμεθα]).

⁷⁰ Zum eher praxisorientierten Genus der römischen Leichenrede vgl. KIERDORF 1980. Für einen Band neueren Datums, der den griechischen Epitaphien in Theorie und Praxis nachspürt, s. BINDER et al. 2007.

⁷¹ Zu der Dionysios zugewiesenen Anleitung zum Verfassen von Epitaphien s. KASSEL 1958, 40, BINDER et al. 2007, 29–40. Zu derjenigen des Menander Rhetor s. SOFFEL 1974.

Grundausbildung im rhetorischen Curriculum der kaiserzeitlichen Bildungskultur erahnen lassen.⁷²

Der anonyme Rhetoriker der inzwischen für pseudodionysisch erachteten τέχνη, die in das 2. oder 3. Jh. n. Chr. datiert wird,⁷³ untersucht im sechsten Kapitel seiner Abhandlung (μέθοδος ἐπιταφίων) das Thema der Totenrede (ἐπιτάφιος λόγος). Die Unterweisungen zum Verfassen einer Grabrede umfassen das Lob auf den Verstorbenen, ferner den protreptischen Appell an die Versammelten, diesem nachzueifern, sowie – im vorliegenden Kontext relevant – Trostspendungen an die Hinterbliebenen (Kap. 6,4–5). Statt ausgiebig um den Toten zu klagen, was kaum förderlich für die Trost-Strategie wäre (zentral ist „das Lob der Dahingegangenen“, τῶν κατοικοιμένων ἐπαινος),⁷⁴ soll der Redner konsolatorische Thematik einflechten und dabei je nach Eigenart des Verstorbenen sowie Art und Zeitpunkt seines Todes individuell Trost spenden. Dabei kann sich die pseudodionysische Paramythetik, die im Kontext einer Grabrede zum Einsatz kommen soll, auf prominente Vorbilder wie die Epitaphien des Demosthenes (or. 60), Hypereides (or. 6) und Lysias (or. 2) berufen.⁷⁵

Menander Rhetor (3. Jh. n. Chr.) behandelt in einem Traktat, der um das Verfassen epideiktischer Reden zu verschiedenen Anlässen kreist (περὶ ἐπιδεικτικῶν, p. 368–446 Spengel [vol. III der *Rhetores Graeci*]), auch drei Typen von Grabreden: die reine Klagerede (μονωδία, p. 434,10–437,4), die Trostrede (παραμυθητικός, p. 413,5–414,30) sowie die Grabrede (ἐπιτάφιος, p. 418,5–422,4); die Konsolatorik ist für die beiden letzteren Typen relevant. Die Trostrede (παραμυθητικός λόγος), die mitsamt der Trost-Topik behandelt wird, besteht wiederum aus zwei Teilen. Zuerst soll der Sprecher einen threnetisch-monodischen Klageteil einfließen lassen, worin der Schmerz über den Verlust, vermischt mit pathetischem Lob, emotional zum Ausdruck gebracht werden soll (p. 413,5–21). Der anschließende paramythetische Teil dient der Überwindung des Schmerzes und gehört in einen zweiten Redeabschnitt (p. 413,23–414,27). Hier kommt die Trost-Topik zu

Ferner KASSEL 1958, 41–43; BINDER et al. 2007, 13–28. Eine Gesamtübersetzung bietet neuerdings K. BRODERSEN, *Menandros Rhetor. Abhandlungen zur Rhetorik* (Stuttgart 2019).

⁷² Für eine Herleitung der *consolatio* aus der Rhetorik s. KASSEL 1958, 40–48.

⁷³ Für eine Datierung der τέχνη in das 2. Jh. (frühestens) s. KIERDORF 1980, 54–56 (der damit Radermacher folgt); dagegen argumentierte bereits SOFFEL 1974, 56–60 für das 3. Jh. als Entstehungszeitraum.

⁷⁴ So heißt es in Kap. 6,4: οὐ γὰρ θρηγεῖν οὐδὲ ἀπολοφύρεσθαι τοὺς ἀποθανόντας· οὐ γὰρ ἂν παραμυθοίμεθα τοὺς ὑπολειπομένους, ἀλλὰ μείζον τὸ πένθος παρασκευάζοιμεν κτλ.

⁷⁵ Im Thukydeideischen Epitaphios des Perikles (*Th.* II 44) bleibt dieser Aspekt untergeordnet (KASSEL 1958, 40).

Wort, welche die Situation der verstorbenen Person (*mortui condicio*) betrifft: der Tod als wünschenswerte Befreiung von irdischem Übel und Jammer, als göttliche Bestimmung, als Teil der menschlichen Existenz, der ‚nicht nur dir allein‘ begegnet ist, sondern gemäß dem Argument *a fortiori* selbst Helden und Halbgötter getroffen hat, als Rückkehr der Seele zu ihrem göttlichen Ursprung. Dies lässt sich durch Legenden wie die der jung verstorbenen Brüder Kleobis und Biton (Hdt. I 31) oder Dichterzitate untermauern (p. 413,24–414,2). Auch der zweite Typus, die Grabrede (*ἐπιτάφιος*), soll neben Lob deutliche Klage worte aufweisen; wie beim ersten Typus bildet der Trost der Lebenden das Ziel der Rede (p. 421,15–32). Indem er Threnetik und Konsolatorik miteinander kombiniert,⁷⁶ gesteht Menander Rhetor den Affekten Trauer und Schmerz einen legitimen Platz im Ausdrucksspektrum des Trauerredners zu.⁷⁷

Diese technisch-rhetorische Behandlung der Konsolatorik kann bezüglich der erfolgten Systematisierungsleistung als Höhepunkt des Nachdenkens über die effektiven Formen des Trostspendens angesichts schmerzhafter Todesfälle verstanden werden. Ethisch-philosophischen Bestrebungen, die einerseits um den argumentativen Erweis bemüht waren, dass der Tod kein Übel sei und dass etwa ein früher Tod den Verstorbenen vor späteren Übeln im Leben verschont habe, andererseits mythische Todesvorstellungen mit Vernunftbegründungen zu dekonstruieren suchten, ist so mit der rhetorischen Trostbehandlung gemeinsam, dass beide protreptischen Zugangsweisen prinzipiell optimistisch von der Mutabilität der jeweiligen Adressaten-Psyché ausgehen: Durch die psychagogische Macht der logisch-argumentativ oder pathetisch-persuasiv vorgehenden Rede, die eklektisch und dabei in der Regel adressatenorientiert aus einem reichen Fundus konsolatorischer Gedanken schöpft, kann der Seelenzustand der Trauernden verbessert und letztere somit effektiv zu einer Umperspektivierung und Neudeutung der jeweiligen Situation geleitet werden.

⁷⁶ Vgl. JOHANN 1968, 36–40; kritisch KASSEL 1958, 43, der die Inkonsistenzen bei dieser Vermischung betont.

⁷⁷ Menanders Anweisungen, besonders zur *μνηστική*, die gerade bei jung Verstorbenen die größte Wirkung entfalte (p. 436, 21–24), finden sich schon in zwei Trauerreden des Aelius Aristides (2. Jh. n. Chr.) vorgezeichnet, nämlich in or. 31 (*Trauerrede auf Eteoneus*), der Rede auf den verstorbenen Schüler Eteoneus von Kyzikos, sowie in or. 32 (*Grabrede für Alexander*), der Rede auf seinen Lehrer Alexander von Kotyaeion (SOFFEL 1974, 26–32). Zeitlich auf Menander Rhetor folgt die Klagerede des Himerios (3. Jh.) auf seinen Sohn Rufinus (or. 8): vgl. SOFFEL 1974, 33–36.

Trauer ohne Empfindung?

Zum vermeintlichen und wirklichen Fehlen von Emotionen in Lukians *De luctu*

Alexander Free

Trauer kann sich in Verbindung mit dem Tod eines Angehörigen oder einer vertrauten Person besonders eindringlich manifestieren. Jenseits der inneren seelischen Last, die man in diesem Zusammenhang empfinden mag, orientieren sich die Grundsätze, wie sie nach außen gezeigt wird, maßgeblich an von der jeweiligen Gesellschaft festgelegten Normen. Ob es statthaft ist, vor aller Augen Emotionen zu zeigen und wenn ja, in welchem Ausmaß, hängt von dem gesellschaftlichen Umfeld ab, in dem man sich befindet. Auch ob es eine Zeitspanne gibt, in der getrauert wird, und wie lange eine angemessene Zurschaustellung von Kummer akzeptabel ist, orientiert sich an gesellschaftlichen Maßstäben.¹ Der Sprecher von Lukians Schrift *Περί πένθους* konstatiert in diesem Sinne, dass Schmerz (λύπη) gemeinhin der Konvention (συνήθεια) und der Gewohnheit (νόμος) anvertraut werde.² Dagegen herrsche jedoch eigentlich große Unsicherheit, wie der Tod grundsätzlich einzuschätzen sei. Ob er etwas Übles oder Bedauernswertes sei oder nicht eher etwas Erfreuliches und Besseres, darüber gebe es kein klares Wissen.³ Der Sprecher der Diatribe erscheint in der Folge solcher Aussagen wiederholt als weitgehend emotionslos. Der Tod wird ganz und gar in einem kynischen Sinne als Erlösung betrachtet. Trauer in ihrer üblicherweise praktizierten Form wird der Lächerlichkeit preisgegeben.⁴ Wie erklärt sich aber eine solche offensiv demonstrierte Kompromisslosigkeit? Verkennt der sich an philosophischen Leitli-

¹ Vgl. MUSTAKALLIO 2013, bes. 237f. 243; KONSTAN 2006, 252f.

² Luk. *Luct.* 1.

³ Ebd.

⁴ KONSTAN 2013, 139 attestiert der Diatribe ein „cold and unsatisfactory dismissal of any kind of grief.“ Seine epikureische Deutung der Schrift ist gegenüber einer Interpretation aus kynischem Blickwinkel allerdings abzulehnen. Siehe dazu Markus Hafner im ersten Essay dieses Bandes, S. 90 Anm. 49.

nien orientierende Text in buchstäblich zynischer Manier den wirklichen Schmerz, den ein Todesfall in einem Menschen auslösen kann? Vor dem Hintergrund der kynischen Tendenz der Diatribe wird ihr Grundtenor aus philosophischer Sicht verständlich.⁵ Die Perspektive lässt sich darüber hinaus jedoch noch erweitern, wenn der Text zusätzlich aus der Warte einer historischen Emotionsforschung betrachtet wird.⁶ Überlegungen zum Gefühl Trauer bilden den Ausgangspunkt der folgenden Ausführungen. In diesem Sinne wird danach gefragt, auf welche Weise Trauer in der lukianischen Diatribe vielleicht doch anerkannt wird oder ob dem Text tatsächlich eine kaltherzige Ignoranz jeglicher Form von Kummer unterstellt werden muss.

1. Die Ambivalenz zur Schau gestellter Trauer: Das Unglück eines dreijährigen Jungen aus Notion

Wie im Gesamtwerk Lukians kann die Offenlegung der Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit gesellschaftlichen Handelns auch in der Diatribe über die Trauer als eines der zentralen Leitmotive erachtet werden.⁷ Das Beispiel einer Grabinschrift aus der kleinasiatischen Polis Notion mag diesen Eindruck näher verdeutlichen. In ihr tritt die von dem Sprecher der Diatribe zu Bewusstsein gebrachte Ambivalenz einer nach außen hin sichtbaren Zurschaustellung von Trauer zwischen persönlichem Leid der Betroffenen und der Fragwürdigkeit der von ihnen gewählten Kanalisierung ihres Schmerzes deutlich hervor. Zunächst zum Inhalt des Textes. In der ersten Person berichtet ein dreijähriger Junge von seinem tragischen Schicksal:⁸

⁵ POROD 2015, 329 unterstreicht den kynischen Ton der Schrift und sieht vor diesem Hintergrund tatsächliche Emotionen ausgeklammert.

⁶ Zum missverständlichen Begriff der Emotionsgeschichte und der Frage, ob und inwiefern Emotionen überhaupt eine Geschichte haben können, siehe CHANIOTIS 2012, 15–19.

⁷ Vgl. dazu Luk. *Pisc.* 20 mit FREE 2015, 171 Anm. 319 sowie ferner M. D. MACLEOD, „Lucian’s Activities as a ΜΙΣΑΛΛΑΖΩΝ“, *Philologus* 123 (1979) 326–328 und S. ZWEIMÜLLER, *Lukian «Rhetorum praeceptor», Einleitung, Text und Kommentar* (Göttingen 2008) 67.

⁸ SGO I 03/05/04 (Notion 1.–3. Jh. n. Chr.): ἠνίκα δ’ ἠέλιος μὲν ἔδυ πρὸς δώματα [νυκτός,] ἰ δειπνήσας, ἤλθον μετὰ τοῦ μήτρω λο[έασ]σθαι, κεῦθὺς με Μοῖραι προκαθίστανον εἰς φ[ρέ]λας αὐτοῦ· ἔγδυνον γὰρ ἐγώ[ι] και ἀπήγέ με ἰ Μοῖρα κακίστη. χῶς εἶδεν δαίμων με ἰ κάτω, παρέδωκε Χ[ά]ρωνει αὐτὰρ ὁ ἰ μήτρωσ μου ψόφον ἦκουσεν φρεατισμοῦ, κεῦθὺς μ’ ἐζήτει γ’ ἄρ’ ἐγὼ δὲ οὐκ ἐλλπίδαν εἶχον ζωῆς τῆς κατ’ ἐμαυτὸν ἐν ἀνθρώποισι μιγήναι. ἔτρεχεν ἠ νάννη και σχεῖζει ἰ τὸν γε χιτῶνα· ἔτρεχε κῆ μήτηρ και ἴσταίτο ἠγε τυπητόν. κεῦθὺς Ἀλεξάνδρω πρὸς ἰ γούνατα πρόσπεσε νάννη, κούκέτ’ ἐμελλεν ἰδῶν, ἐνπήδα δ’ εἰς φρέαρ εὐθύς. ἰ ὡς εὐρέν με κάτω βεβυθισμένον ἐξήνευ[ικ]εν ἐ<ν> κοφίνω· κεῦθὺς δῆ νάννη με διαβροίχον

„Als die Sonne sich den Kammern der Nacht zuneigte, kam ich nach dem Mahl mit meinem Onkel mütterlicherseits zusammen, um zu baden; und gleich veranlassten mich die Schicksalsgöttinnen, auf der Kante des Brunnens zu sitzen; ich entkleidete mich und das schlimmste Los trug mich hinfort. Und sobald mich die göttliche Kraft dort unten sah, übergab sie mich dem Charon. Mein Onkel aber hörte das Geräusch, als ich in den Brunnen fiel, und sofort suchte er nach mir. Ich aber hatte keine Hoffnung mehr darauf, mich jemals unter die Menschen zu mischen. Herbei lief meine Amme und zerriss ihr Gewand. Herbei lief auch meine Mutter und sie stand dort und schlug sich an die Brust. Und sogleich fiel meine Amme meinem Onkel Alexandros vor die Füße. Und er wollte es nicht mehr sehen und sprang geradewegs in den Brunnen. Sobald er mich unten versunken vorfand, holte er mich in einem Korb heraus. Und sofort ergriff mich Durchnässten eiligst meine Amme, um zu schauen, ob ich noch einen Funken Leben hätte. Oh mich unglücklichen, der ich die Palaistra nicht mehr gesehen habe, hat ein böses Schicksal bedeckt schon mit drei Jahren.“

Die Inschrift bietet das eindrückliche Beispiel eines individuellen Familiendramas. In lebhaft geschilderter Sprache vermittelt der Text die Notsituation eines Unfalls mit Todesfolge und die damit verbundene Panik und Sorge der Angehörigen. Zunächst erfolgt ein friedlicher Szenenaufbau, in dem ein Kleinkind in der Dämmerung nach dem Essen zum abendlichen Bad vorbereitet werden soll. Infolge des dann eintretenden Unfalls bricht Hektik aus, die durch die Wortwahl geradezu spürbar wird. Man gewinnt Eindrücke von Geräuschen klatschenden Wassers (ψόφον ἀκούειν) und zerreißen der Kleidung (σχείζειν τὸν χιτῶνα). Die Schläge an die Brust der Mutter (τυπητός) und die Ergriffung des nassen Kinderleichnams durch die Tante (ἀρπάζειν) vermitteln Eindrücke echter Haptik. Zudem wird wiederholt von Worten Gebrauch gemacht, die die Hast und Dringlichkeit in der Situation unterstreichen. Viermal handeln die Angehörigen sofort (εὐθύς). Zweimal rennen sie herbei (τρέχειν) oder befinden sich in Eile (θάσσον). Mittels der Schilderung des Geschehens aus der Sicht des Kindes wird die Szenerie zudem verlebendigt. Es ist nicht einfach nur ein sprachliches Bild, auf das der Leser von außen schaut. Vielmehr lässt die Inschrift ihn den Tod des Jungen förmlich miterleben und vermag es dadurch den fremden Betrachter besonders zu berühren.⁹

Die elaborierte Rhetorik der Grabinschrift aus Notion veranschaulicht das Leiden und den Schmerz, die mit einem Todesfall einhergehen können, in drastischer Prägnanz. Das eigene Kind zu überleben, gehörte bereits in der Antike zu den schlimmsten Vorfällen, die Eltern

ἦρπασε θάσσον, σκεπτομένη ζωῆς ἢ τιν' ἔχω μερίδα ὧ δ' ἐμέ τὸν | [δύσ]τηνον τὸν οὐκ ἐφιδόντα παλαίσ[τρα]ν, ἀλλ' ἦδη τριετῆ Μοῖρα | [κάλλ]υψε κακή.

⁹ Diese Analyse auch bei CHANIOTIS 2012a, 107f. der anhand der Inschrift das rhetorische Prinzip der ἐνάργεια vorführt.

ereilen konnten.¹⁰ Vor dem Hintergrund der in dem Grabepigramm sprachlich vermittelten Aufgelöstheit und Verzweiflung der engsten Familie des verstorbenen Kleinkindes muten die von der Philosophie und Konsolationsliteratur verbreiteten Hinweise auf die Erlösung des Toten von Hunger, Krankheit oder anderem weltlichen Mangel wie auch die oft geäußerte Erkenntnis, dass der Tod eben Teil des Lebens sei, geradezu als höhnisch geäußerte Leichtfertigkeit an.¹¹ Wirkliches Leid, so ein möglicher Schluss, der sich in Anbetracht des in Notion geschehenen Unglücks ergibt, lässt sich in der Auseinandersetzung philosophischer Abhandlungen oder der Trostliteratur mit dem Tod kaum erfassen.¹²

Andererseits steht die Form des Epigramms als bildhafte Beschreibung des bedauernswerten Unfalls in Kontrast zu ihrem Inhalt und unterstreicht gerade dadurch besonders den Standpunkt der Diatribe Lukians. So bedient die Inschrift die gängige Trauertopik, die den Fährmann Charon ebenso wenig ausspart wie die sich an die Brust schlagenden und ihre Kleidung zerreißenen Frauen. Im Angesicht der geschilderten Dramatik erscheinen Gesten, die bereits seit Homer als gängiger Ausdruck weiblicher Trauer erachtet wurden, weniger als tatsächlich in dem Moment des Unglücks vollzogene Reaktionen denn als rhetorische Gemeinplätze, die das zu erwartende Bild einer klagenden Frau bedienen sollen.¹³ Im Bewusstsein der elaborierten sprachlichen Ausgestaltung des Textes relativiert sich für einen durch die lukianische Diatribe sensibilisierten Leser eben jene Wirkung, die die Inschrift überhaupt erst evozieren sollte. Schon ihre gelungene Stilistik lässt Fragen über die Angemessenheit des gewählten Gedenkens an

¹⁰ Siehe CHAPA 1998, 115 mit dem dort besprochenen Kondolenzbrief SB XVIII 13946 (Hermupolis? 3./4. Jh. n. Chr.).

¹¹ Vgl. besonders eindrücklich die Bemerkung des Xenophon zum Tod seines Sohnes Gryllos in der Schlacht von Mantinea zitiert bei D. L. II 55: „Ich wusste, dass ich einen Sterblichen gezeugt habe.“ (ἤδειν θνητὸν γεγεννηκώς). Im Sinne von POROD 2015, 326 kann Xenophons Aussage hier als protokynisch verstanden werden. Zu weiterer Trosttopik siehe ferner Lucian. *Luct.* 16 mit den von Robert Porod im Kommentar des vorliegenden Bandes (Anm. 92) gesammelten Belegen. Jenseits der literarischen Überlieferung vgl. neben den im zweiten Essay dieses Bandes (S. 102–104) angeführten epigraphischen Beispielen etwa noch P. Wisc. II 84,41f. (unbekannt spätes 2. Jh. n. Chr.); P. Princ. II 102,14f. (unbekannt 4. Jh. n. Chr.) oder P. Oxy. LIX 4004,6f. (Neson Kome 5. Jh. n. Chr.).

¹² So z.B. die prägnante Äußerung Senecas in seiner Trostrede an Polybios, *Dial.* XI 18,5: „Diese scheinen mir niemals in einen Vorfall dieser Art geraten zu sein, sonst hätte ihnen ausgetrieben das Schicksal ihre arrogante Weisheit [...]“ (*hi non videntur mihi unquam in eiusmodi casum incidisse, alioquin excussisset illis fortuna superbam sapientiam*).

¹³ Gerade die mit dem Namen Charon implizierte Vorstellung von der Unterwelt wird in Luk. *Luct.* 2–8 sowie mit besonderer Hervorhebung des Fährmanns in 3 und 10 behandelt. Die Klageweiber begegnen ebd. 12. Zu diesen siehe auch Robert Porods Kommentare im vorliegenden Band (Anm. 57, 58, 60 und 63) mit zahlreichen Belegen.

den Jungen aufkommen. So erscheint es diskutabel, ob die effektive Generierung von Aufmerksamkeit mittels sprachlicher Kunstgriffe wirklich der geeignetste Weg ist, um an ein Unglück solchen Ausmaßes, wie es der Text beschreibt, zu erinnern. Mehr noch stellt sich die Frage, ob eine Grabinschrift in dieser Form für ein Kleinkind überhaupt geboten ist. Kindersterblichkeit scheint in einem nicht zu verkennenden Grad Teil des antiken Lebens gewesen zu sein. Plutarch verweist in diesem Sinne darauf, dass Kleinkindern weder Trankopfer noch andere Bestattungsriten dargeboten würden. Das Gesetz verbiete es für diesen Kreis an Verstorbenen.¹⁴ Im römischen Recht der Kaiserzeit ist die Dauer von Trauerzeiten geregelt. Im Todesfall der Eltern oder Kinder über sechs Jahren galt eine Frist von einem Jahr als Norm. Für Kinder unter sechs Jahren wurde lediglich eine Zeitspanne von einem Monat eingeräumt.¹⁵ Offensichtlich rechtfertigte ihr Tod nach allgemeinem gesellschaftlichem Konsens keine allzu übersteigerte Anteilnahme. Insgesamt scheint die Anzahl der Fälle dafür einfach zu hoch gewesen zu sein.¹⁶ Die Inschrift aus Notion sperrt sich in gewisser Weise gegen solche Normen. Sie rettet eines von unzähligen toten Kleinkindern vor dem Vergessen und lädt jeden zukünftig vorübergehenden Passanten ein, ebenfalls Teil der Trauergemeinschaft zu werden.

Das durch das Grabepigramm aus Notion gegebene Angebot zu trauern richtet sich dadurch allerdings weniger an die Familie des dahingeshiedenen Jungen denn maßgeblich an fremde Passanten.¹⁷ Eben eine solche Verlagerung der Trauer nach außen wird vom Sprecher der lukianischen Diatribe jedoch als Scheinheiligkeit gebrandmarkt. Dort konstatiert er bei der Beschreibung der Bestattungsriten für einen verstorbenen Jüngling, dass der Vater seine Trauer weder um

¹⁴ Plu. *Cons. ad ux.* 612a.

¹⁵ Paul. *Sent.* I 21,13 (ed. M. B. FOSSATI VANZETTI, *Pauli Sententiae. Testo e Interpretatio* [Mailand 1995]).

¹⁶ Siehe dazu T. PARKIN, „Life Cycle“, in: M. HARLOW / R. LAURENCE (Hg.), *A Cultural History of Childhood and Family in Antiquity* (Oxford / New York 2010) [97–114] 112f. und C. LAES, *Children in the Roman Empire. Outsiders Within* (Cambridge 2011) 26f., die in ihren Berechnungen zur Demographie antiker Gesellschaften für Kinder unter dem 10. Lebensjahr eine durchschnittliche Mortalität zwischen 20–35% annehmen. Vgl. auch SCHORN 2009, 338f., der den Umgang mit hohen Sterberaten von Kindern kulturhistorisch einordnet.

¹⁷ Nach CHANIOTIS 2012a, 114 ist ein Prozess der Kommunikation ohnehin allen Inschriften inhärent. Grabinschriften bedienen sich in dieser Hinsicht mitunter der direkten Anrede, um eine emotionale Bindung zum Leser aufzubauen, wie er ebd. 104–107 anhand einiger illustrativer Beispiele darstellt. Vgl. dazu auch den zweiten Essay in diesem Band, S. 102–104. Im Fall der Inschrift aus Notion ist eine Gesprächssituation vor allem durch die Ich-Erzählung des Jungen impliziert.

des Sohnes noch um seiner selbst willen aufführe. „So bleibt also nur übrig, dass er um der Anwesenden willen solchen Unsinn von sich gibt.“¹⁸ Hier, wie auch in der Inschrift aus Notion, wird die Wirkung eines Trauerfalls nach außen durch künstliche Effekte in einem gewissen Grad gesteuert. Sprachlich erzeugt die Inschrift durch die Schilderung genauer Details eine Lebhaftigkeit des geschehenen Unglücks, durch die auch ein Fremder die Situation in geradezu eigener Anwesenheit miterlebt und auf diese Weise emotional Anteil an dem Schicksal des Verstorbenen nimmt.¹⁹ Rhetorisch wird somit um die Aufmerksamkeit vorübergehender Fremder gebuhlt und ihnen eine inszenatorische Augenzeugenschaft des Vorfalls vermittelt. Die tatsächlich empfundene Trauer der Familie, so der Eindruck, der sich vor Lukians Text aufdrängt, kann die Inschrift aus Notion dadurch im Grunde nicht vermitteln.²⁰

Es deuten sich mit ihr somit bereits erste Schwierigkeiten an, vor die der moderne Interpret bei der Analyse von Trauer in der Antike gestellt wird. So lässt sich vor allem das Vorgehen beobachten, wie Trauer vermittelt wurde und welche Funktion die Benennung oder Zurschaustellung einer Emotion möglicherweise erfüllen sollte. Die psychologische Innensicht auf eine Gefühlswelt bleibt der historischen Analyse hingegen verborgen.²¹ Was eine historische Person in ihrem Innersten gefühlt hat, ist letztlich schlicht nicht nachvollziehbar. Unter diesen Voraussetzungen ist es dem modernen Interpreten jedoch nur möglich, eben jene *συνήθειαι* und *νόμοι* besser zu verstehen, die der Sprecher der lukianischen Diatribe anprangert. Vor dem Hintergrund der dort vorgenommenen Analyse genereller Trauergesten, die sich in einigen Aspekten auch in der Inschrift aus Notion wiederfinden, stellt

¹⁸ Luk. *Luct.* 15: λοιπὸν οὖν ἐστὶν αὐτὸν τῶν παρόντων ἕνεκα ταῦτα ληροῖν.

¹⁹ Quint. *Inst.* VIII 3,67f. erachtet die Aufgabe sprachlicher *ἐνάργεια* in diesem Sinne als möglichst tiefes Eindringen in die Gefühle (*adfectus penetrare*). Ausführlich behandelt R. WEBB, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice* (Farnham / Burlington 2009) 87–106 die Wirkung von *ἐνάργεια*, wobei sie auch näher auf die rhetorische Erzeugung von Emotionalität eingeht.

²⁰ Luk. *Luct.* 22 stellt zudem grundsätzlich den Nutzen von Grabinschriften infrage. Schlussendlich seien sie in ihrer Zwecklosigkeit mit den Spielen von Kindern zu vergleichen.

²¹ Auch erweisen sich psychoanalytische Untersuchungskategorien in Anbetracht rhetorischer wie auch gesellschaftlicher Strategien, in deren Zusammenhang literarische und dokumentarische Texte verstanden werden müssen, als defizitär. Sie erzeugen ein subjektives und anachronistisches Bild eines Gefühlszustandes, das methodisch nicht abgesichert werden kann. Siehe dazu KOTSIFU 2012, 391; CHANIOTIS 2012, bes. 15–17. 20. 23. 28–31 und A. WINTERLING, „Caesarenwahnsinn im Alten Rom“, *Jahrbuch des Historischen Kollegs* (2007) [115–139], bes. 121f. 135–138, der die Probleme einer psychoanalytischen Medizingeschichte skizziert.

sich indes die Frage, wie der Wert der Emotion Trauer in der Antike überhaupt eingeschätzt wurde.

2. Trauer als Affekt in der antiken Philosophie und Medizin

Dass ein seelischer Zustand frei von Schmerzen sein könne, bestreitet bereits der Akademiker Krantor in seiner Schrift über die Trauer (Περί πένθους).²² Trauer ist somit ein natürliches Prinzip und kann sich besonders im Zusammenhang mit dem Todesfall einer nahestehenden Person ausdrücken. So konstatiert etwa Menander Rhetor in seinem Ratgeber zur Abfassung einer Trostrede die übliche Betroffenheit enger Verwandter. Sie würden sogar noch nach über einem Jahr den Stil einer emotionalen Rede beibehalten.²³ Bekannt ist auch Ciceros tiefe Verzweiflung über den Tod seiner geliebten Tochter Tullia, die ihn zunächst in die Abgeschiedenheit einer Villa in der Nähe von Astura am Tyrrhenischen Meer trieb und dann in mehreren seiner Schriften ihren Niederschlag fand.²⁴ Trauer ist ein üblicher Zustand der Hinterbliebenen. Die antike Philosophie fand dennoch kein einheitliches Konzept, um ihren emotionalen Gehalt näher bestimmen zu können. Das Wort ‚Trauer‘ spiegelt sich im Wesentlichen in den beiden griechischen Begriffen λύπη und πένθος wider. Λύπη ist dabei das üblicherweise gewählte Wort, das indes auch einfach ‚Schmerz‘ bedeuten kann.²⁵ Πένθος kann ebenfalls das Gefühl der Trauer benennen, meint jedoch häufig vor allem ihre Vermittlung nach außen. Das Wort πένθος beinhaltet somit den Bedeutungsgehalt der Trauer ebenso wie jenen der Klage.²⁶ Als Emotion oder auch Affekt (πάθος) begegnet sie erst in der nacharistotelischen Philosophie. Aristoteles verwendet den Terminus λύπη hingegen noch in der generellen Bedeutung von ‚Schmerz‘ und

²² Siehe Cic. *Tusc.* III 36,12 sowie (Ps.-?)Plut. *Cons. ad Apoll.* 102

²³ Men. Rh. 419,6–10.

²⁴ Vgl. Cic. *Att.* XII bes. 12–15. Neben einer *Consolatio* an sich selbst und dem Protreptikos *Hortensius* stehen z.B. auch noch die *Academica* oder die *Tusculanae disputationes* im unmittelbaren Zusammenhang mit diesem Schicksalsschlag. Siehe hierzu sowie weiterführend z.B. M. FUHRMANN, *Cicero und die römische Republik. Eine Biographie* (Düsseldorf / Zürich 1997) 218–230 oder ZIMMERMANN 2008, 204f. sowie S. 106 im zweiten Essay des vorliegenden Bandes.

²⁵ Siehe generell *LSJ* s.v. λύπη und KONSTAN 2013, 142 mit Verweis auf Arist. *EN* II 4, 1105b und *Rh.* II 1, 1378a.

²⁶ Vgl. *LSJ* s.v. πένθος sowie KONSTAN 2013, 142 mit Pl. R. III 8, 395e oder E. *Hel.* 166. Siehe auch Anm. 2 von Robert Porod in diesem Band.

stellt ihn dem Begriff der ‚Lust‘ (ἡδονή) entgegen. Beide Empfindungen deutet er nicht als πάθη wie etwa Zorn (ὄργη), Mitleid (ἔλεος) oder Furcht (φόβος), sondern als Folge von Emotionen. Λύπη und ἡδονή sind insofern keine Affekte, sie resultieren jedoch aus ihnen.²⁷

Als Gegenbegriff zu ἡδονή scheint der Begriff λύπη auf den ersten Blick in gleicher Weise mit psychischem und physischem Schmerz zu korrelieren. In Bezug auf den Körper findet allerdings insbesondere in der nacharistotelischen Philosophie auch die Terminologie von πόνος, ὀδύνη, ἄλγος und seinen Variationen Verwendung. Λύπη hat demgegenüber durchaus eine seelisch-mentale Konnotation.²⁸ Die Stoa behandelt Trauer in diesem Sinne im Zusammenhang mit Problemen der Seele. Emotionen werden in dieser philosophischen Schule nicht als der Vernunft entzogene Impulse, sondern als Meinungen verstanden.²⁹ Λύπη wird auf diese Weise zu einer Krankheit, die den Menschen als Vernunftwesen pervertiert. In der Orientierung an der Vernunft, wie sie der Weise praktiziert, ist die Freiheit von Emotionen und damit auch von Schmerz jedoch erreichbar.³⁰ Die stoischen Ansichten stießen in der weiteren philosophischen Diskussion jedoch durchaus auf Widerspruch. Neben dem bereits erwähnten Akademiker Krantor und den Epikureern formuliert etwa auch der Arzt Galen seine Ansichten zu λύπη in kritischer Auseinandersetzung mit den Argumenten der Stoa.³¹ Er verortet Trauer ebenfalls explizit im Kontext der πάθη der Seele, die er den Beschwerden (πόννοι) des Körpers gegenüberstellt.³² Der Arzt arbeitet dabei unterschiedliche Erfahrungsstufen und Wesensarten von λύπη heraus. Variierende Ursachen können zu unter-

²⁷ Vgl. Arist. *Rh.* II 1, 1378a mit KONSTAN 2006, 245. Zum Begriff der ‚Emotion‘ als πάθος siehe grundlegend ebd. 3–40, bes. 4. 16 und 27.

²⁸ So der Eindruck von KONSTAN 2006, 245f. *LSJ* s.v. λύπη gibt allerdings auch die Bedeutung „pain of body“ an. Vgl. zum Vokabular des Schmerzes zudem die Ausführungen von H. KING, „The early anodynes: pain in the ancient world“, in: R. D. MANN (Hg.), *The History of the Management of Pain. From early principles to present practice* (Carnforth / Park Ridge 1988) [51–62] 58–60, die sich vor allem auf körperlichen Schmerz konzentriert und in diesem Zusammenhang bezeichnenderweise nicht näher auf λύπη eingeht.

²⁹ Vgl. etwa SVF III 481. Hier wird Schmerz definiert als frische Meinung gegenwärtigen Übels (τὴν λύπην ὀριζόμενος δόξαν πρόσφατον κακοῦ παρουσίας). Eine genaue Interpretation dieser Definition gibt FORSCHNER 1995, 118.

³⁰ Siehe FORSCHNER 1995, 122f. sowie ZIMMERMANN 2008, 200f. Vgl. auch weiterführend KASSEL 1958, 17–29.

³¹ Vgl. zu den Ansichten Krantors und der Epikureer S. 105–107 im zweiten Essay dieses Bandes (Markus Hafner) sowie die Anm. 82 von Robert Porod.

³² Vgl. D. KING, „Galen and Grief. The Construction of Grief in Galen’s Clinical Work“, in: A. CHANIOTIS / P. DUCREY (Hg.), *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture* (Stuttgart 2013) [251–272] 254.

schiedlichen Arten von Schmerz führen. Insgesamt muss Trauer in dieser Hinsicht in einem ganzen Reigen weiterer Schmerzerfahrungen lokalisiert werden.³³ Alle Formen von λύπη gehören jedoch grundsätzlich zu den πάθη der Seele. Die von Galen herausgearbeitete Vielfalt seelischer Beschwerden führt in diesem Sinne zu einer Variabilität in der Einschätzung unterschiedlicher Wesensarten von λύπη. Sie kann auf der einen Seite Ursache von Affekten sein. Auf der anderen Seite kann sie auch die Konsequenz anderer Formen von Schmerz darstellen und sich dadurch als wahre Emotion manifestieren. Die Beurteilung von λύπη als πάθος muss insofern im Zusammenhang der jeweils genauen Beschwerden analysiert werden.³⁴ Ihre Semantik variiert also je nach Kontext.

Unterschiedliche Erfahrungsstufen von seelischem Schmerz zeigen sich ganz konkret in verschiedenen Beispielen der Involvierung eines Menschen in das Ableben eines ihm nahestehenden Angehörigen. Der Grad an Trauer kann sich in diesen Fällen von Person zu Person stark unterscheiden. Während die eine durch den Tod eines engen Familienmitglieds am Boden zerstört ist, nimmt der andere den Vorfall lediglich mit Gleichmut zur Kenntnis. In einem Privatbrief aus Oxyrhynchos informiert z.B. eine gewisse Isidora ihren abwesenden Ehemann von dem bevorstehenden Tod ihres gemeinsamen Sohnes. Sie fordert ihn dazu auf, sofort nach Hause zurückzukehren, solange ihr Kind noch am Leben sei. Sollte der Junge allerdings während seiner Abwesenheit versterben, möge der Ehemann darauf gefasst sein, dass er auch sie selbst erhängt vorfinden könne.³⁵ Die schockierende Warnung Isidoras wirft in erster Linie ein Schlaglicht auf ihre seelische Überforderung, das Dahinscheiden ihres Sohnes allein ertragen zu müssen. Nichtsdestotrotz ist der auf ihr lastende Druck eng mit dem bevorstehenden Tod ihres Kindes verbunden. Gleichmut ist aus den Worten Isidoras nicht herauszulesen. Anders verhält es sich dagegen im Fall der drei Brüder Sarapion, Silvanos und Phibion. Im Zuge des Ablebens von Phibion schrieb ein gewisser Melas einen empörten Brief an die noch lebenden Geschwister. Der Totengräber habe auf seine Initiative hin für 340 Drachmen den Leichnam zu Sarapion und Silvanos transportiert. Die beiden hätten jedoch lediglich den Besitz des Verstorbenen an sich genommen und seien ohne den Körper verschwunden. Offensichtlich seien sie nicht um des Toten willen, sondern einzig wegen

³³ Siehe generell ebd. 251–270.

³⁴ Ebd. 260. 267–270.

³⁵ PSI III 177 (Oxyrhynchos 2/3. Jh. n. Chr.): μάθε δὲ ὅτι, ἐὰν ἀ[ποθάνη] σου μὴ ὄντος ὧδε φεῦγ[ε μὴ] με εὐρήσῃ ἀπαγχομέ[νην]. Zu den Textergänzungen siehe neben der Edition auch BL VI 173.

seiner Habseligkeiten aufgetaucht, so Melas.³⁶ Für Sarapion und Silvanos bedeutete der Tod ihres Bruders Phibion anscheinend keinen Anlass, um in ernsthaften Kummer zu verfallen. Trauer, das zeigen diese Beispiele, lässt sich insofern nicht pauschalisieren. Gerade das literarische Genus des Briefes erlaubt bis zu einem gewissen Grad eine Spiegelung des seelischen Zustandes ihres Verfassers.³⁷ Trauer erweist sich dabei als ein zutiefst individuelles Erlebnis und kann aus diesem Grund auch nur schwer in ein Korsett aus Konventionen und Gewohnheiten eingepasst werden.³⁸

3. Die gesellschaftliche Rolle von Trauerritten und ihre Dekonstruktion durch Lukians *De luctu*

Es deutet sich mit dieser Feststellung indes eine Diskrepanz zwischen individueller Trauer und ihrer Bedeutung für die Gemeinschaft an. Auf gesellschaftlicher Ebene markierte die Regulierung von Trauerritten etwa in ihrer zeitlichen Befristung und dem sichtbaren Verhalten der Betroffenen vor allem ein ordnendes Element. Bei einer zu ostentativen und langen Zurschaustellung des eigenen Leids bestand die Gefahr einer generellen Störung des sozialen Miteinanders.³⁹ In der Folge der Schlacht von Cannae soll nach Livius z.B. die gesamte Stadtgemeinschaft Roms derart in Trauer gewesen sein, dass das alljährliche Fest zu Ehren der Göttin Ceres ausfiel.⁴⁰ In diesem Fall verhinderte die

³⁶ P. Grenf. II 77 (Große Oasis 267–274 n. Chr.): καὶ ἐκ τούτου ἔμαθον ὅτι οὐ χάριν τοῦ νεκροῦ ἀνήλθατε, ἀλλὰ χάριν τῶν σκευῶν αὐτοῦ. Zur Datierung siehe BL XI 87.

³⁷ Siehe dazu die Belege zur antiken Theoretisierung des Briefes als authentischem Spiegel der Seele bei W. G. MÜLLER, „Der Brief als Spiegel der Seele. Zur Geschichte eines Topos der Epistolartheorie von der Antike bis zu Samuel Richardson“, *A&A* 26 (1980) [138–157] 139–144.

³⁸ Aus diesem Grund können auch immer wieder Verletzungen der geltenden Ordnung beobachtet werden. Stat. *Silv.* V 5,56–61 verleiht diesen Trauernden eine Stimme: „Unverhältnismäßig und begierig nach Schmerz werde ich vielleicht geheißt und dass in den Tränen die rechte Sittlichkeit überschritten worden sei. Wer aber bist du, unsere Klagen und Wehgeschreie zu tadeln? Oh, allzu glücklich, allzu grausam und unbetroffen von deiner Macht, Fortuna, ist der, der es wagt den Tränen ein Gesetz zu geben oder dem Schmerz Grenzen zu setzen.“ (*nimius fortasse avidusque doloris / dicor et in lacrimis iustum excessisse pudorem? / quisnam autem gemitus lamentaque nostra reprecandis? / o nimium felix, nimium crudelis et expers / imperii, Fortuna, tui qui dicere legem / fletibus aut fines audet censere dolendi*). Vgl. auch ebd. II 6,1–6.

³⁹ Siehe etwa ENGELS 1998, 30–47 und F. FRISONE, *Leggi e Regolamenti Funerari nel Mondo greco. I Le Fonti Epigrafiche* (Lecce 2000) 7–23.

⁴⁰ Liv. XXII 56,4.

allzu ausufernde Trauer in der Gemeinschaft die kultischen Maßnahmen zur Sicherung der Ernte und gefährdete damit maßgeblich die Versorgung der gesamten Stadt. Kurz darauf wurde aus diesem Grund die offizielle Trauerzeit vom Senat auf 30 Tage begrenzt.⁴¹ Das Verbot von Trauerritten konnte umgekehrt auch dazu genutzt werden, um Feinde der Gemeinschaft öffentlich zu ächten. So wurden insbesondere Verrätern Klagerituale vorenthalten, um sie sogar noch während ihrer Bestattung sozial zu brandmarken.⁴² Bestattungsriten zum Abschied von Verstorbenen gewinnen ihre Sinnhaftigkeit insofern maßgeblich aus gesellschaftlichen Implikationen. Sie sind an den Status einer Person gekoppelt und mit einer gewissen Erwartungshaltung verbunden. Wenn Tacitus etwa die außergewöhnliche öffentliche Trauer in Rom nach dem Tod des Germanicus bei gleichzeitig verhaltener Untätigkeit der Mitglieder des Kaiserhauses beschreibt, dann unterstellt er der Familie des Dahingeshiedenen einen unstatthafter Umgang mit dem Ableben ihres Verwandten. Das Kaiserhaus wird im Moment der Not weder den an sie gerichteten Erwartungen gerecht noch den Ansprüchen, die an die Bestattung eines Verstorbenen in solch gehobener Position wie Germanicus gestellt werden.⁴³ Tacitus fragt dementsprechend, wo die Bräuche der alten Zeit geblieben seien, das Bild auf der Bahre, die Lieder zum Andenken an seine Tüchtigkeit, die Lobreden sowie die Tränen – und dienten diese auch nur dazu, der Trauer äußerlich Ausdruck zu verleihen.⁴⁴ Eine Grabinschrift aus Kyzikos in Gedenken an die offenbar aus einer der führenden Familien der Stadt stammende Apollonis zeigt dagegen deutlich, wie die Begräbnisfeier einer besonders verdienten Person zu begehren war. In ihr wird die gesamte Bevölkerung der Polis zur Partizipation in der Trauergemeinschaft aufgefordert.⁴⁵ Mittels schriftlicher Fixierung wird dieser Aufruf zudem auf Dauer aufrechterhalten. Die Bestattungsfeierlichkeiten der Apollonis samt ihrer inschriftlichen Memorierung erweisen sich in dieser Hinsicht auf das engste mit der gesellschaftlichen Reputation der Verstorbenen zu Lebzeiten verbunden und führen selbst noch zukünftigen Polisbewohnern ihre einstige Stellung innerhalb der Gemeinschaft vor Augen.

Trauerritten richten sich in diesen Beispielen eher an die Lebenden denn an die verstorbene Person. Mit eben dieser paradoxen Situation

⁴¹ Ebd. XXII 56,5. Siehe zu dieser Episode MUSTAKALLIO 2013, 244, die noch weitere Beispiele für Restriktionen sichtbarer – vor allem weiblicher – Trauer anführt.

⁴² Siehe Dig. III 2,11,3.

⁴³ Vgl. Tac. *Ann.* III 1 mit III 5. Siehe dazu auch MUSTAKALLIO 2013, 248 Anm. 74.

⁴⁴ Tac. *Ann.* III 5: *ubi illa veterum instituta, propositam toro effigiem, meditata ad memoriam virtutis carmina et laudationes et lacrimas vel doloris imitamenta?*

⁴⁵ SEG XXVIII 953 (Kyzikos 1. Jh. n. Chr.).

setzt sich die Diatribe Lukians auseinander. Indem die Schrift danach fragt, welche Funktion Bestattungen denn für die Verstorbenen erfüllen, um derentwillen man sie ja vorgeblich durchführe, deckt sie die Unsinnigkeit des gesamten Prozedere auf.⁴⁶ Mit ihren Trauerritualen überträgt die Gesellschaft ein Abbild ihrer Selbst in die Welt der Toten. Statusunterschiede bleiben nach dieser Vorstellung weiterhin bestehen. Wer zu Lebzeiten mit Wohlstand gesegnet gewesen sei, so der Sprecher der Diatribe, führe anscheinend auch im Jenseits weiterhin ein gutes Dasein, wie die Masse der vollzogenen Trank- und Speiseopfer implizieren müsste.⁴⁷ „Wenn daher einer keinen Freund oder Verwandten oben auf der Erde als Hinterbliebenen hat, so fristet der unter ihnen im Staate sein Dasein als ein von Nahrungszufuhr abgeschnittener Toter und rechter Hungerleider.“⁴⁸ Gerade die Aufhebung alltäglicher Nöte wie des Hungers und Durstes gehört freilich zum Standardrepertoire gängiger Beileidsbekundungen. Dass Toten in der Unterwelt durch Trank- und Speiseopfer geholfen sei, erweist sich angesichts der Vorstellung, sie benötigten Nahrung zur Stillung eines Hungergefühls, als geradezu lächerlich.⁴⁹ Wiederholt wird in den Schriften Lukians auf den Ausgleich von Unterschieden durch die Nivellierung des Todes hingewiesen. Der König zu Lebzeiten unterscheide sich in der Unterwelt in nichts von dem gewöhnlichen Mann von der Straße.⁵⁰ In Anbetracht dieser Prämisse werden die gängigen Bestattungsriten jedoch als reine Instrumentalisierung der Toten zur Profilierung der Lebenden dargestellt. Letztere, dies deckt Lukians Diatribe schonungslos auf, versuchen aus der trauernden Klage gesellschaftliches Kapital zu schlagen. Durch aufwendiges Bestattungszereemoniell und exaltiertes Gejammer bemühen sie sich, Eindruck auf ihr Umfeld zu machen. Sie nehmen auf diese Weise allerdings lediglich die „so als ob“-Pose von Trostspendern ein und unterscheiden sich in ihrem beobachtbaren Handeln insofern nicht mehr von dem skrupellosen Verhalten der zuvor angeführten Brüder Sarapion und Silvanos.⁵¹ Wahrer

⁴⁶ So auch POROD 2015, 313.

⁴⁷ Luk. *Luct.* 9.

⁴⁸ Ebd.: ὡς εἶ τω μὴ εἶη καταλελειμμένος ὑπὲρ γῆς φίλος ἢ συγγενής, ἄσιτος οὗτος νεκρὸς καὶ λιμώπτων ἐν αὐτοῖς πολιτεύεται.

⁴⁹ So die Beobachtung von Robert Porod in Anm. 47, dieser Band. Vgl. noch die Belege in Anm. 92 zu üblichen Beileidsbekundungen. Die Absurdität hungernder und dürstender Toter wird auch in Luk. *DMort.* 17 aufgegriffen. In diesem Dialog weist Menipp den Tantalos auf die Unsinnigkeit seiner Strafe hin.

⁵⁰ Siehe etwa die Schrift *Tyrannicida* oder *DMort.* 10.

⁵¹ Vgl. Luk. *Luct.* 1. Eindrücklich ist in dieser Hinsicht etwa auch die Grabinschrift für den Sohn des Epimachos aus Tuna el-Gebel bei Hermupolis. Der Text gibt ausführlich Auskunft über die gehobene Stellung des Vaters und Großvaters, ohne den Namen des

Schmerz, um dessen Bestimmung es im philosophischen Diskurs bei Krantor oder Galen ging, ist mit seiner öffentlichen Darstellung, wie sie in den Bestattungsriten begegnet, für den Sprecher der lukianischen Diatribe nicht in Einklang zu bringen.

In diesem Zusammenhang scheint es sinnvoll, noch einmal auf den Standpunkt des Aristoteles Bezug zu nehmen, der Trauer ja nicht als Emotion erachtet hatte. Wie David Konstan aufgezeigt hat, lässt sich diese Klassifizierung darauf zurückführen, dass sich Trauer in einigen Aspekten deutlich von den dem aristotelischen Emotionsbegriff zugrundeliegenden Kriterien unterscheidet: Aristoteles leitet die von ihm festgelegten *πάθη* allesamt aus einem theoretischen Modell sozialer Interaktion ab. Sie sind fest in einem gesellschaftlichen System verwurzelt, das sich nach dem sozialen Status einer Person und seiner Handlungsfähigkeit innerhalb dieses Systems bemisst. Emotionen erhalten ihre Bedeutung also vor allem in ihrer sozialen Funktion.⁵² Aus diesem Grund widmet sich Aristoteles ihnen auch in seiner Rhetorik und nicht in seiner Abhandlung *Über die Seele*. Ihm geht es um ihre Vermittlung nach außen. Trauer als seelischer Zustand und individuelle Angelegenheit eines jeden Einzelnen entzieht sich freilich diesem Modell. Sie steht ebenso wie der mit ihr verbundene Tod außerhalb gesellschaftlicher Handlungsmöglichkeiten. Sozialer Status wie auch geltende Machtstrukturen sind für den seelischen Schmerz bedeutungslos. Handlungsbereitschaft wird in Anbetracht der langen Zeit, die für die mentale Heilung vonnöten sein kann, hinfällig.⁵³ So wie der Tod allem sozialen Handeln des Verstorbenen ein Ende bereitet, löst sich auch der seelische Zustand der Trauer um diesen Menschen von einem gesellschaftlichen Miteinander. Mit dieser Schlussfolgerung erscheint die vermeintliche Absenz tatsächlicher Trauer in der lukianischen Diatribe indes in einem anderen Licht.

Lediglich an einer einzigen Stelle geht der Sprecher auf die Empfindung wirklichen Kummers ein.⁵⁴ Im Rahmen der Bestattung eines verstorbenen Jünglings wird dem in der Schrift angeführten Vater anstelle der von ihm praktizierten theatralischen Zurschaustellung von Trauergersten nach außen durchaus das Gefühl von Kummer nach innen zugestanden. Sollte jemand tatsächlich um seiner Selbst oder des Toten

Sohnes überhaupt zu erwähnen. Vgl. E. BERNAND, *Inscriptions Grecques d'Hermoupolis Magna et de sa Nécropole* (Kairo 1999) Nr. 71 (Tuna el-Gebel 2. Jh. n. Chr.).

⁵² Vgl. KONSTAN 2006, 244–258, bes. 247f.

⁵³ Zeit als natürliches Heilmittel benennt etwa Sen. *Dial.* VI 8,1f. Im Fall der angesprochenen Marcia sind freilich bereits drei Jahre vergangen, ohne dass der Schmerz abgenommen habe, wie ebd. VI 1,7 verdeutlicht.

⁵⁴ Siehe Luk. *Luct.* 15 mit Anm. Nr. 82 von Robert Porod.

willen trauern, so wäre eine solche Einstellung selbstverständlich gerechtfertigt. „Denn so gesinnt zu sein und zu denken wäre ausreichend auch ohne dieses Geplärre.“⁵⁵ Mit dieser Aussage wird der öffentlich inszenierten Klage eine Absage erteilt und das Gefühl von Trauer allein auf die unmittelbar betroffenen Individuen reduziert. Die lukianische Diatribe propagiert also keineswegs eine generelle Schmerzlosigkeit der Seele. Trauer als natürlicher Zustand nach dem Tod einer eng vertrauten Person, darauf deutet der zitierte Passus hin, wird klar anerkannt. Der in dem Text angeführte Vater handelt allerdings nicht wie ein wirklich vom Schmerz Betroffener. Stattdessen fingiert er bloß seine Trauer und führt für das Publikum ein Schauspiel vor (τραγωδεῖν).⁵⁶ Mit der Charakterisierung des klagenden Vaters als einem tragisch lamentierenden Schauspieler wird die zu Beginn der Schrift angeführte „so als ob-Pose“ deutlich zum Ausdruck gebracht.⁵⁷ Für das Gefühl der Trauer hat diese Wortwahl weitreichende Konsequenzen: Sie ist schlicht nicht echt. Primär ahmt der Vater das Verhalten einer trauernden Person nämlich lediglich nach und übertreibt dazu noch seine Rolle, er lebt das Gefühl aber nicht wirklich aus. Die übliche Totenklage wird in diesem Sinne als ein umfassend inszeniertes Schauspiel dargestellt.⁵⁸ Das zur Schau gestellte Leid einander besonders nahestehender Personen bietet den größtmöglichen Effekt auf die Zuschauer. Durch die Schmerzensrufe, die Schläge auf die Brust, die ausgerauten Haare und andere dramatische Gesten gäben die betroffenen Lebenden ein kläglicheres Bild ab als die zu betauernden Toten.⁵⁹ Ein engagierter Trauerredner verkommt in einer solchen Auf-führung zum Mitschauspieler (συναγωνιστής) und Chorführer (χορηγός), die betroffenen Klagenden fungieren als Chor.⁶⁰ Durch den Auftritt des Vaters in der Rolle des Klageweibs wird dem außenstehenden Betrachter der inszenatorische Charakter des gesamten Verfahrens vollends zu Bewusstsein gebracht. Wie auf der Theaterbühne

⁵⁵ Luk. *Luct.* 15: φρονεῖν γὰρ οὕτω καὶ γινώσκειν ἱκανὸν ἦν καὶ ἄνευ τῆς βοῆς.

⁵⁶ Ebd. In *Luct.* 13 wird zudem von der Wehklage des Vaters als δῶμα gesprochen. Siehe zur Verbindung der Bestattungsriten mit dem Theater auch BERDOZZO 2011, 67–69. Grundsätzlich setzt sich KARAVAS 2005 mit Lukians Verhältnis zur Tragödie auseinander.

⁵⁷ Luk. *Luct.* 1.

⁵⁸ Zur Nachahmung menschlichen Verhaltens in der Tragödie siehe Arist. *Po.* 6, 1449b–1450a. Vgl. ferner Luk. *Luct.* 15, wo die Wehklage des Vaters in ihrer Lautstärke gar mit dem in der *Ilias* beschriebenen und für sein Stimmvolumen bekannten Herold Stentor in Zusammenhang gebracht wird.

⁵⁹ Vgl. Luk. *Luct.* 12 mit Arist. *Po.* 14, 1453b. Zahlreiche Beispiele aus der Tragödie für die angeführten Gesten des Trauerns bietet Robert Porod Anm. 58. 60. 61 in diesem Band.

⁶⁰ Luk. *Luct.* 20.

übernimmt hier ein Mann die Rolle einer Frau. Das stereotype weibliche Auftreten als exaltiert Klagender widerspricht im realen Leben allerdings dem sozialen Rollenverhalten des Mannes. Die Absurdität der Totenklage kommt auf diese Weise erst in ihrem vollen Ausmaß zum Tragen.⁶¹ Die gängigen Bestattungsriten erscheinen als Durchschnittstragödien samt des Versuchs einer Emotionalisierung ihres Publikums. Vergleichbar dem Agon verschiedener Tragödien-Aufführungen treten die Klagenden in einen Wettbewerb miteinander um die gelungenste Darbietung.⁶² Der Tod wie auch die damit einhergehende seelische Trauer der nächsten Angehörigen eignen sich freilich nicht für einen um gesellschaftliche Auszeichnung bemühten Wettstreit. Die in dieser Manier orchestrierte Wehklage erweist sich als moralisch verwerflich.⁶³ Ihr Inhalt widerspricht dem natürlichen Hang zum Trauern. Der Sprecher empfindet daher keine Furcht ($\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$) gegenüber den in der Klage verlautbarten Folgen des Todes. Mitleid ($\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$) mit den Betroffenen lehnt er im Angesicht offenkundig gekünstelter Trauer ebenfalls ab. Eine Katharsis kann sich für ihn bei der Betrachtung der gängigen Konventionen und Gewohnheiten von Bestattungsriten dadurch nicht einstellen. Die üblichen Alltagstragödien verfehlen somit ihre Wirkung.⁶⁴

4. Fazit

In der Gesamtschau des bisher Gesagten ergibt sich abschließend der Eindruck unterschiedlicher Sichtweisen in der Einschätzung der seelisch-mentalenen Komponente von Trauer nicht nur für den modernen Interpreten, sondern auch bereits für den antiken Zeitgenossen.

⁶¹ Siehe Robert Porod, Anm. 67 in diesem Band, mit Luk. *Luct.* 13. Dass Frauen in der griechisch-römischen Antike ein höheres Maß an offen zur Schau gestellter Emotionalität zugestanden wurde, zeigen z.B. MUSTAKALLIO 2013; KOTSIFU 2012, 401–404; D. S. ERKER, „Women’s Tears in Ancient Roman Ritual“, in: T. FÖGEN (Hg.), *Tears in the Graeco-Roman World* (Berlin / New York 2009) 135–160 oder SCHORN 2009, 351–356. Über die Rolle der Frau in der griechischen Tragödie informiert H. P. FOLEY, *Female Acts in Greek Tragedy* (Princeton / Oxford 2001). In der lukianischen Diatribe ergibt sich letztlich ein doppelter Verfremdungseffekt, einerseits durch das Schauspiel des Vaters innerhalb der von ihm inszenierten Tragödie, andererseits durch die Nutzung eben dieser Darbietung zur Aufdeckung ihrer Lächerlichkeit durch den Sprecher des Textes.

⁶² Vgl. Robert Porod, Anm. 81 in diesem Band, sowie auch die Beobachtung in Sen. *Ep.* 99,16, dass die Totenklage sich mit zunehmendem Publikum üblicherweise steigere.

⁶³ Luk. *Luct.* 18.

⁶⁴ Siehe zum vieldiskutierten Begriff der Katharsis in Arist. *Po.* 6, 1449b nur A. SCHMITT, *Aristoteles. Poetik. Werke in Deutscher Übersetzung, Band 5. Poetik* (Berlin 2008) 333–348 sowie bes. 476–510.

Trauer, das erkennt auch der Sprecher der lukianischen Diatribe an, ist ein sich nach dem Tod einer nahestehenden Person natürlich ausprägender Zustand. Während sich der individuelle Schmerz indes allenfalls erahnen lässt, ist dabei vor allem die gesellschaftlich konstituierte Bewältigung von Trauer weithin sichtbar. Die Einhegung von Schmerz in ein System aus generell zu erwartenden Gewohnheiten und Konventionen ist allerdings nur bedingt mit dem inneren Grad an seelischer Trauer konvergent. Innerer Schmerz hat je nach Ausprägung das Potential, sich den üblichen Normen zu entziehen. Für die Ausübung von Bestattungsriten führt dieser Umstand in der Konsequenz allerdings zu der widersprüchlichen Situation ihres Bedeutungsverlustes nicht nur für den Verstorbenen, der ohnehin von allen gesellschaftlichen Abläufen losgelöst ist, sondern auch für den wahrhaft Trauernden, der sich nicht auf sie einlassen kann oder möchte. Im Gegensatz zu ihrem vermeintlichen Anliegen richtet sich die Totenklage daher vor allem an die Lebenden und birgt die Gefahr einer Instrumentalisierung. Derjenige, der lediglich so tut, als empfinde er Trauer, versucht die Wehklage aus Eigennutz zur Emotionalisierung Dritter zu verwerten. Die lukianische Diatribe entlarvt eben diese Unaufrichtigkeit. Wahre Trauer ist nachvollziehbar und gerechtfertigt. Sie drückt sich jedoch nicht in der inszenierten Totenklage aus. Lukians *Περί πένθους* verkennt insofern keineswegs den tiefgreifenden Kummer, der sich durch das Ableben eines nahestehenden Menschen einstellen kann. Die Schrift rügt allerdings die Verwechslung echter Trauer mit den allzu häufig scheinheilig dargebotenen Durchschnittstragödien des Alltags. Diese vermögen es freilich nicht, den Sprecher der Diatribe seelisch zu läutern. Die in ihnen wiedergegebene Vorstellung des Jenseits in mythischer Manier ist ebenso unangebracht wie der künstlich aufgesetzte Trauergestus der Vortragenden verfehlt ist. Die Effekte des Theaters verfangen zumindest im Fall des Sprechers der Diatribe nicht. Emotionale Rührung im Zusammenhang mit einem realen Todesfall lässt sich nicht durch ein besonders markantes Schauspiel hervorrufen. Es ist vielmehr der stille Kummer, der laut der Diatribe Verständnis verdient.

Dieser kann freilich kaum ermessen werden, wie das abschließende Beispiel eines gewissen Peneios aus Euhydriion bei Pharsalos in Thessalien verdeutlichen soll. Nachdrücklich manifestiert sich in seiner Klage das Gefühl des Verlusts, das die Lebenden nach dem Tod einer geliebten Person weiter begleitete. Schier bedrückend heißt es auf der Grabstele in Gedenken an seine das Leben geradezu namentlich in sich tragende Tochter Zoe: „Die Stele, auf die du schaust, mein Freund, ist voller Trauer; gestorben ist nämlich (das) Leben [...]. Der Vater Peneios aber hat Tränen vergießend dieses Werk aufgestellt mit seiner

lieben Gattin, die nur ein einziges Kind hatten und kein anderes. [...] Aber kinderlos ertrugen sie in Trauer das Leben.“⁶⁵ Mag eine verstorbene Person auch von allen Leiden der Welt befreit worden sein, wie die Diatribe Lukians in ihrer kynischen Sichtweise verdeutlicht: bei den Hinterbliebenen hinterließ ihr Fehlen nichtsdestotrotz allzu oft eine dauerhafte Lücke.

⁶⁵ SEG XLV 641 (Euhydriion 2/3. Jh. n. Chr.): Ἦν ἔσορᾶς στήλην μεστήν ἐίσορᾶς, φίλε, πένθους· ἰ κάτθανε γὰρ Ζωή [...] Πηνειός δὲ πατήρ χεύων ἰ δάκρ(υ) θῆκε τόδ' ἔργον ἰ σύν τε φίλη ἀλόχῳ, οἷς ἦν ἰ τέκνον ἔν τε κούκ ἄλλο· ἰ [...] ἀλλ' ἄτεκνοι λύπη καριτέρεον βίσιον.

(Kultur)geschichte des Todes in Griechenland und Rom: Bestattungsriten, Totengedenken, Trauerrituale¹

Wolfgang Spickermann

1. Einleitung

Der Tod wird in vielen (antiken) Gesellschaften nicht als ein begrenztes, rein biologisches Ereignis angesehen, sondern als ein Prozess, der weit über den Moment seines Eintritts hinausgeht, wie er in der heutigen medizinischen Wissenschaft konstruiert ist. Bestattungsrituale und Totenkult, die oft mehrere Bestattungen derselben Person und post-mortem Manipulationen der Leiche umfassen, werden daher von diesen Gesellschaften als wesentlich angesehen, um den Prozess des Übergangs von einem Zustand in einen anderen zu ermöglichen und voranzutreiben. Unsere eigene (westliche) Vorstellung von der Unteilbarkeit des Individuums (was Ernst Bloch das „gebundene Individuum“ nennt),² das zu einem bestimmten Zeitpunkt stirbt, wird von vielen Kulturen nicht geteilt; viel häufiger ist die Idee einer „grenzenlosen Person“, deren konstituierende Elemente an verschiedenen Orten und in verschiedenen Formen weiterhin existieren. Es ist für antike Kulturen sehr schwer eine Unterscheidung zwischen Totenkult und Totengedenken zu treffen, will man nicht eine normative christliche Position einnehmen, die dann kulturvergleichend unverständlich bleibt. Hier soll daher zusammenfassend von Totenbrauchtum gesprochen werden. Dieses umfasst nicht nur eine soziale Funktion für die Hinterbliebenen, sondern bezieht durch wiederkehrende Rituale immer auch die Verstorbenen in die Gemeinschaft der Lebenden ein. Zentrum des Totenbrauchtums ist dabei meistens das Grab, an welchem sich in verschiedenen Kulturen und Epochen wichtige Rituale vollzogen.

¹ Dieser Beitrag stimmt in einigen Teilen mit einem Abschnitt aus meinem Artikel „Totengedächtnis“, in RAC 31 (i. V.) überein.

² E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*. Werkausgabe, Bd. 3 (Frankfurt a. M. 1970) 1301–1304.

2. Totenbrauchtum bei den Griechen

Griechen wie Römer betrieben einen umfänglichen Totenkult, der voraussetzte, dass alle Toten in einem Grab beigesetzt wurden. Berühmt sind die in der *Ilias* (XXIII) beschriebenen Leichenspiele für Patroklos. Diese gehörten in archaischer Zeit offenbar zum Bestattungsritus des griechischen Adels, der Dichter Hesiod reiste beispielsweise zu den Leichenspielen des Amphidamas von Chalkis an, um an einem Dichterwettbewerb teilzunehmen.³ Ab dem 8. Jahrhundert v. Chr. ist in vielen Gegenden Griechenlands auch ein Heroenkult an entsprechenden Grabmonumenten fassbar, der sich offenbar an wohl vorher anonyme Gräber aus mykenischer Zeit anschloss. Die Heroenverehrung hat eine komplexe Genese und war lokal sehr unterschiedlich ausgeprägt.⁴ Als Heroen wurden übermenschliche, aber sterbliche Wesen verstanden, die als Halbgötter zwischen Göttern und Menschen standen und nicht nur eine Biographie, sondern auch eine Todesgeschichte und vor allem ein Grab (Heroon) besaßen, an dem der Kult ausgeübt wurde und welches auch innerhalb der Stadtmauern liegen konnte. Dieser galt zunächst oft mythischen Helden bei Homer oder lokalen Ahnengottheiten, später wurde er vor allem auf die Oikisten, die Gründer der neuen Stadt, ausgeweitet, aber auch die Tyrannentöter in Athen genossen als Quasi-Begründer der Demokratie Verehrung auf der Agora. Der spätantike Autor Porphyrios führt ein Gesetz über eine Verehrung von Heroen sogar auf Drakon zurück.⁵ Öffentliche kultische Handlungen fanden dabei in regelmäßigen Zeremonien an einem mehr oder weniger monumentalen Heroengrab statt, wobei der Heros segensreich wirken konnte, aber umgekehrt auch wegen seines unheimlichen und gefährlichen Charakters durch entsprechende Riten besänftigt werden musste.⁶ In hellenistischer Zeit wird die Heroisierung von vornehmen Verstorbenen immer häufiger. Die Heroenkulte waren lokal begrenzt und führten gelegentlich zum Streit zwischen zwei Poleis, wenn es etwa um die Translation der Gebeine eines Heros ging, die dann von Delphi angeordnet werden musste. Die späteren hellenistischen Herrscherkulte schlossen nahtlos an den Heroenkult an, ebenso gab es die Apotheosis auch im privaten Bereich.⁷ Hierbei werden Prachtbauten als Grabmäler üblich, wie das namensgebende Grabmonument des

³ Hes. *Op.* 653–657.

⁴ Vgl. dazu auch Peter Scherrer in diesem Band (S. 160–171).

⁵ Porph. *Abst.* IV 22.

⁶ Vgl. z. B. Hdt. V 114f.; Plu. *Cim.* 19,4.

⁷ F. GRAF, „Heroenkult“, *DNP* 5 (1998) 476–480; BURKERT 2011, 312–319; EKROTH 2002.

Maussolos von Halikarnassos, ursprünglich ein Monument der Herrscherverehrung, welches als Vorbild für spätere Bauten diente.⁸

Für gefallene Soldaten gab es gemeinsame Gräber mit großen Denkmälern und eine öffentliche Bestattung, die als hohe Ehre galt. Berühmt ist der Epitaphios des Perikles, den dieser im Winter 431/30 v. Chr. auf die Gefallenen des ersten Kriegsjahres des Peloponnesischen Kriegs hielt.⁹ Thukydides beschreibt hierzu ausführlich eine Zeremonie einer kollektiven Bestattung, bei der die Toten zunächst öffentlich ausgestellt, dann unter Beteiligung der Bürgerschaft in einem Ehrengrab beigesetzt werden. Ein besonders angesehener Mann hält dabei die Lobrede am Grab.¹⁰ Auch aus Sparta sind entsprechende Ehrungen Gefallener bekannt, berühmt ist auch der auf einem 5,5 m hohen Postament über einem Ehrengrab sitzende Löwe von Chaironeia. Philipp II. ließ 338 v. Chr. ein gemeinsames Grab für die insgesamt 254 Thebaner errichten, die unter einem steinernen Löwen auf einem Podest bestattet wurden. Dabei handelte es sich wohl um 252 Körperbestattungen und zwei Brandbestattungen. Somit wurden sie trotz ihrer Niederlage von den Siegern als Helden geehrt.¹¹

Im privaten Bereich behauptete sich nach der mykenischen Zeit das Einzelgrab mit Brandbestattung. Hierbei begannen die kultischen Handlungen und damit auch das Totengedenken am Todestag des Verstorbenen. Dazu gehörte beispielsweise auch das Mitgeben einer Münze als Obolus für Charon, den Fährmann über die Styx.¹² Die Sitte, Toten eine Münze in den Mund zu legen, lässt sich archäologisch in Griechenland vom 5. Jh. v. Chr. an und später auch im Westen des Römischen Reiches von der Iberischen Halbinsel bis nach Britannien nachweisen. Ebenso ist dies bei den germanischen Völkern des Nordens zu belegen.¹³ Der Körper des Toten wurde von Frauen der Familie in einer eintägigen Prothese gewaschen und aufgebahrt.¹⁴ Unter den Körper wurden Weinranken und Oregano, wohl zur Abwehr des Bösen, gelegt. Normalerweise geschah dies im eigenen Haus, nur in Athen wurde dieses Ritual in ein öffentliches Trauerhaus verlagert. Am Totenbett versammelte sich die Familie in Trauerkleidung, um den

⁸ Vgl. dazu: K. JEPPESON, *The Maussolleion at Halikarnassos: Reports of the Danish archaeological expedition to Bodrum: The superstructure, A comparative analysis of the architectural, sculptural, and literary evidence*. Vol. 5 (Aarhus 2002); vgl. auch Peter Scherrer S. 151 und 168 in diesem Band.

⁹ Th. II 35–46; vgl. P. SCHERRER in diesem Band (S. 163).

¹⁰ Th. II 34.

¹¹ Paus. IX 40,10; zusammenfassend: P. FUNKE, „Chaironeia“, *DNP* 2 (1997) 1084f.

¹² Vgl. Luk. *Luct.* 10.

¹³ STEVENS (1991) 223–227.

¹⁴ Pl. *Lg.* XII 947b, 959e–960a.

Verstorbenen zu beklagen. Am dritten Tag nach seinem Tod wurde der Verstorbene dann in einer Ekphora auf einer Kline zu Grabe getragen.¹⁵ Das Individuum gehörte ab diesem Zeitpunkt nicht mehr zur Welt der Lebenden, blieb aber Mitglied der Gesellschaft. Der Tote wurde dabei von Mitgliedern seiner Familie und häufig auch von Klagefrauen zum Grab begleitet, welches in der Regel auf Friedhöfen außerhalb der Stadt lag und sich im Familienbesitz befand. Die vom Tod ‚verunreinigten‘ Angehörigen trugen zerrissene Gewänder, streuten sich Asche auf das Haupt, schnitten sich die Haare ab und opferten diese.

In Athen beinhalten schon die solonischen Gesetze eine Beschneidung des Grabluxus. Vor allem traf dies auf adelige Familien zu, die ihre Vorfahren oft pompös ehrten,¹⁶ dabei lediglich eine festgelegte Anzahl von Personen am Begräbnis teilnehmen durfte und die Totenklage nur von über 60 Jahre alten Frauen bei der Überführung des Leichnams zum Grab, der *ekphorá*, durchgeführt werden durfte, die wiederum am Tag nach der Prothesis (Aufbahrung) vor Sonnenaufgang stattzufinden hatte.¹⁷ Nach der Verbrennung des Leichnams war es Pflicht des nächsten Angehörigen, meistens des Sohnes, die Knochen aus der Asche zu lesen. Am Grab gab es Libationen von Honig, Milch, Wasser, Wein oder Öl in verschiedensten Dosierungen. Daran schloss sich ein Mahl (*δεῖπνον* oder *δαίς*) für die Familie an, zu dem ein Tieropfer gehörte. Opfer für den Toten konnten aus Schmuck, Blumen und Objekten des täglichen Lebens (auch in Miniaturform), z. B. Schwertern, Strigiles, Spielzeugen und Spindeln, bestehen. Sie sollten der verstorbenen Person im Jenseits von Nutzen sein und konnten auch zum Teil mitverbrannt werden. Nach der Rückkehr vom Grab fand ein erneutes Mahl (*περίδειπνον*) statt, bei dem die engeren Verwandten erstmalig nach dem Tod wieder Nahrung zu sich nahmen.¹⁸

Den Nachkommen oblag von nun an die fortdauernde Sorge für die Gräber. Es folgten Feierlichkeiten am 3., 9. und 30. Tag nach dem Tod (Abschluss der Trauerperiode) mit erneutem Totenmahl und Totenopfer am Grab. Anschließend wurde diese Zeremonie jedes Jahr am Todestag des Verstorbenen wiederholt. Für Athen ist zusätzlich ein Feiertag für das Gedenken an alle Verstorbenen überliefert, eine Art Volkstrauertag, die *Genesisia* (*τὰ γενέσια*), die Herodot sogar auf alle

¹⁵ Ar. *Lys.* 612f.; Poll. VIII 146.

¹⁶ Sol. fr. 27 NOUSSIA-FANTUZZI.

¹⁷ Vgl. dazu Peter Scherrer in diesem Band (S. 159).

¹⁸ Hom. *Il.* XXII 38–53; XXIV 37f.; XXIV 664–669 und 801–804; D. or. 18,288; Men. *Asp.* 233; fr. 309,4, Hegesipp. Com. fr. 1,11–13; Artem. V 82; vgl. dazu: EKROTH 2002, 115f.

Griechen bezieht.¹⁹ An diesem Tag gedachten die Kinder durch Schmücken der Gräber und Rituale am Grab ihrer Eltern. Aus diesem Grunde war Kinderlosigkeit ein folgenschweres Schicksal, da niemand sich um das eigene Totenbrauchtum kümmern konnte. Sehr häufig wurde, um das Grab zu markieren, nach dem Begräbnis ein zunächst unbehaener Grabstein aufgestellt (σημα), der später mit dem Namen der verstorbenen Person und oft auch einem Relief versehen wurde (στήλη). Aus Athen sind gesetzliche Restriktionen bezüglich der Größe und Ausführung dieser Steine bekannt.²⁰ Zeugnisse des Totenbrauchtums des archaischen Adels sind die ab dem 8. Jh. v. Chr. auf Gräbern zu findenden Kouros- und Kore-Statuen, die teilweise mit Epigrammen versehen wurden.²¹ Die Toten wurden damit quasi heroisiert und damit zu den Unsterblichen gezählt, die durch ihren Tod ewige Jugend erhalten haben. Gedenksteine trugen zunächst nur den Namen der verstorbenen Person, später auch weitere Angaben. Ab dem 7. Jahrhundert v. Chr. entstanden auf Kreta die ersten Grabstelen mit figürlichen Darstellungen (z. B. Frauen mit Hausgerät und bewaffnete Krieger). Aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. sind etwa vom athenischen Kerameikos äußerst prunkvolle Gräber erhalten, die mit Flachreliefs der als Idealbild dargestellten Toten geschmückt waren.²² Dabei wurden die Toten auf bildlichen Darstellungen immer gesund, jung und schön dargestellt. Im 4. Jahrhundert v. Chr. entwickelten sich die zuvor niedrigen Umgebungsmauern der Grabanlagen zum Teil wieder zu monumentalen Einfriedungen, die dann mehrere Gräber für diverse Mitglieder einer Familie und ggf. deren Sklaven umfassten. Eine besondere Form des Totengedenkens in Griechenland und Rom, welches nicht unmittelbar mit einem Grab verbunden war, ist der Kenotaph, ein Monument in Form eines Grabdenkmals oder Grabbaus, welches keinen Leichnam birgt.²³

¹⁹ Hdt. IV 26.

²⁰ Cic. Leg. II 59–66; vgl. S. I. JOHNSTON, *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece* (Berkeley / Los Angeles, CA 1999) 41f. und BURKERT 2011, 293–300.

²¹ Vgl. IG I 3 1240: Attika 540 v. Chr.

²² J. STROSZECK, *Der Kerameikos in Athen. Geschichte, Bauten und Denkmäler im archäologischen Park* (Möhnesee 2014).

²³ G. MIETKE, „Kenotaph“, *RAC* 20 (2004) 709–734.

3. Totenbrauchtum in Rom

Auch die römischen Nekropolen lagen außerhalb der Siedlungen, meist an ihren Ausfallstraßen. Sie konnten beachtliche Ausmaße erreichen, als sehr gut erhaltenes Beispiel sei nur Pompei genannt. Das Verbot einer Bestattung innerhalb der Stadtmauern wird schon ausdrücklich in den Zwölftafelgesetzen geregelt.²⁴ Wenn ein Römer starb, bemühte sich sein nächster Verwandter, mit seinem Mund den letzten Atemzug zu holen.²⁵ Dem Sterbenden wurde der Ring vom Finger gezogen;²⁶ und sobald er tot war, wurden seine Augen und sein Mund von dem nächsten Verwandten geschlossen,²⁷ der dabei den Verstorbenen namentlich nannte (*inclamare, conclamare*).²⁸ Die Leiche wurde dann gewaschen und mit Salböl (*χρῖμα*) und duftenden Substanzen von Sklaven oder speziellen Bestattungsinstituten gesalbt, die Praxis der *νεκροθάπται*.²⁹ Wie in Griechenland wurde der Leiche eine kleine Münze in den Mund gelegt.³⁰ Der Körper wurde auf einer Bahre im Vestibül des Hauses mit den Füßen zur Tür hin aufgebahrt und in das beste Gewand gekleidet, das die oder der Verstorbene lebend getragen hatte. Gewöhnliche Bürger waren in eine weiße Toga gekleidet und Magistrate in ihren offiziellen Gewändern.³¹ Bei bedeutenden Persönlichkeiten wurde häufig ein Zypressenzweig an der Haustür platziert.³²

Bestattungen wurden in der Regel als *funera iusta* oder *exsequiae* bezeichnet; der letztere Begriff wurde allgemein auf die Trauerprozession (*pompa funebris*) angewendet. Es gab zwei Arten von Beerdigungen, öffentliche und private, von denen die erste als *funus publicum*³³

²⁴ Cic. *Leg.* II 58.

²⁵ Verg. *A.* IV 684; Cic. *Ver.* V 45 118.

²⁶ Suet. *Tib.* 73.

²⁷ Verg. *A.* IX 487; Luc. III 740.

²⁸ Ov. *Tr.* III 3, 43; *Met.* X 62; *Fast.* IV 852; *Catul.* 101,10.

²⁹ Dig. XIV 3,5,8.

³⁰ Juv. I 3,267.

³¹ Juv. I 3,172; Liv. XXXIV 7; Suet. *Nero* 50.

³² Luc. III 442; Hor. *Carm.* II 14,23f.

³³ Tac. *Ann.* IV 12.

oder *indictivum* bezeichnet wurde, weil die Menschen von einem Herald dazu eingeladen wurden,³⁴ die zweite als *funus tacitum*,³⁵ *translativum* oder *plebeium*.³⁶ Bestattungen wurden ähnlich wie in Griechenland oft nachts durchgeführt,³⁷ demnach wurden insbesondere die Armen nur nachts begraben, weil sie sich keinen Trauerzug leisten konnten.³⁸ Im Trauerzug zogen auch Klagefrauen mit, welche die *conclamatio* für die verstorbene Person anstimmten. Die Leiche wurde in der Regel am achten Tag nach dem Tod aus dem Haus gebracht (*efferebatur*).³⁹ Die ausführlichste Beschreibung einer Leichenprozession in senatorischen Kreisen in Rom gibt uns der griechische Geschichtsschreiber Polybios (um 200–120 v.Chr.). Es handelt sich hier wohl um die älteste ausführliche Schilderung des Leichenzuges eines römischen Senators, der zu dem exklusiven Kreis der Nobilität gehörte, wobei davon ausgegangen werden darf, dass Polybios hierbei Augenzeuge war.⁴⁰ Damit ist er die wichtigste Quelle für ein römisches Begräbnis. Zusammen mit Plinius dem Älteren gibt Polybios hier außerdem die literarisch wertvollste Beschreibung der *imagines* (εἰκόνας) der Verstorbenen.⁴¹ Er etikettiert die *Imagines* als realistische Porträtmasken, die von Personen, die von Größe und Gestalt den Dargestellten möglichst ähnlich waren, während der Beerdigungsprozession getragen und normalerweise in hölzernen Schreinen im Atrium des Hauses aufbewahrt werden. Dass der Autor hier von *naidia* (ναΐδια), kleinen Schreinen, spricht, bezieht sich einerseits auf das Aussehen dieser „Tempelchen“ und deutet andererseits deren kultische Funktion an. Wahrscheinlich ist, dass die Schreine an Feiertagen geöffnet wurden, um deren solemn Charakter zu unterstreichen. Andererseits könnte ihr Schließen Trauer signalisieren. Polybios betont ferner die Theatralik dieser ‚Parade‘ berühmter Vorfahren in jeglicher Hinsicht: Die Darsteller versuchen, die Vorfahren tatsächlich zu impersonieren. Die Totenmasken spielen hierbei eine wesentliche Rolle. Die beschriebene ‚Parade‘ bildete die größte Gruppe von Magistraten, ausgestattet mit den Symbolen ihrer Amtsgewalt, welche ein römischer Bürger gemeinsam sehen konnte.

Die Grabrede hält ein Sohn des Verstorbenen, der bereits die Toga virilis tragen darf, oder sonst ein naher Verwandter. Ein inschriftliches

³⁴ Cic. *Leg.* II 24.

³⁵ Ov. *Tr.* I 3,22.

³⁶ Suet. *Nero* 33.

³⁷ Serv. ad Verg. *A.* XI 143.

³⁸ Fest., s.v. *Vespaie*; Suet. *Dom.* 17; D. H. 4,40,5.

³⁹ Serv. ad Verg. *A.* V 64.

⁴⁰ Plb. VI 53f.

⁴¹ Vgl. Plin. *Nat.* XXXV 2,6–8.

Beispiel für eine solche *laudatio funebris* ist die der sogenannten Turia aus Augusteischer Zeit, die offenbar ihr aus senatorischen Kreisen stammender Gatte hielt.⁴² Dass die Rede von den *rostra* aus gehalten wurde, unterstreicht ihren politischen Charakter, obwohl es sich doch eigentlich um einen privaten Anlass handelt. Zunächst wird über den Verstorbenen gesprochen, dann, beginnend mit dem Ältesten, über die Taten seiner durch ihre Masken versammelten Vorfahren. Für Polybios steht der erzieherische Charakter der gesamten Zeremonie im Vordergrund; die Erinnerung an die Verdienste der hervorragenden Männer der Nobilität werde so immer wieder erneuert und gebe ein Beispiel für die Jugend, für das Vaterland alles zu ertragen, um ebenfalls zu Ruhm zu gelangen. Diese Demonstration von Macht, Reichtum und Tradition sollte vor allem die jungen Römer beeindrucken. Die Parade der Vorfahren veranschaulicht bildhaft den Vorrang des Staatswohls vor privaten Interessen, sie vermittelt gleichzeitig eine Atmosphäre von Trauer und Glorie. Einen ähnlichen Zweck verfolgt später Vergils Parade der römischen Helden im sechsten Buch seiner *Aeneis*, wobei er aber natürlich keine reale *pompa* beschreibt.⁴³ Die in der Leichenrede geäußerten Angaben über magistratische Ämter und öffentliche Leistungen des Verstorbenen und seiner Vorfahren sind dabei für die gesamte *res publica* von Bedeutung.⁴⁴ Das Spektakel vor der Menge zeigt die aktive Rolle der Ahnen; die Toten wehren durch ihre Präsenz den Vorwurf ab, das Ganze sei doch nur Fiktion, und die Lebenden werden zur Nachahmung verpflichtet. In gleicher Weise dienen Bestattungsrituale, besonders auch die Reihenfolge im Leichenzug, der Neukonstituierung der Familie. Vergleichbares fehlt im griechischen Bereich, ein Unterschied, den Polybios besonders hervorzuheben versucht.⁴⁵

In der Kaiserzeit knüpfte man an den hellenistischen Herrscherkult an, indem ein Kaiser nach seinem Tod vom Senat divinisiert werden und dann in eigenen Tempeln mit eigener Priesterschaft – außerhalb seines Grabes – als *divus* verehrt werden konnte. Der spätere Augustus setzte so als erster die Divinisierung durch, als er seinen Adoptivvater Caesar vergöttlichen ließ und damit selbst zum Sohn eines Gottes

⁴² CIL VI 41062; vgl. dazu D. FLACH, *Die sogenannte Laudatio Turiae. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar* (Darmstadt 1991).

⁴³ Verg. A. VI 756–886.

⁴⁴ Zu diesem Themenbereich allg.: H. I. FLOWER, *Ancestor masks and aristocratic power in Roman culture* (Oxford 2006); vgl. J. RÜPKE, *Die Religion der Römer. Eine Einführung* (München 2006) 118.

⁴⁵ SPICKERMANN 2013, 314f.; H. CANKI / H. CANKI-LINDEMAIER, *Römische Religion im Kontext. Kulturelle Bedingung religiöser Diskurse* (Tübingen 2008) 335.

wurde. Später musste die Apotheose des verstorbenen Kaisers von einem Senator als Augenzeuge testiert werden. Wie in Griechenland gab es auch Privatdeifikationen von Verstorbenen.⁴⁶

Die Kremation existiert in Griechenland seit dem 5./4. Jahrhundert v. Chr. neben der Körperbestattung, bis zum Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. wurden die Toten im Römischen Reich mehrheitlich verbrannt, allerdings wird ab dem mittleren 1. Jahrhundert die Körperbestattung wieder stärker.⁴⁷ Nach der Einäscherung des Leichnams wurden die Überreste in Urnen aus Glas, Marmor oder Ton gefüllt. Diese Urne wurde dann in einem *columbarium*, einer Grabkammer mit Wandnischen für Urnen, platziert. Nachdem der Leichnam zum Friedhof gebracht worden war, wurde in Anwesenheit der Leiche ein Opfer dargebracht. Bis zur Zeit Ciceros war es üblich, Ceres eine Sau darzubieten. Das Opferfleisch wurde dann in einem *silicernium* genannten Mahl gemeinsam verzehrt. Der Anteil für den Verstorbenen wurde auf einen Spieß gelegt und zusammen mit dem Körper verbrannt; Ceres' Anteil wurde auf einem Altar verbrannt. Die Familie aß den Teil, der den Lebenden zustand. Unter den Gräbern in Pompei befindet sich ein Bestattungs-Triclinium für die Feier dieser Feste.⁴⁸ Eine Familie mit geringeren Mitteln konnte sich gegebenenfalls nur ein Trankopfer von Wein, Weihrauch, oder Agrarerzeugnisse leisten, ohne dass hierüber Genaueres bekannt ist. Nach dieser Teilung des Opfers hatte sich der Verstorbene verwandelt und konnte nicht mehr an den Mahlzeiten der Lebenden und der Hausgötter teilnehmen; er nahm nun an dem teil, was für die Geister der Toten, die Manen, angemessen war. Neun Tage nach der Beerdigung oder Verbrennung wurde das Fest *cena novendialis* gefeiert, verbunden mit einer Libation am Grab. Während dieser Neun-Tage-Periode galt das Haus als unrein, *funesta*, man hängte Eiben- oder Zypressenzweige zur Abwehr böser Geister auf, die Hausbewohnerinnen und -bewohner durften nicht opfern und mussten sich von allen öffentlichen und wirtschaftlichen Tätigkeiten fernhalten. Der

⁴⁶ Einen Überblick hierzu gibt V. ROSENBERGER, „Coping with Death: Private Deification in the Roman Empire“, in: K. WALDNER / R. L. GORDON / W. SPICKERMANN (Hg.), *Burial rituals, ideas of afterlife, and the individual in the Hellenistic world and the Roman Empire* (Stuttgart 2016) 109–124; vgl. J. H. TULLOCH, „Devotional Visuality in Family Funerary Monuments in the Roman World“, in: B. RAWSON (Hg.), *A companion to families in the Greek and Roman worlds* (Chichester 2011) [542–563] 546f. und P. ROTHENHÖFER, „*In formam deorum*: Beobachtungen zu so genannten Privatdeifikationen Verstorbener auf der Iberischen Halbinsel im Spiegel der Inschriften“, in: J. RÜPKE / J. SCHEID (Hg.), *Bestattungsrituale und Totenkult in der römischen Kaiserzeit* (Stuttgart 2010), 259–280.

⁴⁷ Vgl. E. STOMMEL, „Bestattung A II: Griechisch-römisch“, *RAC* 2 (1954) 200–207; ferner Peter Scherrer in diesem Band, S. 173.

⁴⁸ F. MAZOIS, *Les ruines de Pompei I: Voie tombeaux murailles et portes de la ville* (Paris 1824) pl. XX.

Tod als Verunreinigung zeigt sich auch in der Bestimmung, dass der oberste Jupiterpriester, der *flamen dialis*, keine Verstorbenen sehen durfte. Am Ende der Periode wurde die Trauerkleidung abgelegt und das Haus gefegt, um es vom Geist des Toten zu reinigen.

Zum jährlichen Totengedenken gab es mehrere im römischen Festkalender verzeichnete Feiertage, wie die Parentalia vom 13. bis zum 21. Februar⁴⁹, sowie die Lemuria (9., 11. und 13. Mai), an denen der *pater familias* die Laren im Hause nächtlich mit einem Bohnenopfer zu beschwichtigen versuchte. An diesen Tagen wurden den Toten Opfergaben dargebracht, die aus Früchten, Wein, Milch, Kränzen und anderen Dingen bestanden, während dazu Gebete gesprochen wurden.⁵⁰ Dabei beleuchtete man die Gräber bisweilen mit Lampen.⁵¹ Bei den abschließenden Feralia, am 21. Februar, wurde den Toten Nahrung zu den Gräbern gebracht, gemeinsam gegessen (*cena parentalia*)⁵² und auch Wein konsumiert.⁵³ Heiraten sollten bei den Festen zum Totengedenken unterbleiben und Tempel blieben geschlossen. Um dieses Totenbrauchtum sicherzustellen, wurden von den Verstorbenen manchmal eigene Stiftungen getätigt.⁵⁴

Zur Aufnahme der sterblichen Überreste eines Menschen dienten Sarkophage, Aschekisten, Urnen und Altäre. Darüber hinaus waren Gebäude wie Mausoleen, Stelen und andere Denkmäler beliebte Formen des Totengedenkens. Ein Grab oder irgendein Ort, an dem ein Mensch begraben wurde, galt als *locus religiosus*; alle Dinge, die den *Dis Manibus* (den Totengöttern) gehörten, galten als ein *religiosum* und damit profaner Nutzung entzogen.⁵⁵

⁴⁹ Im attischen Festkalender finden sich für diesen Zeitraum (11.–13. Februar), die populären, dem Dionysos geweihten Anthesterien; vgl. H. W. PARKE, *Athenische Feste* (Mainz 1987) 159.

⁵⁰ Ov. *Fast.* II 533–570; V 419–492; Verg. *A.* V 77; IX 215; X 519; Tac. *Hist.* II 95; Suet. *Cl.* 15; Cic. *Phil.* 1,16; vgl. CARROLL 2006, 180–208 und C. KING, *The ancient Roman afterlife. Di manes, belief, and the cult of the dead* (Austin, TX 2020) 148–179.

⁵¹ Dig. XL 4,44.

⁵² ILS 6468.

⁵³ Var. *L.* VI 13; Ov. *Fast.* II 536–557; Cic. *Att.* VIII 14; Petr. 78,4–5; Tert. *de anim.* 4.

⁵⁴ Zu verschiedenen Aspekten des Totenbrauchtums vgl. auch F. FAHLANDER / T. OESTIGAARD (Hg.), *The Materiality of Death. Bodies, burials, beliefs* (Oxford 2008) und M. CARROLL / J. REMPEL (Hg.) *Living through the dead. Burial and commemoration in the classical world* (Oxford 2011); s. z. B. das *testamentum Lingonum* CIL XIII 5708, dazu: U. EGELHAAF-GAISER, „Träger und Transportwege von Religion am Beispiel des Totenkultes in den Germaniae“, in: W. SPICKERMANN et al. (Hg.), *Religion in den germanischen Provinzen Roms* (Tübingen 2001) 225–255.

⁵⁵ G. VON ALVENSLEBEN, *Die res extra commercium im römischen Recht* (Berlin 2019) 61–65.

Eine weit verbreitete Form des römischen Totenbrauchtums war die Errichtung und Weihung von Grabsteinen mit Inschriften, die insbesondere über das Militär ab dem Beginn der Kaiserzeit im gesamten Reich verbreitet wurde. Wie in der Neuzeit waren Epitaphien ein Mittel, um den Reichtum, die Ehre und den Status des oder der Verstorbenen in der Gesellschaft öffentlich zu präsentieren. Auf diese Weise dienten Grabdenkmäler nicht nur dem Gedenken an die Toten, sondern auch der Darstellung des Prestiges der eigenen *gens* und repräsentierten damit auch soziale Unterschiede. Obwohl die römischen Grabsteine in Größe, Form und Stil sehr unterschiedlich gehalten sein konnten, waren die Grabinschriften weitgehend einheitlich. Die Spanne reicht dabei vom Grabmal der Scipionen und dem der Caecilia Metella in der Römischen Republik über die Mausoleen des Augustus und Hadrian, die hohen Pfeilergrabmäler in den Provinzen bis zu einfachen und schmucklosen Grabplatten mit dem Namen des Verstorbenen.⁵⁶ Traditionell beinhalteten die Grabinschriften eine Eingangsformel an die Manes (dies trifft reichsweit für ca. 200.000 Tituli zu), den Namen und das Alter der Verstorbenen und den Namen des oder der Aufstellenden, bei denen es sich häufig um die Erben handelte. Selten ist eine Datierung auf ein Jahr, den Monat, den Tag und sogar die Todesstunde. Die Gestaltung des Epitaphs selbst, bisweilen mit einem Relief der Verstorbenen (auch als Paar oder Familie) als Soldat, in seinem Beruf oder in einer Totenmahlszene, hing von den finanziellen Möglichkeiten der Familie sowie dem Können des Steinmetzes ab.⁵⁷ An diese römischen Memorial-Traditionen knüpfen auch die christlichen Grabinschriften an, die im Osten wie im Westen ab dem späten 2. Jahrhundert n. Chr. aufkommen und von denen ca. 30.000–35.000 Tituli reichsweit erhalten sind. Insbesondere in Kaiserresidenzen und größeren Städten wird es nun üblich, christlichen Gräbern zum Gedenken an die Toten Inschriften beizugeben, die insbesondere das genaue Lebensalter in Jahren, Monaten und Tagen und den Sterbetag enthalten. Im Westen fanden sich die weitaus meisten Inschriften in Rom und Trier, im Osten hingegen in Konstantinopel/Byzanz.⁵⁸

⁵⁶ Vgl. dazu allgemein Peter Scherrer in diesem Band.

⁵⁷ CARROLL 2006, 86–150; N. MATHIEU, *L'épithaphe et la mémoire. Parenté et identité sociale dans les Gaules et Germanies romaines* (Rennes 2011) 33–110. Allgemein: BORG 2019.

⁵⁸ CARROLL 2006, 260–278; vgl. J. DRESKEN-WEILAND et al., *Himmel, Paradies, Schalom. Tod und Jenseits in christlichen und jüdischen Grabinschriften der Antike. Handbuch zur Geschichte des Todes im frühen Christentum und seiner Umwelt*, Bd. 1 (Regensburg 2012).

4. Lukian und das Totenbrauchtum⁵⁹

Lukian verspottet in *De luctu* um die Mitte des 2. Jh. n. Chr. die oben skizzierte traditionelle griechisch-römische Bestattungstradition. Grundtenor der Schrift ist, die Vorstellungen der durchschnittlichen Menschen vom Totenreich, die auf Homer, Hesiod und anderen *mythopoioi* fußt, ad absurdum zu führen.⁶⁰ Lukian will mit seiner Diatribe *De luctu* die Absurditäten der traditionellen Mythen vom Hades lächerlich machen. So wird beispielsweise der Brauch, die Toten mit Libationen und Speiseopfern zu nähren, auf sarkastische Weise dergestalt kommentiert, dass diejenigen, die auf Erden keine Freunde oder Verwandten hinterlassen, als Tote Hunger leiden müssen.⁶¹ Paradox ist auch der Rahmen der Geschichte: Ein Sohn stirbt jung, die Trauer des Vaters und seiner Familie wird beschrieben und nun wird die Möglichkeit eröffnet, dass der Sohn von Aiakos und Pluton die Erlaubnis erhält, dem Vater aus der Unterwelt zu antworten, um ihm die Absurdität seiner Klagerede und der Begräbnisriten in einer kunstvollen Gegenrede vor Augen zu halten.⁶² Während in *De luctu* der Vater des jung gestorbenen Sohnes sich zu allen konventionellen Trauerriten verpflichtet fühlt: Waschen, Salben und Bekränzen des Leichnams, Anlegen der besten Kleider, Aufbahren des Toten, Geheul der Klagefrauen, Bejammern des frühen Todes durch die Eltern,⁶³ wird im Folgenden kritisiert, dass viele sogar die Pferde, die Beischläferinnen, ja die Mundschenken ihrer Toten abgeschlachtet, und deren Kleider sowie den übrigen Schmuck mit verbrannt oder begraben hätten, als ob sie all dieses dort unten noch gebrauchen und genießen könnten.⁶⁴ Darauf wird kritisch angemerkt, dass dem Vater wohl nicht bewusst sei, dass der Sohn sein „Geschwätz“ nicht höre. Er mache dies nur wegen der Anwesenden und weil er nicht wisse, was seinem Sohn eigentlich widerfahren sei. Auch mache er sich keine Gedanken darüber, ob es dieses Leben überhaupt wert sei, dessen Ende zu beklagen.⁶⁵

Die folgenden, im Irrealis gehaltenen, Ausführungen des Sohnes, der seine Gegenrede aus dem Hades hält, gehen auf dieses aus seiner Sicht unnütze Totenbrauchtum ein und führen es völlig ad absurdum, wie das oben genannte Beispiel der Speise- und Trankopfer am Grab

⁵⁹ Vgl. hierzu allgemein SPICKERMANN 2013, 314–316.

⁶⁰ Luk. *Luct.* 2.

⁶¹ Luk. *Luct.* 9.

⁶² Luk. *Luct.* 16–19.

⁶³ Luk. *Luct.* 11–14.

⁶⁴ Luk. *Luct.* 14.

⁶⁵ Luk. *Luct.* 15.

zeigt. Lukian betont auch die Absurdität und Lächerlichkeit der Vorstellungen fremder Völker.⁶⁶ Er bedient sich in vielen seiner Schriften allgemeiner Topoi, um die griechische Kultur von denen der Randvölker abzugrenzen. Ganz in diesem Sinne werden auch die unterschiedlichen Opferpraktiken von Assyrern, Lydern und Skythen dargestellt,⁶⁷ ja die Skythen werden wegen ihrer Menschenopfer für Artemis diskreditiert.⁶⁸ Auch der Topos, die Skythen würden ihre Toten essen, wird gerne aufgenommen, wenn Lukian die verschiedenen Bestattungssitten aus unterschiedlichen Epochen vergleicht: Die Griechen verbrennen ihre Toten, die Perser beerdigen sie, die Inder glasieren sie, die Skythen essen sie auf, die Ägypter pökeln sie ein.⁶⁹

Aus der anderen Perspektive der Toten sollen die Lebenden diese in Ruhe lassen, der Tote hat keine Bedürfnisse mehr und befindet sich damit in einer ungleich besseren Situation als die Lebenden. Die Lebenden können folglich für die Toten nichts tun.⁷⁰ Dennoch muss Lukian konstatieren, dass die Menschen sich durch eine solche Rede, käme sie auch aus dem Hades, nicht von dem Wehklagen um die Verstorbenen abbringen ließen. Die Wehklage sei bei allen Völkern dieselbe, nur in der Art der Bestattung unterschieden sie sich, ob es sich um Grabhügel, Pyramiden oder Denkmäler mit Inschriften handelte.⁷¹ Zum Schluss werden dann noch die manchmal stattfindenden Kampfspiele und das Leichenmahl erwähnt, bei dem die Eltern nach dreitägigem Hungern wieder etwas zu sich nehmen. Dabei werden die Hungernden absurderweise von den anwesenden Verwandten mit einem Iliasspruch, den Lukian wörtlich zitiert, aufgefordert, doch etwas zu essen.⁷²

⁶⁶ Vgl. COENEN 1977, 123, der glaubt, dass Lukian hier eine skeptisch-akademische Quelle verfolgt. Vgl. W. SPICKERMANN, „Lukian von Samosata und die fremden Götter“, *Archiv für Religionsgeschichte* 11 (2009) 256f.

⁶⁷ Luk. *Sacr.* 14.

⁶⁸ Luk. *JTr.* 44; *Sacr.* 13; *DDeor.* 3[23],1; 18[16],1. Auch dies ist ein gängiger Topos (vgl. COENEN 1977, 129f.), den auch Tatian in der *or. ad Graec.* 29 aufgreift.

⁶⁹ Luk. *Luct.* 21; vgl. Hdt. III 24 und D. S. II 14 f.; hierzu H. D. BETZ, *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen; ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti* (Berlin 1961) 73.

⁷⁰ Luk. *Luct.* 16–19

⁷¹ Luk. *Luct.* 22.

⁷² Luk. *Luct.* 24; vgl. Hom. *Il.* XXIV 602. und XIX 225; vgl. G. ANDERSON, *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic* (Leiden 1976); JONES 1986, 33; SPICKERMANN 2015, bes. 290 mit Anm. 74.

5. Schluss

Lukian geht in seiner Diatribe nicht allzu konkret auf kontemporäre Bestattungsbräuche ein, er vermischt vielmehr literarische Überlieferung mit einigen in seiner Zeit noch üblichen Ritualen des Totenbrauchtums. Es geht ihm um die Unterhaltung seiner Zuhörerinnen und Zuhörer, indem er einerseits Texte von Homer, Hesiod und anderen satirisch verzerrt, deren Kenntnis er damit voraussetzt. Weiterhin spricht er aber auch noch zu seiner Zeit ausgeübte Bestattungsrituale am Grab an, etwa Libationen und Totenmahle, die er ad absurdum führt. In seiner Haltung zur ägyptischen Kultur und Religion, sowie derjenigen der Randvölker steht er zudem in der Linie der meisten Autoren der Zweiten Sophistik, wobei er, wie beispielsweise Pausanias, ein griechenlandzentriertes Weltbild vertritt, in dem Athen den kulturellen Mittelpunkt bildet. Dabei führt er auch mehrere Barbarentopoi an.

Wenn Lukian schließlich behauptet, die Lebenden könnten für die Toten nichts tun, scheint er zuweilen auch eine epikureische Position einzunehmen (der Tod [...] geht uns nichts an!), doch wird diese nicht durchgehalten.⁷³

Es bleibt auch hier schwierig, Lukian von Samosata auf eine philosophische Richtung festzulegen, doch der von ihm propagierte moralischer Anspruch, beruhend auf dem Ideal der Paideia, scheint klar. Wenn eine Wahrheit einmal erkannt ist, so muss sie Einfluss auf das Handeln nehmen. Anspruch und Wirklichkeit müssen in Einklang miteinander stehen. Gebildete müssen daher Spekulationen über ein Weiterleben nach dem Tode grundsätzlich ablehnen. Lukian ist ausgerichtet auf das Hier und Jetzt dieser Welt und verneint jede transzendente Spekulation. Über ein Leben nach dem Tod kann man nichts Sicheres wissen, aus der Sicht der Toten ist Totenbrauchtum daher sinnlos und nützt nur den Lebenden.

⁷³ Zu den kynischen Inhalten dieser Diatribe s. den ersten Essay von Markus Hafner in diesem Band (darin Kapitel 2).

Lukians Schrift *De luctu* im Kontext der sepulkralen Bildwelt der Trauer

Peter Scherrer

Dieser bewusst rein archäologisch gehaltene Beitrag, der fallweise aussagekräftige Grabinschriften mit einbezieht, will der Frage nachgehen, wie sich die Präsenz von Toten am Grab in der griechisch-römischen Kultur zeigt, und zwar von den Anfängen in der geometrischen Epoche (ca. 9./8. Jh. v. Chr.) bis zum 2. Jh. n. Chr., der Zeit Lukians, also noch ehe sich Einflüsse der sog. Orientalischen Erlösungsreligionen mit einem (mehr oder weniger) transzendenten Jenseitsbezug und einem explizit versprochenen Weiterleben nach dem irdischen Tode durchzusetzen begannen. Damit können sowohl der Wandel als auch die Konstanten des Umgangs mit dem Tod und den Verstorbenen im Laufe eines Zeitraums von etwa einem Jahrtausend über den künstlerischen Aspekt augenfällig verfolgt werden. Dabei wird vieles nur angedeutet, manches ganz weggelassen werden, es kann hier keine Kulturgeschichte der Bildkunst am Grab erwartet werden, vielmehr soll essayartig ein roter Faden gesponnen werden, der zur kulturhistorischen Einbettung von Lukians Schrift beiträgt.

Der Fokus wird also darauf gelegt, ob und wie Verstorbene, sei es nach eigenem Willen oder dem ihrer Familie und Erben, am Grab präsent bzw. repräsentiert sind, in Bildern oder Inschriften, und wie sich hier Trauer, die ja auch das Thema von Lukians Schrift bildet, ausdrückt.¹ Dagegen werden Aspekte wie die Begräbnisart durch Verbrennung oder Körperbestattung, die Grabform, die Lage von Gräbern oder Begräbnisplätzen und das gesamte Ritual sowie die (für Besucher später unsichtbaren) Beigaben innerhalb des Grabes nur stellenweise

¹ Trauer kann dabei, vgl. den Beitrag von Alexander Free in diesem Band, sowohl öffentlich gesellschaftswirksames Handeln als auch innere Einstellung sein, beide Aspekte sind oft voneinander auch nicht zu trennen. Zur Unterscheidung von Trauer als persönlicher Emotion von nahestehenden Personen des oder der Verschiedenen und dem rituellen Gestikulieren meist bezahlter Klagefrauen in archäologischen Denkmälern vgl. bes. C. MERTHEN, *Beobachtungen zur Ikonographie von Klage und Trauer. Sepulkralkeramik vom 8. bis 5. Jh. v. Chr.* (Diss. Würzburg 2005) 4–18 (urn:nbn:de:vbv: 20-opus-29309).

berührt.² Ebenfalls völlig beiseite gelassen werden die symbolträchtigen Darstellungen von Pflanzen, Tieren, Astralkörpern oder Fabelwesen wie Sphinx, Sirenen, Meeresmischtieren etc.

Das vom späten Mittelalter bis in die Barockzeit im christlichen Europa wichtige Motiv des *memento mori* mit Skeletten und faulenden oder von Kleintieren zerfressenen Kadavern war der griechischen Kunst völlig fremd und kam daher, ebenso wie die Darstellung des Hades, den Lukian (§2–9) so ausführlich beschreibt, nicht in der Sepulkral-symbolik vor.³ Darstellungen von Skeletten und Totenschädeln als Anspielung auf die Vergänglichkeit des Menschen finden sich interessanterweise in größerer Zahl erst bei den Römern in der Symposiumskultur,⁴ wie etwa beim Neureichen Trimalchio (Petron. 34,26), der ein Armkettchen mit Skeletten trägt, um daran erinnert zu werden, das Leben rechtzeitig zu genießen. Der Tod selbst, Thanatos, wird nur selten und sehr uniform, aber niemals in schrecklicher Form, dargestellt. Auf weißgrundigen Lekythen aus Athen etwa erscheint er in klassischer Zeit als geflügelter Jüngling, gemeinsam mit seinem Bruder Hypnos trägt er auf einem Krater des Euphronios (um 510 v. Chr.) den Leichnam eines Gefallenen aus der Schlacht.⁵ Noch in der erst im frühen 2. Jh. an Rom gefallenen Provinz Dakien zeigen einzelne Reliefs Thanatos als nackten Jüngling mit einem Schwert, meist in Verbindung mit Hypnos oder Eros.⁶ Die zahlreich auf römischen Reliefs dargestellten Eroten in der Nähe von Leichen oder zwischen handelnden Figuren könnten demnach genauso gut den Tod versinnbildlichen wie seine Überwindung (vgl. unten und Abb. 10).

Für diese Darstellung soll – entsprechend der zeitlichen und kulturellen Situation Lukians als Griechisch schreibender, aber im Umfeld

² Zum Tod und all seinen rituellen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Aspekten vom Eintreten des Todesfalls bis zur Grabpflege und -opfern gibt es genügend ausführliche Kompendien, vgl. etwa für die Griechen: KURTZ / BOARDMAN 1985; GARLAND 1985; eine immense Fundgrube jetzt: FRIELINGHAUS et al. 2019; für die Römer: SCHRUMPF 2006; BORG 2019; vgl. bes. zum Ritus auch den Beitrag von Wolfgang Spickermann in diesem Band.

³ GARLAND 1985, 122.

⁴ K. M. D. DUNBABIN, „Sic erimus cuncti, The Skeleton in Graeco-Roman Art“, *Jahrbuch DAI* 101 (1986) 185–255. Nicht zufällig, wie noch gezeigt werden soll, stehen (stoische) Symposiumskultur mit dem Sinnspruch ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ und Grabausschmückung aber in enger Wechselwirkung, was sich in einem so beschrifteten Mosaik in einem Grabbau an der Via Appia (B. ANDREAE, *Antike Bildmosaiken* [Mainz am Rhein 2003] Abb. 262) zeigt, das einen Menschen mit eingeschriebenem Skelett abbildet.

⁵ KURTZ / BOARDMAN 1985, 129f. 403. – Zum Euphronioskrater ebenda Farbtaf. 7 (nach S. 400); beide tragen einen korinthischen Helm.

⁶ Cs. SZABÓ / I. BODA, *The Gods of Roman Dacia. An Illustrated Dictionary* (Kischinau 2019) 66.

der Hohen Römischen Kaiserzeit lebender Autor – kein rein chronologischer Abriss gegeben werden. Das Werk *De luctu* karikiert das Brauchtum im Todesfall vor dem kulturellen Hintergrund der gesamten klassischen Antike, gerade in einer Zeit, als die Zweite Sophistik und der Platonismus sich besonders auf die Philosophie und Kulturgeschichte der griechischen Klassik beziehen. Somit soll die Fülle verfügbarer Möglichkeiten zu Lukians Zeit anhand von Sujets und Einzelbeispielen, aber auch die Unterschiedlichkeit der Möglichkeiten anhand einzelner Regionen oder anderer Gruppierungsmöglichkeiten innerhalb des historischen Repertoires des griechisch-römischen Kulturschmelztiegels vorgeführt werden.

Da zugleich aber auch das Bildungsbewusstsein gerade in Bezug auf Homer und die griechische Mythologie damals einen Höhepunkt erlebte und Bibliotheken überall aus dem Boden schossen, besonders auch als (Teil von) Grabanlagen wie bei Kaiser Traian – und nicht zufällig etwa zeitgleich bei Dion von Prusa oder dem Konsular Ti. Iulius Celsus Polemaeanus in Ephesos⁷ – darf entsprechenden Darstellungen auf zeitgenössischen Gräbern die Rolle einer vorbildhaften und tröstenden Parallelwelt zugeschrieben werden; diese bildete eine ausgezeichnete Alternative zur üblichen Darstellung des realen Lebens am Grab mit Komponenten wie Karriere und Reichtum. Dazu tritt die Möglichkeit, über die Polysemie mythologischer Themen Gefühle wie Liebe über den Tod hinaus oder die Hoffnung auf ein Wiedersehen in einer Anderswelt, dem Elysium, zu gestalten bzw. im Sinne einer Privatapotheose⁸ die Beziehung des oder der Verstorbenen mit den Hinterbliebenen mit dem Schicksal mythologischer Figuren gleichzusetzen – und daraus Trost zu empfangen.⁹

Gerade die Kritik Lukians in seinem Totengespräch zwischen Diogenes und Maussolos (*DMort.* 24), worin die „beschwerende Last“ von Monumenten für den Toten betont wird, regt dazu an, auch die damals in Mode stehenden, oft turmhohen und überreich geschmückten Grabbauten auf ihre Aussagen zur Trauer der Hinterbliebenen und ihrer persönlichen Beziehung zu den Bestatteten hin zu untersuchen.

⁷ Vgl. W. HOEPFNER, *Antike Bibliotheken* (Mainz 2002).

⁸ Vgl. dazu etwa J. Ch. BALTY, *Porträt und Gesellschaft in der römischen Welt* (Mainz 1991) bes. 14f.

⁹ Vgl. den zweiten Essay von Markus Hafner in diesem Band, S. 101 mit Anm. 18.

1. Die Abwesenheit vom Leben als Abwesenheit in Bild und Inschrift

Die ältesten dekorierten Grabdenkmäler der postmykenischen Griechen, die natürlich vor allem die höherstehende Schicht der Gesellschaft repräsentieren, sind die großformatigen Grabvasen vom Athener Kerameikosfriedhof. Das erste prominent als Träger einer spezifischen Botschaft im Begräbniswesen der frühgriechischen Kunst dargestellte Lebewesen, ja das erste gemalte Tier überhaupt, ist das Pferd. Von protogeometrischer bis in spätgeometrische Zeit (ca. 1050–700 v. Chr.) vertritt es, zuerst ausschließlich, ab dem 8. Jh. neben anderen Motiven den Verstorbenen. Sein erstes Auftreten auf einer Bauchhenkelamphora in Grab 18 des Kerameikos¹⁰ verweist auf die Bestattung eines Adligen, lange bevor das erste Menschenbild auf diesen Grabvasen auftaucht. Das alleinstehende Pferd bezeichnet allerdings wohl nicht nur den Stand des Verstorbenen als soziales Determinativ, sondern verbindet nach einer wohl zurecht verbreiteten Meinung in der Forschung Diesseits und Jenseits.¹¹

In spätgeometrischer Zeit treten dann, ähnlich wie bereits in der mykenischen Kunst, auch Pferdeführer dazu, die das verwaiste Pferd, oft auch zwei Pferde, für ihren verstorbenen Herrn (vergeblich) bereithalten.¹² Die Kraft dieses Motivs – den Toten als Abwesenden nur mit seinem aussagekräftigsten Standesmerkmal und Besitzstück zu konnotieren – zeigt sich darin, dass es sowohl ab frühhellenistischer Zeit in der Aristokratie¹³ als auch bei den Reitertruppen in den römischen Grenzprovinzen erneut hervortritt. Auf Grabstelen von Kavalleristen des 1. und (frühen) 2. Jh. n. Chr. erscheint gelegentlich ein von einem Knecht (*calo*) gehaltenes, aufgezäumtes Pferd, aber kein Reiter, wie auf der Grabstele des T. Calidius aus Carnuntum (ca. 70/80 n. Chr.;

¹⁰ K. KÜBLER, *Kerameikos. Ergebnisse der Ausgrabungen, Bd. IV. Neufunde aus der Nekropole des 11. und 10. Jahrhunderts* (Berlin 1974) 5, Taf. 27.

¹¹ Vgl. bereits J. L. BENSON, *Horse, Bird and Man. The Origins of Greek Vase Painting* (Amherst, MA 1970) 22 und 30f.; Ch. SCHEFFER, „Female Deities, Horses and Death (?) in Archaic Greek Religion“, in: B. ALROTH (Hg.), *Opus Mixtum. Essays in Ancient Art and Society* (Stockholm 1994) [111–133] 122.

¹² Dazu S. LANGDON, „The Return of the Horse Leader“, *AJA* 93 (1989) 185–201. Vgl. etwa die Amphore aus Grab 50 am Kerameikos, In.-Nr. 1306. Das Motiv gibt es bereits in Ugarit, vgl. den Krater aus Ras Shamra, RS 27.319.

¹³ Vgl. das Grabrelief aus Larissa (um 320/310 v. Chr.), dazu SCHOLL 2020, 63–66.

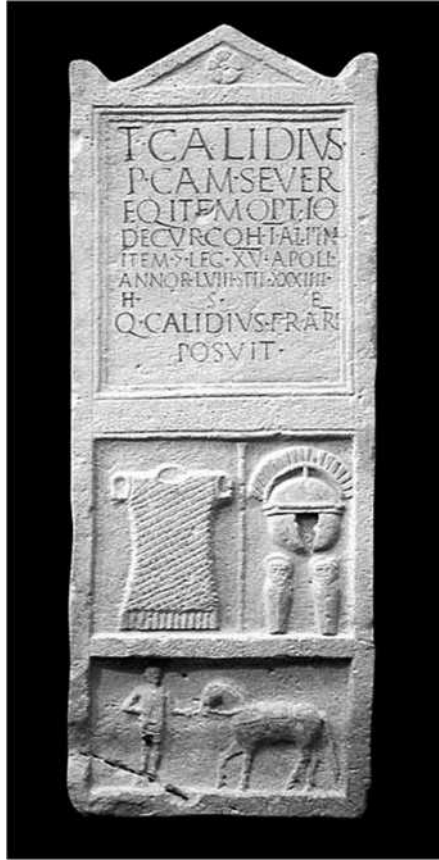


Abb. 1: Grabstele des Titus Calidius aus Carnuntum, ca. 70/80 n. Chr. (Kunsthistorisches Museum Wien, Inv.-Nr. 365)

Abb. 1).¹⁴ In ähnlicher Weise sind die bereitgelegten Waffen (oder Orden auf anderen Beispielen) zu interpretieren. Ihr Besitzer wird eben nie wieder sein Pferd besteigen oder seine Waffen und Orden anlegen.

Gleiches gilt für zahlreiche Grabreliefs mit leerem Amtssessel (*sella curulis*) im Zentrum, flankiert von den für römische Beamte typischen Gefolgsleuten, Liktores und Schreibern. Dass sich das Motiv nicht auf Gräber beschränkte, zeigt ein leerer Prunksessel aus dem sog. Hanghaus 2 Wohneinheit 2 im kaiserzeitlichen Ephesos, deren Besitzer,

¹⁴ M. MOSSER, *Die Steindenkmäler der legio XV Apollinaris* (Wien 2003) 206f. Nr. 85.

wahrscheinlich ein römischer Ritter namens C. Vibius Salutaris, damit möglicherweise seinen privaten Kultraum für den vergöttlichten Kaiser Traian, dessen Orientkriege mit Elfenbeinfiguren auf dem Möbelstück dargestellt waren, schmückte.¹⁵ Die leere *sella* zeigt die Würde (*dignitas, gravitas*) und die Karriere (*cursus honorum*) des Verstorbenen, dokumentiert aber zugleich dessen dauerhafte Abwesenheit. In völliger Inkonsequenz konnte aber die Grabinschrift gleichzeitig genaue Auskunft über Name, Herkunft und Laufbahn erteilen und konnte bei größeren Grabbauten im Stockwerk über dem leeren Amtssessel eine Statue des Verstorbenen aufgestellt gewesen sein.

Wenn in römisch-kaiserzeitlichen Grabdenkmälern vor allem des oberen Donaauraumes, besonders im nordöstlichen Pannonien, die Wagenfahrt auf Grabreliefs erneut thematisiert wird, so hat dies weder mit der Überstellung des Leichnams, der ‚letzten Ausfahrt‘ zu tun, noch mit der repräsentativen Ausfahrt des Herrschers (vgl. unten das Heroon von Trysa), sondern zeigt Besitzstand und sozialen Status des Toten mit dem Recht auf die Wagenfahrt an.¹⁶ Der Wagen ist hier zwar immer mit Lenker und allenfalls Dienerfiguren besetzt, der oder die Tote zeigt sich selbst jedoch nicht, sondern glänzt, wie beim gesattelten reiterlosen Pferd, durch Abwesenheit.

Dieses Gefühl von Abwesenheit vom Leben drücken auch die frühen Grabinschriften der Griechen aus. Von ihrem ersten Auftreten im 7. Jh. v. Chr. an sind sie anfangs meist in auch im Epos verwendeten Hexametern, im 6. Jh. dann häufig in der Form des elegischen Distichons verfasst. Es ist also ein verkürztes Heldenlied, das sich auf die Vergangenheit bezieht. So heißt es in einem der ältesten Epitaphe (Korinth, vor der Mitte des 7. Jh. v. Chr.): „Dies ist das Sema des Deinias, den das grausame Meer vernichtete“.¹⁷ In anderen Inschriften spricht das Grab direkt: „Ich bin das Sema des/der ...“. Diese indirekte Ansprache des Toten hielt sich trotz noch zu besprechender Ablösungserscheinungen ab der Spätarchaik bis weit in das 5. Jh. hinein. Der Sockel der berühmten Statue des Kroisos aus Anavyssos in Attika (um 530 v. Chr.) sagt: „Bleib stehen und trauere am Monument des toten Kroisos, den, als er in der ersten Reihe kämpfte, der wilde Ares schlug.“¹⁸

¹⁵ H. TAEUBER, „C. Vibius Salutaris – Wohnungsbesitzer im Hanghaus 2?“, in: B. BRANDT et al. (Hg.), *Synergia. Festschrift für Friedrich Krinzinger* (Wien 2005) 349–353.

¹⁶ Einen profunden Überblick mit Interpretationen gibt Zs. VÍSY, *Die Wagendarstellungen der Pannonischen Grabsteine* (Pécs 1997); vgl. dazu jedoch WALDE 2005, 60–62.

¹⁷ GV 53.

¹⁸ GV 1224.

Man möchte meinen, Lukian zielt, wenn er in §16–19 den toten Sohn eine imaginierte Rede¹⁹ an den trauernden Vater halten lässt, genau auf diese von Epikur und anderen früheren griechischen Philosophen²⁰ und in seiner eigenen Zeit erneut gelegentlich in der Grabausstattung dokumentierte Abwesenheit vom Leben, die auch die Abwesenheit von allen Bedürfnissen wie Essen, Trinken und Kleidung sowie von Emotionen wie Schmerzen oder Freuden etc. bedeutet.

2. Grabriten und der Realismus der griechischen Bilderwelt: Prothesis, Ekphora, Totenmahl und Grabbesuch

Die Gräber der geometrischen Zeit sind weitgehend einfache Grabgruben, in denen der Tote in einem Holzsaarg oder in einem Keramikgefäß (vor allem im Fall der Verbrennung) bestattet wird. Darüber wird ein einfacher Erdhügel aufgerichtet. Als Grabkennzeichnung dienen im 8. Jh. in Athen (vor allem zwischen 775 und 725 v. Chr.) regelmäßig übergroße Weinbehälter (Amphoren) oder Mischgefäße (Kratere), häufig jeweils als Pendant zum anderen Gefäßtyp, in dem die Leichenreste im Grab ruhen.²¹ Neben reichen geometrischen Verzierungen ist ein figürlicher Fries mit Streitwagen oder Kriegerprozessionen möglich, das Hauptfeld ist hingegen oft der Prothesis (der Aufbahrung) des oder der Toten im eigenen Haus gewidmet.²² Gezeigt werden Frauen, die sich dem Leichnam widmen, ihn waschen, salben, kleiden (vgl. Lukian §11) oder die Totenklage durchführen. Eine besondere Stellung kommt dabei der gelegentlich durch Beischriften als ‚Mutter‘ (μήτηρ) bezeichneten Frau, seltener stattdessen einem alten, weißhaarigen Mann,²³ am Kopfende des Toten zu, deren Handlungen genau der Darstellung Lukians (§13) entsprechen. Weiter außen können sich Prozessionen von

¹⁹ Zu Gesprächen von Lebenden mit Toten in der griechischen Antike seit Homer vgl. jetzt KRUMMEN 2021.

²⁰ D. L. X 125–126: „... wenn ‚wir‘ sind, ist der Tod nicht da; wenn der Tod da ist, sind ‚wir‘ nicht. Er betrifft also weder die Lebenden noch die Gestorbenen ...“ (... ὅταν μὲν ἡμεῖς ὄμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῆ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἔσμεν. οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντας ἔστιν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας ...). Zur antiken Konsollationsliteratur siehe den zweiten Essay von Markus Hafner in diesem Band.

²¹ Zu den Grabformen in Athen in geometrisch-archaischer Zeit vgl. jetzt Ou. VIZYINOU, „Attic Burial Types from the 11th to the 6th Century B.C.“, in: FRIELINGHAUS et al. 2019, 11–34.

²² Vgl. Luk. *Luct.* 11 und den Kommentar von Robert Porod in diesem Band, Anm. 55.

²³ Vgl. etwa ZSCHIETZSCHMANN 1928, Nr. 116 Beil. XVIII.



Abb. 2: Krater mit Klageprozession, Dipylonmeister (Paris, Louvre, Inv.-Nr. A 517), Mitte 8. Jh. v. Chr.

Männern mit erhobener Grußhand und der klagend zum Kopf geführten zweiten Hand nähern, gegenüber sind klagende Frauen mit beidseits hoch erhobenen Armen zu sehen (vgl. Lukian §12).²⁴ Der Leichnam selbst ist geschlechtlich unspezifisch, oft auch weitgehend bedeckt von Tüchern dargestellt (Abb. 2).

Deutlich seltener sind Darstellungen der Ekphora (Überführung des Leichnams zum Grab), wobei hier entweder zwei oder vier Pferde den Wagen mit der Bahre im Rahmen einer Prozession ziehen. Bis in das ausgehende 5. Jh. hinein bleiben die Prothesis und Ekphora mit gewissen Veränderungen der Begleitpersonen die Hauptdarstellungen. Da aber im 7./6. Jh. v. Chr. statt der vorher üblichen Inhumation in Grabhügeln und Flachgräbern mit übergroßen Vasen als Grabmarker nun die Leichenverbrennung mit gemauerten bzw. aus Lehmziegeln errichteten flachen Grabaufbauten²⁵ vorherrscht, ändern sich die Bildträger. Zuerst sind es in die Grabummauerung eingesetzte bemalte Tonplatten (*πίνακες*) und in archaischer bis hochklassischer Zeit wieder (deutlich kleinere) Vasen verschiedener Formen (zuerst vor allem sog.

²⁴ Zur Trauergestik in der Antike: SCHREIBER-SCHERMUTZKI 2008; für den griechischen Bereich vgl. HUBER 2001; spezifisch für Athen vgl. M. PEDRINA, *I gesti del dolore nella ceramica attica (VI-V secolo a.C.)*. *Per un'analisi della comunicazione non verbale nel mondo greco* (Venedig 2001).

²⁵ SCHOLL 2020, bes. 4–19.

Lutrophoren in schwarz- oder rotfiguriger Maltechnik, dann Lekythen), die zur Grabkennzeichnung üblich werden. Ausnahmsweise können jetzt auch vier männliche Sargträger auf einem schwarzfigurigen Becher bei der Ekphora statt des vornehmeren Wagens gezeigt werden.²⁶ Die Ekphora wird wie die Prothesis von ausführlichen Darstellungen des Trauerzuges in eindeutiger Gestik begleitet. Eine Sonderform der Ekphora stellt das Bergen und Heimbringen von in der Schlacht Gefallenen dar. Wohl nicht zufällig spielte dieses Thema in Sparta, das seine Toten innerhalb der Stadt begrub, keine Totenopfer kannte und Grabinschriften mit Namen nur für Schlachtentote und wenige andere Ausnahmen erlaubte, eine wichtige Rolle.²⁷ Nur ein einziges Mal wird auf Vasen statt der Prothesis auf einer schwarzfigurigen Lutrophore (ursprünglich ein Gefäß für die rituelle Verwendung von Wasser bei Hochzeiten, dann für Unverheiratete als Grabmarkierung verwendet und schlussendlich allgemeine Grabkennzeichnung) das Versenken des Sarges in die Grabgrube gezeigt.²⁸

Im 6. Jh. v. Chr. setzt die Bestattung in bemalten tönernen oder einfachen steinernen Sarkophagen in vielen Gegenden Griechenlands ein, um 500 v. Chr. wird die Körperbestattung auch in Athen vorherrschend. Von 470/460 bis 410 v. Chr. werden in Athen nun weißgrundige Lekythen in großem Stil produziert, die neben den bereits beschriebenen Motiven der Prothesis und Ekphora vor allem den Besuch am Grab und erste mythologische Szenen zeigen. Dabei werden die Gräber durch steinerne (marmorne), mit Bändern geschmückte Stelen konnotiert, die meist weiblichen Besucherinnen bringen Speisegaben, Getränke, Öle und Grabschmuck, dabei oft Blumen.²⁹ Außerdem werden auf den Lekythen oder sonst in Grabzusammenhängen nun Saiteninstrumente gezeigt, die neben dem leiblichen Genuss auch für geistige Unterhaltung in einem erhofften Leben im Elysium (vgl. Lukian §7) sorgen sollten.³⁰ Ein Sarkophag des ausgehenden 5. Jh. v. Chr. in Ephesos mit dem Leichnam eines jungen, wahrscheinlich an Kriegsverletzungen (Pfeilwunde?) verstorbenen Mannes enthielt passend zu diesem Brauch eine aus einem Schildkrötenpanzer gefertigte Lyra.³¹

²⁶ ZSCHJETZSCHMANN 1928, Nr. 92 Beil. XV, Paris, Bibl. Nat. 353

²⁷ KURTZ / BOARDMAN 1985, 214f. mit Abb. 66 (lakonisch-schwarzfigurige Schale um 550 v. Chr.; Berlin, staatl. Mus.).

²⁸ ZSCHJETZSCHMANN 1928, Nr. 44; Athen Nat.-Mus.

²⁹ Zu den Trauerdarstellungen auf weißgrundigen Lekythen vgl. bes. M. E. ALLEN, *Portraits of Grief. Death, Mourning and the Expression of Sorrow on White-Ground Lekythoi* (Diss. Columbia University 2017) <<https://doi.org/10.7916/D8KD296M>> (29.03.2021).

³⁰ GARLAND 1985, 119.

³¹ P. SCHERRER / E. TRINKL, *Die Tetragonos Agora in Ephesos. Grabungsergebnisse von archaischer bis in byzantinische Zeit – ein Überblick. Befunde und Funde klassischer Zeit* (Wien

Da bei den Griechen schon seit geometrischer Zeit regelmäßig Kinder ihre Lieblingsspielzeuge in das Grab mitbekamen, muss man damit rechnen, dass schon früh auch die Speisebeigaben nicht nur ein einmaliges Totenmahl symbolisierten, sondern auch ein Leben nach dem Tod – abgesehen vom traurigen Schattendasein im Hades – erhofft wurde.

Mit dieser an Motiven recht bescheidenen Bilderwelt, die ziemlich genau wiedergibt, was Lukian derart heftig kritisiert, haben sich die Griechen bis in archaische und teilweise klassische Zeit hinein weitgehend begnügt. Während die Riten selbst – Prothesis, Ekphora, Bestattung, Grabpflege, Totenmahl und Totenopfer – jedoch weiterlebten, wie wir außer aus Lukians *De luctu* (bes. §9 und 19) aus verschiedenen anderen schriftlichen Quellen³² wissen, verschwanden sie in der Hochklassik des 5. Jh. v. Chr. für längere Zeit fast zur Gänze aus dem Bildrepertoire, wenn es auch bemerkenswerte Ausnahmen bis in späthellenistische Zeit gibt. So wird etwa im unteritalischen Poseidonia/Paestum gelegentlich die Prothesis ab der Mitte des 4. Jh. in der Innenbemalung von Grabkisten dargestellt.³³

Die mehr oder minder realistische Darstellung der Szenerie des Begräbnisrituals wich verstärkt einer Bilderwelt voller Metaphern und Hoffnungen, über die noch zu sprechen sein wird. Erst ab etwa Flavischer Zeit, mit einem Höhepunkt unter den Antoninenkaisern, also genau während der Blüte der Zweiten Sophistik, kehrt die Darstellung der Trauer, wiederum meist in Form klagender Frauen, in die sepulkrale Bildwelt zurück, womit sich zeigt, wie aktuell Lukian demnach trotz seiner starken Rückwendung an die Literatur des 5./4. Jh. v. Chr. in gewisser Weise sein konnte.³⁴ Solche vollplastischen oder im

2006) 152–164. Vgl. Pi. fg. 129, 6–9 MAEHLER, worin es bei der Beschreibung der Inseln der Seligen heißt: Einige freuen sich an Rossen und am Ringkampf, andere am Brettspiel, wieder andere an der Leier (καὶ τοὶ μὲν ἵπποις γυμνασίοισι τε -, τοὶ δὲ πεσσοῖς ,τοὶ δὲ φορμίγγεσσι τέρονται).

³² Vgl. vor allem REINER 1938 und ALEXIOU 1974. – Vgl. dazu auch den Beitrag von Wolfgang Spickermann in diesem Band, S. 137f.

³³ A. PONTRANOLFO / A. ROUVERET, *Le tombe dipinte di Paestum* (Modena 1992) bes. 50–54.

³⁴ Vgl. den Kommentar von Robert Porod in diesem Band, besonders Anm. 51. 61. 74.



Abb. 3: Grabmal der Haterier in Rom (um 120 n. Chr.): Relief mit Kran und tempelartigem Grabbau des Q. Haterius Antigonus, darüber die Aufbahrung einer jungen Frau

Vasenbild dargestellten klagenden Figuren, meist einzelne Frauen, seltener Figurengruppen, ersetzen schon seit der geometrischen Zeit relativ häufig die ausführliche Darstellung von Prothesis und Ekphora.

Anstelle der griechischen Ekphora tritt im Römischen die – soweit mir bekannt – nur einmal in spätrepublikanischer Zeit auf einem Grabrelief aus Amiternum dargestellte *pompa funebris*. Acht junge Männer tragen das *ferculum* mit dem Leichenkasten, darauf liegt aufgestützt der vielleicht aus Wachs geformte Scheinleib der Verstorbenen, voraus gehen verschiedene Musikanten, im Hintergrund klagen Frauen.³⁵ Die vorangehende Aufbahrung wird uns im Relief des Hateriergrabmals

³⁵ SCHREIBER-SCHERMUTZKI 2008, 22.

in Hadrianischer Zeit erstmals gezeigt, das einer erfolgreichen Bauunternehmerfamilie aus dem Freigelassenenstand gehörte (Abb. 3).³⁶ Im Zentrum, auf dem von riesigen Trauerfackeln umstandenen Totenbett, liegt eine überdimensioniert dargestellte tote Person, am ehesten eine unverheiratete junge Frau,³⁷ der Vater macht sich in Kopfnähe mit einer Binde zu schaffen, daneben klagen eine Frau und eine Jugendliche. Im unteren Bildbereich sind stark verkleinert Musikanten und weitere Trauernde, die sich mit den Händen auf die Brust schlagen, zu sehen. Hierbei dürfte es sich um bezahlte Klagepersonen oder Dienerschaft des Hauses handeln.³⁸ Wie bereits von Schreiber-Schermutzki herausgearbeitet, werden Trauernde in der römischen Kunst zwar reichlich, vor allem in der Siegesymbolik etwa für die Darstellung besieger Provinzen verwendet,³⁹ in der Sepulkralkunst treten sie aber nur ausnahmsweise und hier anscheinend ausschließlich für jugendlich, also ‚vor der Zeit‘, Verstorbene auf, wie dies auch Lukian zu seinem Hauptthema macht.

3. Der lange Weg zur Heroisierung der Toten

Im späteren 8. Jh. v. Chr. setzt ein großer Umbruch ein, den die moderne Forschung manchmal ‚das griechische Wunder‘ nennt, seine volle Entfaltung vollzieht sich in der ersten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. Neben dem Bau von Tempeln und Städten, dem Aufblühen der Dichtung, sind für unser Thema des Totenbrauchs vor allem die Schriftlichkeit, die sich auch in Epitaphen niederschlägt, und die großformatige Skulptur relevant, die nicht nur im Dekor, sondern auch im Zugang zum Tod Wesentliches ändern. Mit der in gebundener Sprache abgefassten Grabinschrift wird der Tote ab dem zweiten Drittel des 7. Jh. zur ‚geschichtlichen‘ Figur, sein Name und allfällig berichtete Taten zur bleibend lesbaren Erinnerung, nicht zufällig sind viele dieser Epigramme schon in der Antike in der sog. Anthologia Palatina gesammelt worden.⁴⁰ Spätestens gegen Ende des Jahrhunderts tritt folgerichtig das lebensgroße Bild in Form des nackten Jünglings als Markierung des Grabes und Erinnerungsbild hinzu, wie der erhaltene Kopf und

³⁶ BORG 2019, 216. 242f.

³⁷ Dazu SINN / FREYBERGER 1996, 47.

³⁸ Vgl. SCHREIBER-SCHERMUTZKI 2008, 76.

³⁹ SCHREIBER-SCHERMUTZKI 2008, 126–128.

⁴⁰ Vgl. KURTZ / BOARDMAN 1985, 314. – Eine hervorragende Übersetzung der Grabepigramme in der Anthologia Palatina Buch VII nun bei GERLACH et al. 2014.

eine Hand eines solchen Kouros vom Athener Dipylon als ältestes Beispiel beweisen (vgl. dazu auch oben das Beispiel des Kroisos). Mit den ab dem 6. Jh. v. Chr. dazutretenden Reliefs auf Stelen und anderen Bildträgern, die Krieger, Reiter, Athleten oder Greise mit Stock zeigen,⁴¹ sind alle Voraussetzungen geschaffen, um sich den Toten dauerhaft bildlich und schriftlich zu vergegenwärtigen – und es dauert nicht lange, bis Grabinschriften dazu übergehen, einen Dialog zwischen dem Toten und seinem Erben, Grabpfleger oder auch nur zufälligen Passanten anzustimmen.⁴² So wird klar ausgedrückt, dass es sich – da die meisten Verstorbenen nach üblicher Vorstellung ja als Schatten im Hades weilen (vgl. so noch Lukian §2–10, bes. 9) – bei diesen aristokratischen Verstorbenen, die sich Statue und Inschrift leisten können, auch noch im und nach dem Tode um jemanden handelt, der einen Anspruch auf ein standesgemäßes Weiterleben erheben will und sich in eine Reihe mit den Heroen der (mythischen) Vergangenheit stellt. Und tatsächlich gab es in den Städten Kulte und Opfer für mythische und manchmal sogar historisch fassbare Gründer (κτίσταις), womit ein Vorbild gegeben und eine Grenzüberschreitung hin zu halb-göttlichen Helden wie Herakles (theoretisch) möglich war.

⁴¹ KURTZ / BOARDMAN 1985, 103–111.

⁴² Dazu Näheres im zweiten Essay von Markus Hafner in diesem Band, S. 102–104.



Abb. 4: Weißgrundige Lekythos aus Athen (mittleres 5. Jh. v. Chr.) mit Darstellung des Abschieds eines Kriegers von seiner Gattin. Sie berührt symbolisch bereits mit den Grabbinden seinen Speer.

Diesen aristokratischen Ansprüchen, die im 7./6. Jh. immer stärker in den Vordergrund drängten, trat das demokratische Athen im 5. Jh. entschieden entgegen. Zum einen wurden Antiluxusgesetze erlassen, radikal agierte der große Reformler Themistokles, auf dessen Veranlassung 470 v. Chr. die Grabdenkmäler der aristokratischen Familien mit ihren alten Traditionen in die neue Stadtmauer der demokratischen Polis verbaut wurden. Kurz darauf (465 v. Chr.) erfolgte die Gründung einer jährlichen staatlichen Zeremonie für Kriegstote Athens, 439 hielt Perikles seine berühmte Leichenrede auf die Gefallenen im Kampf gegen Samos.⁴³ So setzte man mit der Ehrung des ‚gefallenen Soldaten‘ und den Heldengräbern aus den großen Schlachten wie Marathon ein Zeichen der Isokephalie, der Gleichheit aller Bürger gegen den Geburtsadel. Folgerichtig beginnt in dieser Zeit die Darstellung des Gefallenen in der Form von ‚Kriegers Abschied‘, wie ihn etwa eine weißgrundige Lekythe (um 460/450 v. Chr.; Abb. 4) zeigt:⁴⁴ Ein junger Mann in Chiton und Mantel mit Lanze, der durch seinen damals in der Realität bereits unzeitgemäßen korinthischen Helm – vgl. dazu die berühmte, nur in römischen Marmorkopien erhaltene Bronzestatue des Kresilas für Perikles bei den Propyläen auf der Akropolis⁴⁵ – bereits als Verstorbener gekennzeichnet wird, steht einer jungen Frau gegenüber, die mit (seiner) Grabbinde in der Hand die Lanze berührt. Das Motiv wird nur relativ kurze Zeit später auch umgekehrt verwendet, die verstorbene, meist sitzend dargestellte Gattin wird hier von ihrem Ehemann mit Handreichung verabschiedet, wie dies etwa die Stele der Nikomache, Gattin des Eukleios, aus Piräus (Mitte 4. Jh. v. Chr.) darstellt.⁴⁶ Der Schmerz des Abschieds vom geliebten Ehepartner drückt sich aber auf Grabstelen – anders als auf den Lekythen – in der klassisch-attischen Kunst nicht in der Mimik aus. Diese gestattet es den Protagonisten nicht, aus der Fassung zu geraten, das Ideal der Kalokagathie (‚Das Schöne ist das Gute‘) lässt alle Gefühlsregungen erstarren, weswegen es oft schwierig bis unmöglich zu erkennen ist, welche der

⁴³ Vgl. zum Umgang Athens mit den Gefallenen und den öffentlichen Ehrengräbern G. PROIETTI, „Fare i conti con la guerra. Forme del discorso civico ad Atene nel V secolo (con uno sguardo all'età contemporanea)“, in: E. FRANCHI / G. PROIETTI (Hg.), *Conflict in Communities. Forward-looking Memories in Classical Athens* (Trento 2017) [69–108] bes. 85–89.

⁴⁴ Maler Athen 1826, ehem. Kurashiki Ninagawa Museum, Okayama; vgl. KURTZ / BOARDMAN 1985, Taf. 4.

⁴⁵ M. KUNZE, „Bildnis des Perikles mit korinthischem Helm“, in: *Die Antikensammlung im Pergamonmuseum und in Charlottenburg* (Mainz 1992) 152f. spricht sich überzeugend für eine Aufstellung der (nackten?) Statue, die ebenfalls einen Speer gehalten haben dürfte, nach dem Tode des Perikles aus, anders M. SIEBLER, *Griechische Kunst* (Köln et al. 2007) 76f.

⁴⁶ KURTZ / BOARDMAN 1985, Abb. 43c.

dargestellten Personen nun der oder die Tote sein soll.⁴⁷ Im Gegensatz zu Athen wird auf den ägäischen Inseln und in Ostgriechenland (Kleinasien) bereits im 5. Jh. v. Chr. durch Neigen oder Aufstützen des Kopfes oder Heben beider Hände zum Kopf möglicherweise Trauer ikonographisch dargestellt.⁴⁸

Die vorgestellten Beispiele sind typisch, denn schon während des Peloponnesischen Krieges bildeten sich neuerlich erste Familiengräber heraus. Im demokratischen Athen spielte im Gegensatz zur früheren aristokratischen Gesellschaft mit ihren weitverzweigten Verwandtschaften die Abstammung von athenischen Eltern eine große Rolle für die Zulassung zu politischen Ämtern der Polis⁴⁹ und es gehörte zum guten Ton, die Gräber der Eltern regelmäßig zu besuchen und zu pflegen. Im Jahr 458 liegt mit dem Agamemnon des Aischylos (A. Ag. 1555–59) das erste literarische Zeugnis für den Glauben an eine familiäre Wiedervereinigung nach dem Tode vor. Die langfristige und öffentlich abgehaltene Trauer um und die Verehrung der Toten mit regelmäßigen Trank- und Speiseopfern – Wein, Öl, Honigkuchen, aber auch verschiedenen kleineren Tieren – gehörte also im Staat wie in der Familie zu den Verpflichtungen der Gesellschaft. So wurden ein knappes halbes Jahrhundert nach Themistokles Familiengräber auch in Athen wieder üblich, jedoch selten über mehr als zwei Generationen belegt, wie die Grabinschriften zeigen. Oft wurden wohl auch nur Tote von ephemere Bedeutung, sozusagen ohne Anrecht auf ein eigenes Grab, wie vor allem früh verstorbene Kinder beigesetzt. Als ein besonders berührendes Beispiel sei hier die Reliefgruppe der Ampharete mit ihrem Enkelkind (spätes 5. Jh. v. Chr.) gezeigt (Abb. 5), deren Versinschrift lautet: „Hier halte ich dieses geliebte Kind meiner Tochter. Immer, wenn wir zu Lebzeiten zusammen die Strahlen der Sonne schauten, hielt ich es so auf dem Schoß, und jetzt, wo wir beide tot sind, trage ich es wie einst.“⁵⁰ Zugleich steht dieses Denkmal hier für die von 430 n. Chr. bis zum Verbotsedikt durch Demetrios von Phaleron im Jahr 317 v. Chr. in Attika üblichen, schön geformten Stelen mit Inschrift und

⁴⁷ KURTZ / BOARDMAN 1985, 166–168.

⁴⁸ E. TANAKA, „Trauer und andere Gefühle auf griechischen Grabstelen“, in: G. KOI-
NER / M. LEHNER / E. TRINKL (Hg.), *Akten des 18. Österreichischen Archäologietages am Insti-
tut für Archäologie der Universität Graz, Veröffentlichungen des Instituts für Antike der Uni-
versität Graz 18* (Wien 2022) 305–313.

⁴⁹ In dieser Entwicklung stach besonders das Epigamiegesetz des Perikles, 451/450 v. Chr., das für das volle Bürgerrecht und die Ämterfähigkeit in Athen die beiderseitige Abstammung von Athenischen Eltern, also sowohl beim Vater als auch der Mutter, vor-
sah, hervor.

⁵⁰ GV 1600.



Abb. 5: Reliefstele der Ampharete mit ihrem Enkelkind (Athen, spätes 5. Jh. v. Chr.)

Reliefdarstellung des oder der Verstorbenen als festem Bestandteil des Grabes.

Ab 400 tauchen neben den älteren porträtartigen Darstellungen des oder der Toten auch Totenmahlszenen auf, die aber in Athen selbst im

frühen 3. Jh. (bis spätestens um 280 v. Chr.) endgültig wieder verschwinden, also das Grabkennzeichnungsverbot noch eine Generation überlebt haben. Dabei ist das Totenmahl zwar ein neuerlicher Hinweis auf ein erhofftes Leben in einer anderen Welt, aber doch eine einsame Angelegenheit für den Verstorbenen, weil ein gemeinsames Essen mit Toten nach weitverbreiteten griechischen Vorstellungen Unglück brachte. Den Toten wurde demnach – ähnlich wie auch in Rom – unterstellt, dass sie Lebende beneideten und in den Hades nachziehen wollten. Zwar zeigt die literarische Evidenz, dass ein häusliches Fest unmittelbar nach dem Todesfall schon in der griechischen Frühzeit abgehalten wurde, wohl auch um für den oder die Erben die Übernahme des Besitzes und die Weiterführung der Beziehungen zu Verwandten und befreundeten Familien zu legitimieren, aber dabei spielte der Tote selbst keine Rolle.

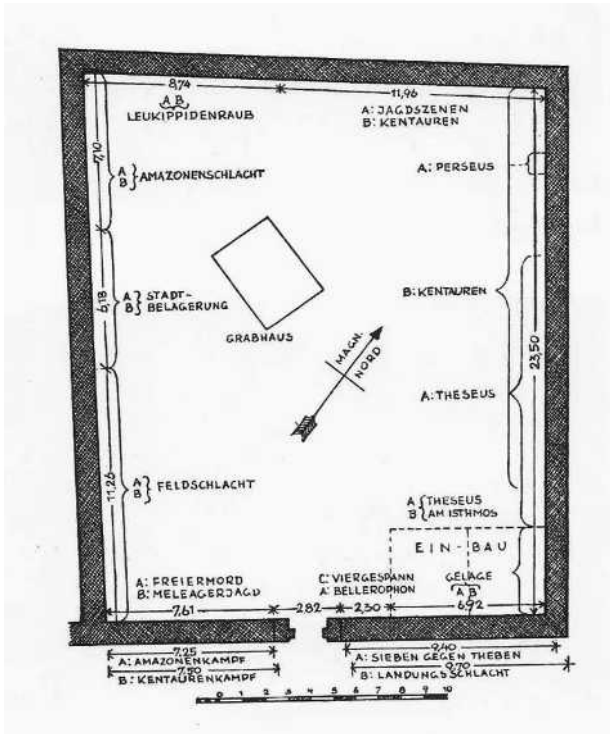


Abb. 6: Skizze des Heroons von Trysa (spätes 5. Jh. v. Chr.) mit Eintragung der Platzierung der mythologischen Reliefs

Mit dem Ende des Peloponnesischen Krieges und der damit verbundenen Stärkung aristokratischer Tendenzen in Athen, aber auch mit der im 5. Jh. erfolgten starken Gräzisierung der anatolischen Küsten infolge der Schwäche des Achämenidischen Perserreichs, trat schlagartig das Moment des Heroischen Toten aus seinem bisherigen Schattendasein vorsichtiger Andeutungen in das Licht der Öffentlichkeit. Den Anfang machten von Persien abhängige, jedoch der griechischen Kultur demonstrativ zugewandte lykische Dynasten mit Monumenten wie dem Nereidenmonument in Xanthos (um 390 v. Chr.).⁵¹ Bereits im späten 5. Jh. ließ sich ein für uns namenloser Fürst im lykischen Trysa ein großes Freilandheroön bauen, das hier wegen seines umfassenden Bildprogramms näher thematisiert werden soll.⁵² Am eigentlichen Grabbau und Sarkophag konnten Reste von Reliefs mit Audienz-, Bankett- und Kampfszenen analysiert werden. Abgesehen von Rundskulpturen (Löwen etc.) im Freien wurde allein die gut erhaltene Peribolosmauer von 152 bemalten Reliefplatten in zwei übereinanderliegenden Reihen geschmückt (Abb. 6). Neben einigen Einzeldarstellungen wie sitzenden Paaren (Vorfahren, Familie?), Tänzerinnen und ägyptisierenden Besfiguren werden dabei rein mythologische Erzählungen mit Darstellungen aus dem fürstlichen Leben in großen Bildzyklen bunt gemischt. An der Eingangswand werden außen links Amazonomachie und Kentauiromachie gezeigt, rechts der Kampf der Sieben gegen Theben und eine Landungsschlacht (Landung der Griechen vor Troia?). Innen befindet sich gleich links neben dem Eingang die Kalydonische Eberjagd des Meleager gemeinsam mit dem Freiermord des Odysseus, an der anschließenden Längswand finden sich eine Feldschlacht, eine Stadtbelagerung (Troia?) und ein Amazonenkampf, gegenüber der Eingangsseite werden der Raub der Töchter des Leukippos und anschließend Kentauren und eine Jagdszene dargestellt. Die zweite Längswand zeigt wiederum ausführlich Kentauren und darüber Taten des Perseus und Theseus, rechts vom Eingang findet ein großes Gelage statt – und direkt neben der Tür fährt ein Viergespann mit Wagenlenker und Feldherr, wohl der Grabinhaber selbst, darüber tötet der heroische Ahnherr der Lykier, Bellerophon auf seinem Pegasus, die Chimaira. Der Fürst zeigt sich damit als siegreicher

⁵¹ J. JENKINS, *Greek Architecture and its Sculpture in the British Museum* (Cambridge, MA 2006) 186–202.

⁵² LANDSKRON 2015.

Feldherr, der wie die Helden der Vorzeit das Böse besiegt, die unzivilisierten und halb griechischen (Kentauren)⁵³ sowie un griechischen (Amazonen) Elemente vertreibt und sich somit denselben Status wie Theseus und andere Helden verdient hat. Das Viergespann wird ein halbes Jahrhundert später das Maussoleion von Halikarnassos krönen und deutet wohl bereits die aus späteren, vor allem römisch-kaiserzeitlichen Bildern so gut bekannte Auffahrt zu den olympischen Göttern an. Dass sich genau neben diesen Bildern der Zugang zu einem von Beginn an mitgeplanten Bankettraum (genau dort auch die Symposiumsszenen an der Innenwand des Temenos) befunden haben dürfte, lässt eine geplante ‚Heroisierung‘ als sehr wahrscheinlich erscheinen. Das Programm zielt jedenfalls eindeutig auf eine solche ab, ob es aber dann auch tatsächlich zur Einführung eines Kultes kam oder nicht, werden wir wohl nie erfahren. Es waren Bauten wie dieser, die die Bildprogramme schufen, die sowohl im Hellenismus als auch der Hohen Römischen Kaiserzeit, mit unterschiedlichen Hintergründen und Motiven, die Gräber bevölkern sollten.

Alice Landskron hat jüngst in ihrer umfassenden Publikation des Heroons von Trysa festgestellt, dass typologisch in vielen Bildern eine direkte Abhängigkeit vom Parthenon und attischen Vasendarstellungen des 6./5. Jh. besteht,⁵⁴ ein Bezug der auch durch die Häufung attischer Themen (Theseus) bestärkt wird. So verwundert es nicht, dass auch in Athen selbst fast zeitgleich deutlichere Anzeichen ‚heroischer‘

⁵³ S. TAUSEND, „Hexen, Helden und Halunken. Das Bild Thessaliens im Wandel der Zeit“, in: S. TAUSEND / R. KLÖCKL (Hg.), *Eigensicht und Fremdwahrnehmung. Zur Auswirkung ethnischer Identitäten auf Kultur, Religion und Politik* (Graz 2021) [81–118] 104–108 führt die Kentaurenomachie auf den Anspruch Athens als Ordnungsmacht innerhalb Griechenlands zurück, die Kentauren vertreten dabei u.a. Bildungsferne, unzivilisierte und unorganisierte Lebensweise, Trunksucht, Wortbruch und Gastrechtsverletzung. Auch die halb griechischen Makedonen könnten damit bereits am Parthenon-Südfries konnotiert worden sein.

⁵⁴ LANDSKRON 2015, z.B. S. 43. 76. 332–344. – Damit wandte sich der politisch von Persien abhängige Fürst von Trysa demonstrativ dem griechischen (attischen) Kulturkreis zu.



Abb. 7: Stele des Kavalleristen Dexileos, gefallen 394/93 v. Chr., aus Athen

Toter auftreten, wenn diese sich auch verständlicherweise in wesentlich bescheideneren Verhältnissen bewegen.⁵⁵ Das Familiengrab des im Kavalleriekampf mit 20 Jahren gefallenen Ritters Dexileos mit der Darstellung eines heroischen Reiters, dessen Pferd in der Levade einen gefallenen Gegner zerstampft, am Kerameikos kann in das Jahr 394/3 datiert werden und steht hier als Beispiel für die an diesem Bestat-

⁵⁵ Zur Verbreitung von freistehenden Grabbauten (Naiskoi) in abgegrenzten Grabbezirken ab dem 4. Jh. vgl. K. SPORN, „Grabbezirke und Grabmarker im klassischen Griechenland. Typologie und Verbreitung“, in: K. SPORN (Hg.), *Griechische Grabbezirke in klassischer Zeit. Normen und Regionalismen* (München 2013) 261–282; spezifisch für Athen: SCHOLL 2020, bes. 40–60; tlw. bereits überholt, aber als Überblick zur Entwicklung hellenistischer Heroa noch geeignet: I. KADER, „Heroa und Memorialbauten“, in: M. WÖRRLE / P. ZANKER (Hg.), *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus* (München 1995) 199–229.

tungsplatz großflächig und langfristig (für knapp 100 Jahre) angelegten Familiengrabplätze (Abb. 7).⁵⁶ Der ‚siegreiche‘ Reiter gehört ab dieser Zeit zum fixen Repertoire der Selbstrepräsentation und wird über Alexander den Großen – vgl. neben dem Alexandermosaik in Pompeji vor allem den sog. Alexandersarkophag des Fürsten Abdalonymos von Sidon⁵⁷ – zum Topos des mutigen Feldherrn, der in der römischen Münzprägung und großformatigen Schlachtenfriesen ab Domitian bzw. Traian genauso auftritt wie umgekehrt in der Selbstdarstellung am Grabmal. Dabei scheint aber das Überreiten oder Zertrampeln des Gegners in privaten Grabdenkmälern nicht mehr auf, vielleicht war es von da an der Herrscherikonographie vorbehalten: der Reiter ist im oberen Donauraum nun entweder allein im Galopp mit wehendem Mantel gezeigt⁵⁸ oder er reitet auf einen noch wehrhaften Feind zu. Ab dem (späten) 1. Jh. n. Chr. tritt im römischen Bereich auch erneut verstärkt das Jagdmotiv, vor allem die Eberjagd, anstelle des Kampfes hervor, wie wir sie bereits aus den makedonischen Königsgräbern in Vergina und von hellenistischen Sarkophagen kennen.⁵⁹ Völlig losgelöst vom ursprünglichen Kontext erscheint dann im 3. Jh. n. Chr. ein zweijährig verstorbener Sohn eines Freigelassenen als vom Adler Iupiter in den Himmel geleiteter Reiterheros.⁶⁰

In Rom begannen Privatapotheose und die Darstellung der Verstorbenen *in formam deorum* abgesehen von wenigen Ausnahmen triumphaler Feldherren wie Scipio Africanus maior und Aemilius Paullus erst in der ausgehenden Republik und orientierten sich ab Augustus meist an den Divinisierungen der Kaiser.⁶¹ Wie die im Folgenden noch anzusprechende sog. Igeler Säule (Abb. 8) allerdings zeigt, war das Motiv der Wagenauffahrt in den Himmel aber noch immer eine Alter-

⁵⁶ Kerameikos-Museum; J. M. HURWIT, „The Problem with Dexileos: Heroic and Other Nudities in Greek Art“, *AJA* 111 (2007) 35–60.

⁵⁷ V. V. GRAEVE, *Der Alexandersarkophag und seine Werkstatt* (Berlin 1970); R. NEUDECKER, „Alexandersarkophag“, *DNP* 1 (Stuttgart 1996) 462.

⁵⁸ Zuletzt zum Thema für Pannonien E. SZABÓ, „Roman Gravestone with a Rider Scene Recovered from Bölske“, *Acta Archaeologicae Academiae Scientiarum Hung* 71 (2020) 5–14, mit Datierung des Typs vor allem ab frühtraianischer Zeit, der aber bildtypologisch von hellenistischer Zeit bis mindestens in das mittlere 3. n. Chr. reicht; vgl. dazu E. POCHMARSKI, „Ein Relief des heros equitans in Graz“, *Römisches Österreich* 26 (2004) [117–123] bes. 119.

⁵⁹ M. SEYER, *Der Herrscher als Jäger. Untersuchungen zur königlichen Jagd im persischen und makedonischen Reich vom 6.–4. Jahrhundert v. Chr. sowie unter den Diadochen Alexanders des Großen* (Wien 2007).

⁶⁰ Albano, Mus. Civico; BORG 2019, 263f. Abb. 4.28.

⁶¹ BORG 2019, 191–239. – Vgl. auch den Beitrag von Wolfgang Spickermann in diesem Band, S. 142.

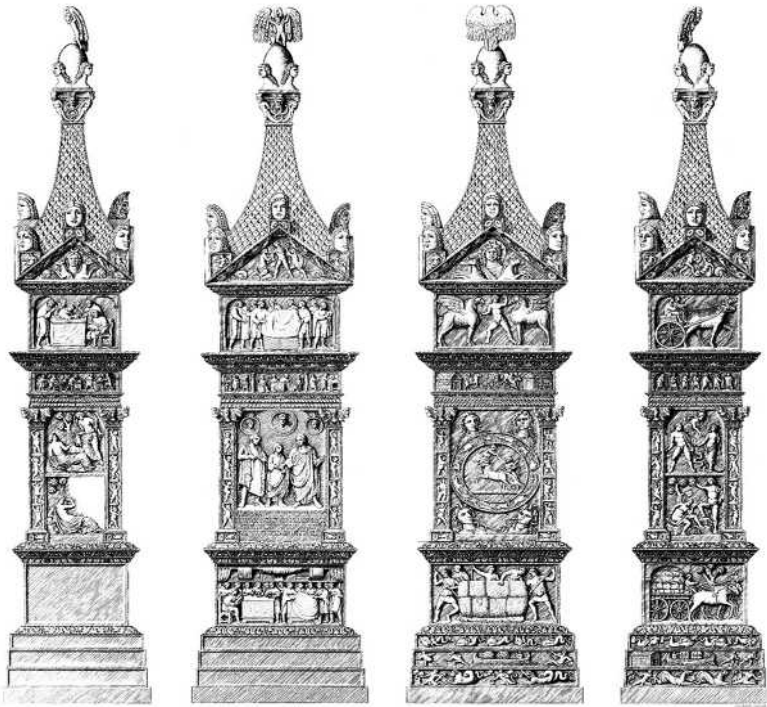


Abb. 8: sog. Igeler Säule (Igel, Trierer Straße): römisches Pfeilergrabmal der Secundinier (um 250 n. Chr.): die Vorderseite zeigt im Hauptfeld eine Opferhandlung, die Rückseite die Wagenauffahrt in den Himmel

native zum Emportragen der Seele durch den Adler des Iuppiter. Tatsächlich scheint jedoch der Gedanke an ein Weiterleben im Elysium oder gar an eine Apotheosis von Verstorbenen – abgesehen von den divinisierten Kaisern im Staatskult – eher künstlerische Attitüde, sowohl in der Literatur als auch der bildenden Kunst, als realer Glaube gewesen zu sein.⁶²

4. Die Mythologisierung der Sepulkraldarstellungen in der Römischen Kaiserzeit

Die römische Selbstdarstellung am Grab in der (späteren) Republik und der Kaiserzeit beschränkt sich bis in das beginnende 2. Jh. n. Chr.

⁶² Dazu ausführlich jetzt BORG 2019, 274–290.

im Wesentlichen auf die mehr oder weniger ausführliche Beschreibung in der Inschrift mit Namen und Verwandtschaftsverhältnissen sowie, falls vorhanden, *cursus-honorum*-Angaben. Dazu dominieren als Bilder in größeren Grabanlagen stehende oder sitzende Statuen der Verstorbenen, auf einfacheren Stelen oder Grabaltären bloße Kopfbilder oder Büsten. Gegen Ende der Republik treten langsam Berufsdarstellungen wie das oben bereits angesprochene Grab der Haterier (Bauunternehmer; Abb. 3) hinzu, die ab der Mitte des 1. Jh. n. Chr. besonders beliebt werden⁶³ und sich in manchen Provinzen, vor allem im Rhein- und Moselland, noch bis in das 3. Jh. hinein großer Beliebtheit erfreuen. Eines der auffallendsten Beispiele dafür ist der Kenotaph der Tuchhändlerbrüder Lucius Secundinius Aventinus und Securus (ca. 200–215 n. Chr.), die sog. Igeler Säule (Abb. 8), die neben den Bildnissen der Grabherren und verschiedenen Alltagsszenen auch die mit dionymischen Motiven (Winde, Jahreszeiten) umgebene Himmelsaufahrt in einem Wagen zeigt.⁶⁴

Dazu kommen ab Flavischer Zeit bis in das mittlere 2. Jh. n. Chr. Totenmahlszenen, die anfangs den einsamen Mann beim Trinken zeigen⁶⁵ und damit gewissermaßen die griechische Tradition des Totenmahlreliefs aufnehmen, später begegnen auf diesen Klinenmonumenten dann oft auch tafelnde Paare. Typisch für diese erste Phase des allein trinkenden Toten sind auch zugehörige Grabinschriften, die das damals weit verbreitete Lebensgefühl (vgl. dazu auch die in der Einleitung erwähnte Passage der *cena Trimalchionis*) zum Ausdruck bringen, wie zum Beispiel der folgende Text:⁶⁶

D(is) M(anibus) Ti. Claudi Secundi. Hic secum habet omnia.

Balnea vina Venus corrumpunt corpora nostra,

set vitam faciunt b(alnea) v(ina) V(enus).

Karo contubernal(i) fec(it) Merope Caes(aris) et sibi et suis p(osterisque) e(orum).

„Den Totengeistern des Tiberius Claudius Secundus. Jetzt hat er alles, was er braucht. Warmbäder, Weiber und Wein, die richten den Körper zugrund.“

Doch machen das Leben erst schön: Warmbäder, Weiber und Wein!

⁶³ G. ZIMMER, *Römische Berufsdarstellungen* (Berlin 1982) (zur Chronologie bes. 7f.).

⁶⁴ Zusammenfassend zu den Berufsdarstellungen einschließlich der Igeler Säule: M. BALTZER, „Die Alltagsdarstellungen der treverischen Grabdenkmäler“, *Trierer Zeitschrift* 46 (1983) [7–151] bes. 21–35. Zur Privatapotheose und mythologischen Motiven siehe weiter unten im Text.

⁶⁵ SCHREIBER-SCHERMUTZKI 2008.

⁶⁶ Stele, verschollen; *CIL* VI 15258; dazu E. WEBER, „Idem et tibi dii faciant“, in: J. GIEßAUF / P. MAURITSCH / S. TAUSEND (Hg.), *Homo universalis. Zwischen Universität und Universalität. In memoriam Heribert Aigner, Grazer Altertumskundliche Studien* 13 (Berlin et al. 2021) [435–442] 438f. mit der hier verwendeten Übersetzung. Die Altersangabe befand sich nach Weber weiter oben auf der Stele. Der Verstorbene scheint ein Freigelassener des Claudius oder des Nero gewesen zu sein.

Dem teuren Lebensgefährten hat (das Grab) gemacht Merope, Sklavin des Kaisers, für sich und ihre Angehörigen und deren Nachkommen.“

In Rom selbst und Italien wird ab dem mittleren 1. Jh. n. Chr. der Trend zur (im Süden der Halbinsel nie ganz aufgegebenen) Körperbestattung anstatt der seit dem 5./4. Jh. v. Chr. vorherrschenden Kremation immer stärker und überwiegt anscheinend ab Hadrianischer Zeit.⁶⁷ Dies geht Hand in Hand mit der nun aufkommenden Übernahme der Sarkophagbestattung, die wiederum mit griechischen Vorbildern, aber auch der Aufnahme von Senatoren aus Mittel- und Unteritalien, wo die Inhumation nie aufgegeben wurde, verbunden war.⁶⁸

Die Themen auf den reich mit Bildern geschmückten Sarkophagen betreffen die verschiedensten Bereiche. Der erste beschäftigt sich mit der *vita humana*, die in mehr oder weniger realistischen Szenen gezeigt werden kann und womit vor allem auf die römischen Kardinaltugenden der Verstorbenen, wie *pietas* und *virtus*, aber auch *industria* als beruflichen Ersatz der *virtus* für die Mittelschicht gezielt wird. Neben allgemeinen Szenen der Selbstrepräsentation⁶⁹ wie Bankettszenen und Darstellungen von Honoratiorenpflichten sowie Berufsdarstellungen, den Schlachten-, Feldherren- sowie Hochzeitsarkophagen, die der senatorischen Oberschicht vorbehalten waren,⁷⁰ und der Fortsetzung des seit dem 4. Jh. v. Chr. beliebten Jagdmotivs sind im vorliegenden Kontext vor allem Bildprogramme mit *conclamatio*-Szenen von Interesse. Diese sind im Vergleich zur Gesamtzahl an Sarkophagen nicht besonders häufig und fast ausschließlich – wie die oben besprochenen Reliefs der früheren Zeit – für Kinder und jugendliche Tote reserviert.⁷¹ Während die Eltern meist stillsitzend mit in der Hand aufgestütztem Kopf und über den Kopf gezogenem Gewand, also in der sog. Penelope-Pose, trauern, wird die Dienerschaft mit mehr oder weniger heftigen Trauergesten, je nach ihrer Stellung im Haus und der Gesell-

⁶⁷ BORG 2019, 77–122, legt die lange Diskussion um die Gründe dafür dar und führt das stärkere Aufkommen der Körperbestattung letztlich auf ein Wiederaufleben altrömischer Traditionen und insbesondere das mögliche Vorbild Hadrians zurück.

⁶⁸ SCHRUMPF 2006, 70–76; BORG 2019.

⁶⁹ Vgl. dazu P. ZANKER, „Bürgerliche Selbstdarstellung am Grab im römischen Kaiserreich“, in: H.-J. SCHALLES et al. (Hg.), *Die römische Stadt im 2. Jh. n. Chr. Der Funktionswandel des öffentlichen Raumes, Kolloquium Xanten 2.–4. Mai 1990* (Köln 1992) 339–358.

⁷⁰ Hierher gehören vor allem auch die *vita-Romana*-Sarkophage der Senatoren, die ihr *imperium* und Kardinaltugenden wie *virtus* und *pietas* als Provinzgouverneure und in ähnlichen hohen Positionen nach spätklassisch-hellenistischen Vorbildern darstellen, vgl. BORG 2019, 46–57.

⁷¹ Vgl. zur besonderen Trauer um Kinder und jugendlich Verstorbene auch die Beiträge von Markus Hafner zur Trostliteratur (102f. 109f. 112f.) und von Alexander Free (S. 121).

schaft, gezeigt. Besonders überschwänglich trauert neben den bezahlten Klagefrauen meist die Amme, während der Pädagoge sich eher still verhält. Die Trauergesten reichen dabei vom Sitzen oder Stehen mit vorgebeugtem Oberkörper und vorgestreckten oder verschränkten Armen oder in der Hand aufgestütztem Kopf über Händeringen, heftiges Schluchzen oder lautes Schreien hin zu einem wilden Schlagen auf Brust oder gar Stirn sowie einem heftigen Raufen der Haare.⁷² Dass die besondere Trauer um Kinder in der römischen Kunst der Hohen Kaiserzeit viel stärker thematisiert wird als im Falle von Todesfällen Erwachsener kann neben der Elternliebe mit vielen damit einhergehenden Konsequenzen, etwa dem drohenden Aussterben der Familie (Absterben des Genius),⁷³ der Versorgungsangst der Eltern, der Verminderung der sozialen Beziehungen usw., zusammenhängen.⁷⁴ Typisch dafür erscheint die jetzt in Uppsala befindliche Grabinschrift eines achtjährig Verstorbenen aus Rom (1. oder 2. Jh. n. Chr.):⁷⁵ *Cn(aeus) Numisius Valerialnus vixit ann(is) VIII / Epictesis mater fil(i)o / impio*. Hier wird anstelle der sonst üblichen Darstellung des Todes als eines Verbrechers⁷⁶ von der Mutter Epictesis die Übertragung der Schuld auf das verstorbene Kind vorgenommen, welches ob seines frühen Todes als *impius*, also pflichtvergessen gegenüber den Eltern, gescholten wird.

Mit den genannten Gründen wird jedoch nicht erklärt – angesichts der allzeit extrem hohen Kindersterblichkeit der Antike –, warum sich das Thema nur etwa ein Jahrhundert lang in der römischen Kunst findet und nach einem Höhepunkt in den 160er bis 180er Jahren dann gegen Ende des 2. Jh., in der Severerzeit, wiederum völlig verschwindet.⁷⁷ Hier wäre daher als Nährboden eher das aufkommende Ideal der Häuslichkeit, das ‚Biedermeier‘ der Antike, heranzuziehen, entstanden durch den Verlust politischer Teilhabe durch den faktisch absolut regierenden Kaiser bei gleichzeitig lange andauernder Friedenszeit und auf relativ große Schichten verteiltem Wohlstand, der letztlich die Zeit der Zweiten Sophistik charakterisiert.⁷⁸ Ein typisches Beispiel

⁷² Ausführlich dazu SCHREIBER-SCHERMUTZKI 2008, 66–98.

⁷³ Zur Wichtigkeit der langfristig belegten Familiengräber für die Römer vgl. BORG 2019, 123–190.

⁷⁴ Vgl. dazu auch den Kommentar von Robert Porod in diesem Band, bei Anm. 4.

⁷⁵ CIL VI 23123; B. E. THOMASSON / M. PAVESE, *A Survey of Greek and Latin Inscriptions on Stone in Swedish Collections* (Stockholm 1997) 90 no. 140 Fig. 23.

⁷⁶ Vgl. J. SIAT, „La mort dans les inscriptions latines d'Italie“, *Latomus* 57 (1998) 52–60.

⁷⁷ Zur Trauer, besonders um frühverstorbene Kinder vgl. etwa B. RAWSON, *Children and Childhood in Roman Italy* (Oxford 2003) 336–363; SCHREIBER-SCHERMUTZKI 2008, 59–65.

⁷⁸ Vom archäologisch-kunsthistorischen Standpunkt her dazu etwa P. ZANKER, „Die Gegenwart der Barbaren und die Überhöhung der häuslichen Lebenswelt. Überlegungen

der Unterschiedlichkeit von Grabinschriften für Erwachsene und Kinder findet sich in folgendem Grabgedicht für einen Mann (wohl den Großvater mütterlicherseits?) und einen Knaben. Während der Mann mit vollem Namensformular genannt und als einzige Gefühlsbotschaft das „süßeste“ Leben erwähnt wird, richtet der Knabe an seine Mutter tröstende Worte:⁷⁹

M(arcus) Annaeus M(arci) f(ilius) Esq(uilina) / Longinus Maccus vixit / dulcissime cum suis ad supremam diem / C(aius) Gavius Primigenius vix(it) ann(os) VII / desine iam mater lacrimis renovare / querellas namque dolor talis non tibi contigit uni.

„Marcus Annaeus Longinus Maccus, Sohn des Marcus, eingeschrieben in die Bürgerabteilung Esquilina, hat auf allersüßeste Weise mit den Seinen bis zum Todestag gelebt. Caius Gavius Primigenius (= der Erstgeborene) hat 7 Jahre gelebt. Lass schon ab, Mutter, die Klagen mit Tränen zu erneuern, denn solcher Schmerz berührt Dich nicht als Einzige.“

Dass die römische Gesellschaft bereits im späten 1. Jh. vom griechischen Bildungsideal und der umfassend rezipierten Kultur des griechischen Ostens geprägt war, äußert sich am deutlichsten in dem einfachen Homerzitat, mit dem Kaiser Nerva seine Adoptionsbotschaft an Traian nach Germanien sandte.⁸⁰ Besonders deutlich wird dieses griechische Lebensideal, wenn der ehemalige ‚Bautenminister‘ Traians, der Konsular und Statthalter von Kleinasien Ti. Iulius Celsus Polemaeanus, in der Fassade seiner als Grab dienenden ‚ewigen Stiftung‘, der berühmten Bibliothek in Ephesos, vier Statuen seiner vom römischen Kanon völlig abweichenden Tugenden aufstellen lässt: Arete (Integrität), Episteme (Gelehrtheit) und Sophia (Weisheit), die vierte Ennoia (Urteilstkraft) ist unsicher, da diese Basis im 4. Jh. für einen gewissen Philippus zweckentfremdet wurde.

Die Übernahme der Körperbestattung und der Sarkophage als großflächige Bildträger führte logischerweise zur Intensivierung der bis dahin im römischen Bereich seltenen Darstellung griechischer – und in vergleichsweise wenigen Fällen auch römischer – mythologischer Themen in der Grabkunst, die oft direkt klassischen und hellenistischen Vorbildern nachempfunden wurden. Mythen kamen zwar seit der ausgehenden Republik gelegentlich in der Sepulkralkunst vor, hatten aber ihren regelmäßigen Platz bis in das späte 1. Jh. n. Chr. vor allem in der

zum System kaiserzeitlicher Bilderwelten“, in: T. HÖLSCHER (Hg.), *Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike* (München 2000) 409–434.

⁷⁹ Rom, 1. Jh. n. Chr.; *CIL* VI 10105 (p. 3492. 3906) = *CLE* 823.

⁸⁰ D. C. (Epit.) 68.3.4 berichtet, dass Nerva handschriftlich Traian von der Adoption und Ernennung zum Caesar mit den Worten des Priesters Chryses an Apollo (Hom. *Il.* I 42) verständigt habe: „Meine Tränen vergilt mit deinem Geschoß den Achaiern!“ (... τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν ...) – Übersetzung nach Voss.

malerischen und statuarischen Ausgestaltung von Wohnhäusern und deren zugehörigen Peristylgärten.⁸¹ Mit der Einführung mythologischer Bildmotive in die Grabausstattung konnte in freier Auswahl aus einer Fülle an Themen der Verlust eines geliebten Menschen in einer analogen Welt vorgeführt und aufgearbeitet werden. Im Vergleich zu den eher seltenen Sarkophagen mit realen Trauerzenen wurden die vielfältigen mythologischen Bilder deutlich häufiger und in typologisch gleicher Weise verwendet.⁸² Solche Bildreliefs wurden in Rom selbst vor allem auf Sarkophagen angebracht, über deren oft nachgewiesene Aufstellung im Inneren von Grabbauten und damit eingeschränkte Sichtbarkeit viel diskutiert worden ist. Allerdings ist vor allem im griechischen Osten auch deren freie Aufstellung an Gräberstraßen häufig. Außerhalb Roms erhielt die mythologische Bildwelt auch an einfachen Stelen, sog. Grabaltären oder mehrstöckigen Grabbauten ihren Platz, womit auch konservativere Bevölkerungsteile, die an der Kremation bis in das 3. Jh. n. Chr. festhielten, das Sujet nutzen konnten. Gerade in manchen Provinzen wie Noricum, das von der Sarkophagmode kaum berührt wurde,⁸³ wurden die seit der ausgehenden Republik bekannten mehrstöckigen Grabbauten so umgestaltet, dass direkt auf dem Stufenunterbau ein sarkophagähnliches Geschoss mit einem schmalen Zwischenstreifen darüber (sozusagen anstelle eines Deckels) errichtet wurde, in dem wohl auch die Urne bestattet worden

⁸¹ Vgl. etwa P. ZANKER, „Mythenbilder im Haus“, in: R. F. DOCTER / M. MOORMAN (Hg.), *Classical archaeology towards the third millenium. Reflections and perspectives. Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12–17 1998* (Amsterdam 1999) 40–48.

⁸² Ausführlich dazu SCHREIBER-SCHERMUTZKI 2008.

⁸³ Sarkophagbestattungen des 2./3. Jh. n. Chr. sind nur in dem an der Bernsteinroute liegenden Celeia, also im äußersten Südosten von Noricum, in größerer Zahl anzutreffen.



Abb. 9: Grabbau der Specatier in Šempeter (Slowenien; um 200 n. Chr.)

sein dürfte und das reich mit meist mythologischen Reliefs verziert wurde (Abb. 9).⁸⁴ Dabei konnten an drei Seiten dieser Grabbauten entweder mehrere Episoden eines Mythos oder inhaltlich gleichartige

⁸⁴ Zur Typologie repräsentativer römischer Grabbauten, deren Erscheinung vom Tumulus über Sonderformen wie Bögen und Pyramiden reichen kann, in der Mehrheit aber auf Sockeln und Untergeschosse gestellte Aedikulen oder Monopteroi mit den Statuen der Verstorbenen sind, vgl. bereits H. GABELMANN, *Römische Grabbauten der frühen Kaiserzeit* (Aalen 1979); H. v. HESBERG, *Römische Grabbauten* (Darmstadt 1992); zur Typologie provinzieller Grabbauten der hohen Kaiserzeit vgl. bes. G. KREMER, *Antike Grabbauten in*

Episoden verschiedener Erzählungen präsentiert werden, während die Rückseite – ähnlich wie bei vielen Sarkophagen – meist schmuckfrei blieb, obwohl die Bauten frei standen. Viele Motive und auch typologische Vorlagen wurden zwar von den stadtrömischen Sarkophagen, eventuell mit Hilfe von Musterbüchern, übernommen, jedoch konnten auch regional oder individuell gänzlich andere Mythen verwendet und sogar bevorzugt werden, ohne dass diese in Rom selbst besonders gängig sein mussten. Dies ergibt sich vor allem daraus, dass der gesamte Balkan- und obere Donaauraum offensichtlich nicht nur von stadtrömischen Werkstätten, sondern vor allem von neu-attischen Ateliers in Athen bzw. von dort ausgebildeten Bildhauern versorgt wurde. Damit erklärt sich, dass Motive und Bildtypen, die auf den stadtrömischen Sarkophagen nicht vorkommen, reichlich für Noricum, Pannonien und Dalmatien überliefert sind, etwa auch auf Dramen des Euripides zurückgehende Versionen bekannter Mythen wie eine Phaedra-Hippolytos-Episode in Flavia Solva.⁸⁵

5. Die mythologische Grabthematik der Hohen Kaiserzeit⁸⁶

Als Hoffnungsträger auf ein wie auch immer geartetes Weiterleben im ewigen Kreislauf der Natur werden in der Hohen Römischen Kaiserzeit vor allem handlungsarme Versatzstücke aus dem dionysischen Bereich eingesetzt, sowohl bei den sog. Jahreszeitensarkophagen⁸⁷ als auch auf Ecksteinen der Grabbauten, hier finden sich etwa Weinlaub, Kantharoi mit Lebensbäumen, tanzende Mänaden und Satyrn. Speziell

Noricum. Katalog und Auswertung von Werkstücken als Beitrag zur Rekonstruktion und Typologie (Wien 2001).

⁸⁵ Erkennt bereits von A. SCHÖBER, „Hippolytos auf provinzialrömischen Reliefs“, *WS* 47 (1929) 161–164; zum neu-attischen Export und griechischen Typen wie ‚heroischen Jünglingen‘, Rankenfrauen, Rundmedaillons mit Porträts oder ganzen Iphigeniezyklen vgl. WALDE 2005, 155–178.

⁸⁶ Für den folgenden Abschnitt ist grundsätzlich das *LIMC* unter den entsprechenden Stichworten für Referenzen heranzuziehen.

⁸⁷ BORG 2019, bes. 57–67, streicht die fast ausschließliche Verwendung von dionysischen Motiven auf senatorischen Sarkophagen heraus, dabei u. a. den Triumphzug des Dionysos aus Indien, der schon seit Alexander für Selbstrepräsentation von Herrschern verwendet wurde; Ausnahmen gibt es vor allem bei Kinderbestattungen (z. B. der bereits in Trysa verwendete Raub der Leukippiden; Achill auf Skyros, Eros beim Wagenrennen). Lediglich die Taten des Hercules auf einem Sarkophag im Familiengrab der Servillii weichen davon ab, haben aber ebenfalls *virtus*-Charakter.

deutet die schlafende Ariadne auf Naxos – parallele Mythenbilder wären z.B. Endymion und Selene oder Rhea Silvia und Mars – auf weibliche Verstorbene und die Trauer um diese, aber auch auf die Hoffnung auf ein Wiedererwachen. In ähnlicher Weise werden der sog. Trauernde Attis, stehend mit gekreuzten Beinen und zum Boden gesenkter Fackel, oder der meist geflügelte Amor eingesetzt. Letzterer drückt vor allem die Liebe über den Tod hinaus aus. Ein Neufund einer vielleicht auf dem First eines Grabbaues als Akroter angebrachten Skulpturengruppe aus dem südöstlichen Noricum zeigt Amor auf dem Kopf des Ketos, des Meeresungeheuers, das Andromeda verschlingen soll, stehend, wohl als Botschaft, dass selbst der Tod der Liebe weichen müsse (Abb. 10).⁸⁸ Die Komposition geht möglicherweise auf eine uns unbekanntere Variante der Erzählung des Apuleius von Amor und Psyche zurück und zeigt die Bildungsanstrengungen der führenden Schichten selbst in Provinzialgebieten jenseits der Metropolen.⁸⁹ Ähnliche Themen wie die häufig dargestellte Rettung der Andromeda durch Perseus sind Herakles und Hesione⁹⁰ oder die Rückführung der in Aulis von Artemis entrückten Iphigenie aus dem Kolcherland durch ihren Bruder Orestes. Für Entrückungen direkt in den Olymp steht gerne die Darstellung des vom Adler entführten Ganymed als dem zukünftigen Mundschenk des Zeus. An römischen Themen ist neben den bekannten Gruppen des aus Troia – mit geschultertem Vater Anchises, dem Sohn Ascanius an der Hand, den Penaten in der anderen – fliehenden Aeneas eine seltene Variante zu nennen, in der Aeneas von Kreusa im brennenden Troia Abschied nimmt.⁹¹ Auch andere Varianten des griechischen ‚Abschied des Kriegers‘ – etwa Andromache und Hektor oder umgekehrt das Wiedersehen von Menelaos und Helena, aber auch die bloße Solofigur des ‚heroischen Kriegers‘ im griechischen Schema – werden gezeigt.⁹² Hierbei wird jedoch im Römischen nicht mehr bloß der unausweichliche Tod, sondern eher der Aufbruch in ein neues Leben thematisiert. Dies gilt vor allem für die Auffindung der Zwillinge Romulus und Remus durch den Hirten Faustulus oder

⁸⁸ U. STEINKLAUBER, „Neuigkeiten von steirischen Römersteinen. Amor und die wilden Tiere von Kleinstübing“, in: BERGER et al. 2020, 409–418.

⁸⁹ G. SCHERRER / P. SCHERRER, „Wie kommt Amor zum Ketos? Diskussionsbeitrag zur Interpretation der neu gefundenen Statuengruppe aus Kleinstübing in Noricum“, in: BERGER ET AL. 2020, 419–422.

⁹⁰ Dazu jetzt N. GAVRILOVIĆ VITAS / J. ANDELKOVIĆ GRAŠAR, „A Message from Beyond the Grave: Hercules Rescuing Hesione on a Stojnik Funerary Monument“, *Starinar* 70 (2020) 111–125.

⁹¹ Zu Aeneas vgl. jetzt P. QUARANTA, *A Troia a Lavinio. Il mito di enea nell'arte privata Romana di età imperiale. Schemi, modellie significati* (Diss. Heidelberg 2015) bes. 6–192.

⁹² WALDE 2005, 161–170.



Abb. 10: Amor, auf dem Kopf des Meerungeheuers Ketos stehend, aus Kleinstübing (Steiermark, Österreich; spätes 2. Jh. bis frühes 3. n. Chr.; Höhe 0,91 m)

die Darstellung der Lupa Capitolina beim Säugen der beiden. Die Beliebtheit der Verwendung und Zusammenstellung von mythologischen Themen auf Grabdenkmälern zeigt sich auch in Inschriften, besonders wiederum für jung Verstorbene:⁹³

[D(is)] M(anibus) s(acrum) / [...]e puer L(ucius) Malius Epagathus qui vixit / [an(nis) III(?) die]bus LXXV hic fuerat similis roseo Cupidini / [vultu quem] miseri posuimus hic immaturu(m) parentes Sex(tus) Gos[onius(?)]Flestus et Malia Amanda scelerati huic enim si

⁹³ Rom, 2. Jh.; CIL VI 35769 = CIL XI *26,41 = CLE 1994. Der Text wird hier bereinigt von Schreibfehlern wiedergegeben. In der Lücke der Inschrift mit den Lebensjahren (vermutlich fehlen drei *litterae*), könnte man am ehesten die Zahl III annehmen, da bei älteren Kindern die Tage kaum mehr derart genau gezählt wurden.

li[[cuisset] vivere pluribus annis confer{r}endus erat Latonio / [Phoeb]o et Semeleio Bromio aut a Nymphis adamato Nar/[cis]so magna{m} quidem habuissesemus gaudia genitores / [t]hura mero semper inposuissesemus in pleno frequenter / laurea capitibus confrequentaremus templa deorum / nunc quia non licuit frunisci nostrum ave raptum [Ga]nymeden velim quidem facerent caelestia fat[a ut] / iremus properes ad nostrum immaturu(m) tuendum

„Den Totengöttern geweiht. Der [...] Knabe Lucius Malius Epagathus, der [3?] Jahre und 75 Tage gelebt hat. Dieser war an Aussehen dem rosensfarbigen Cupido ähnlich gewesen, den wir mit Unglück geschlagenen Eltern Sextus Gos[onius(?)] F]estus und Malia Amanda hier zu früh bestattet haben. Denn, wenn ihm gestattet worden wäre, eine größere Zahl von Jahren zu leben, wäre er vergleichbar dem (Apollon) Phoebus, Sohn der Leto, und dem (Dionysos) Bromios, Sohn der Semele geworden, oder zumindest dem von den Nymphen so sehr geliebten Narcissus. Wir Eltern hätten freilich große Freude gehabt, Weihrauchopfer vermischt mit Wein hätten wir stets in Hülle und Fülle hingestellt, mit Lorbeer auf den Häuptern würden wir die Tempel der Götter häufig besuchen. Nun allerdings, weil es nicht erlaubt ist unseren vom Vogel (= Adler) geraubten Ganymed zu genießen, so möge das himmlische Schicksal es wenigstens so fügen, dass wir möglichst bald gehen, um unseren vorzeitig (Abberufenen) zu schauen.“

Die tatsächliche Aussichtslosigkeit einer Rückkehr aus dem Hades wird meist nur durch die Darstellung des einsamen Orpheus mit der Leier nach dem gescheiterten Versuch, Eurydike aus dem Hades heraufzuholen, illustriert, wohingegen die – auch von Lukian (*De luctu* § 5) angesprochene – Rückholung der Alkestis durch Herakles wiederum Hoffnung erweckt.⁹⁴ Der Ausgangspunkt dieser Erzählung ist besonders interessant, da nach Aischylos der Gott Apollon die Moiren mit Wein – also mit der Hilfe des Dionysos – trunken gemacht und ihnen dann das Versprechen abgerungen haben soll, dass Admetos, der König des thessalischen Pherai, einen Freiwilligen an seiner Statt in den Tod gehen lassen könne, wenn die Zeit für ihn gekommen sei.⁹⁵ Also erklärt sich seine Gattin Alkestis bereit, in den Hades für ihn hinabzusteigen und wird vom zufällig durchreisenden Herakles gerettet. Herakles als Kulturheros und Retter ist darüber hinaus ein häufiges Sujet, besonders die Überbringung der Äpfel der Hesperiden als Symbol des ewigen Lebens ist hier zu nennen, aber auch die Tötung des Riesen Kyknos als Akt der Überwindung des (für andere Sterbliche) sicheren Todes. Mit Kyknos und etwas häufiger Hektor, dessen Leiche

⁹⁴ Zu den von Lukian angesprochenen angeblichen Rückkehrern aus dem Hades vgl. auch den Kommentar von Robert Porod in diesem Band, Anm. 26–28. Die besondere Rolle von Menschen, die lebend in den Hades hinabstiegen und ihn wieder verlassen konnten, als Eingeweihte und Vorbilder für (philosophisch gebildete) Verstorbene, die auf ein Leben auf den Inseln der Seligen hofften oder an Seelenwanderung glaubten, betont KRUMMEN 2021, 44–46.

⁹⁵ A. *Eu.* 723–728; vgl. auch E. *Alc.* bes. 11f. und 33f. Dazu H. PETERSMANN, „Die Moiren in Aischylos’ Eumeniden 956–967“, *WS* 92 (1979) 37–51.

von Achilleus um Troia geschleift wird, werden die eher seltenen Darstellungen von Schlachtentoten apostrophiert, als besonders geeignet für die Darstellung verschiedener Toter erschienen offensichtlich die Kalydonische Eberjagd und deren Nachspiel sowie die Heimholung von Hektors Leichnam durch Priamos.

Im Gegensatz zur Alkestiserzählung werden der ‚weithintreffende‘ Apollon und seine Schwester Artemis häufig auch als Todesbringer angesprochen, bei der Ermordung der Niobiden etwa, übrigens dem einzigen Mythos außerhalb der Hadeserzählung, auf den Lukian in seinem Werk *De luctu* anspielt (§24); Artemis tritt dann bei der Tötung des Aktaion durch seine eigenen Hunde in Erscheinung, weil er sie beim Baden erblickt hatte. Etwas tröstlicher mutet da schon die Verwandlung des Kyparissos und diverser Nymphen, denen Apollon oder andere lüsterne Gottheiten nachstellten, in Bäume und andere Pflanzen an.

Der Tod wird in den Mythenbildern häufig durch Entrückung (Iphigenie) oder Rettung aus der unmittelbaren Todesgefahr (Andromeda, Hesione) relativiert, andernfalls im Moment unmittelbar vor (Aktaion) oder nach (Hektor, Meleager) seinem Eintreten gezeigt. Bereits greise Helden wie der alte Ödipus treten hingegen im Repertoire der römischen Mythenbilder am Grab nicht hervor, es wird deutlich die ewige Jugendlichkeit in diesem Sujet präferiert. Eine Ausnahme bildet gewissermaßen lediglich Herakles auf dem Scheiterhaufen, der damit zum Vorbild einer möglichen Apotheose für alle Sterblichen geworden ist.

Nur auf einer eher geringen Zahl stadtrömischer Sarkophage werden in den mythischen Bildern echte Trauerhandlungen präsentiert, deren Ikonographie sich nicht von den oben besprochenen *vita humana*-Darstellungen unterscheidet. Häufigere Beispiele sind vor allem auf Meleagersarkophagen anzutreffen, etwa die Amme, die sich dem sterbenden Meleager (oder dem zur Jagd aufbrechenden Hippolytos) nähert⁹⁶, hier werden auch Väter und Mütter als vom heftigen Schrecken über den plötzlichen Tod des Sohnes oder der Tochter erfasst oder als Trauernde am Grab in ähnlicher Weise wie auf den attischen weißgrundigen Lekythen dargestellt.⁹⁷

⁹⁶ SCHREIBER-SCHERMUTZKI 2008, 78–81.

⁹⁷ SCHREIBER-SCHERMUTZKI 2008, 81f. 84f. 90f.

6. Schlussbemerkungen

Insgesamt ergibt sich der in der Forschung bereits hervorgehobene Eindruck,⁹⁸ dass Trauer im 1/2. Jh. n. Chr. vor allem bei frühzeitigen und unerwarteten Todesfällen (*mors immatura*) sowohl in Inschriften als auch Bildern zum Ausdruck gebracht wurde, wie dies auch Lukian den Vater an der Totenbahre des Sohnes tun lässt. Dies entspricht den gesellschaftlichen Verhältnissen der ‚häuslichen Welt‘ des 2. Jh. n. Chr. und passt hervorragend in die weithin entpolitisierte Thematik der Zweiten Sophistik. Lukian ist hier also einerseits grundsätzlich aktuell, bezieht sich aber andererseits in seinem Werk fast ausschließlich auf die griechische Literatur bis zum 5./4. Jh. v. Chr. Damit stimmt er wiederum tendenziell mit der (vornehmen) zeitgenössischen Gesellschaft überein,⁹⁹ die in Rom allerdings natürlich auch die lateinische Literatur und römische Mythologie (Aeneas, Romulus) in ihren Bildungskanon aufgenommen hatte. Diese ahmte natürlich in Vielem den Kaiser nach, der in sich den Machtanspruch Roms mit klassischer griechischer Bildung vereinte. Caesar, Augustus, und vor allem Traian mit ihren öffentlichen zweisprachigen Bibliotheken hatten sich auch auf diesem Sektor an Alexander dem Großen als dem bei weitem größten griechischen Machthaber, aber auch als Schüler des Aristoteles, gemessen und Rom bewusst als das neue Macht- und Bildungszentrum dem klassischen Athen und dem hellenistischen Alexandria gegenübergestellt. Spätestens der Philhellenismus Hadrians ließ eine gezielte Kulturpolitik der Oberschicht aufkommen, die auf eine Selbst-Nobilitierung durch Bildungs-Ausweis im umstrittenen Feld der Paideia rekurrierte. Honoratioren-Schichten selbst aus den westlichen Provinzen konnten mit ihrer klassischen Bildung – man denke an die gallischen Rhetorenschulen – etwa über Gesandtschaften oder beratende Funktionen Einfluss auf die höchsten Machtträger nehmen, wie der Sophist M. Antonius Polemon Kaiser Hadrian und wohl auch Marc Aurel direkt beeinflusste.¹⁰⁰

Entsprechend der mythologischen Bildwelt der zeitgenössischen Sepulkalkunst nimmt auch Lukian vordergründig kaum Notiz von der römischen Gegenwart. Er hat selbst bei antiquarischen Details wie

⁹⁸ Ausführlich SCHREIBER-SCHERMUTZKI 2008, bes. 55–69.

⁹⁹ Zur Aktualität Lukians vgl. JONES 1986.

¹⁰⁰ Zu Polemon vgl. G.W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire* (Oxford 1969) passim; A.-M. FAVREAU-LINDER, „Polémon (M. Antonius)“, in: R. GOULET (Hg.), *Dictionnaire des philosophes antiques* 5/2 (Paris 2012) 1194–1205. Allgemein zur Situation Th. A. SCHMITZ, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit* (München 1997).

der Nennung von Währungen noch das 5./4. Jh. v. Chr. vor Augen, wenn er hier von einem attischen, äginetischen und makedonischen Obolos als Fährgeld für Charon (§10) spricht, wobei gerade letzterer schon seit über 300 Jahren nicht mehr existierte und die anderen Währungen höchstens noch marginale lokale Bedeutung hatten.¹⁰¹ Mit keinem Wort geht er auf Römisches wie die *pompa funebris* ein, sondern evoziert bei seiner Beschreibung der Vorgänge den Eindruck von Bildern, den ein Betrachter des Kerameikos in der Spätklassik hätte haben können.¹⁰² Auf griechische Mythologie greift er hauptsächlich als negatives Exempel, bei der verächtlichen Beschreibung des Hades und bei einem Seitenhieb auf Niobe, zurück,¹⁰³ obwohl diese sicher in zeitgenössischen Trauerreden, wie überhaupt in der Zweiten Sophistik, ebenso allgegenwärtig war wie auf der Bilderwelt der Gräber. Umgekehrt schließt diese Bilderwelt aber genau wie Lukian weitgehend an das klassische Bildungsgut, allen voran Homer (Lukian, *De luctu* §2) und die attischen Tragödiendichter, an. Wie bereits gesagt, wird, abgesehen von Aeneas und der Kindheit des Romulus, römische ‚Geschichte‘ ausgeblendet, die Helden der Frühzeit, auf welche die römische Gesellschaft als Ahnen so stolz war, kommen hier nicht vor. So ist es wohl auch typisch, wenn der Vater klagend zum Leichnam des Sohnes sagt (§13), er sei nicht in den Krieg gezogen; Kriege wurden zu Lukians Zeit von einer Berufsarmee mit 20 bis 26 Dienstjahren geführt, der ein Stadtrömer kaum mehr angehörte, es sei denn als hoher Offizier. Etwas völlig anderes wäre es natürlich, wenn Lukian hier auch die Provinznobilität vor Augen hätte, die sich sehr stark über den Armeedienst definierte. Eher aber offenbart sich hier die tendenziell rückwärts gerichtete Kulturwelt und mit sich selbst beschäftigte Biedermeierhässlichkeit des späteren 2. Jh. n. Chr., mit vielen Brüchen, aber auf allen Ebenen, während an den Grenzen Perser- und Markomannenkriege sowie die Antoninische Pest vor den Toren standen. Der Zusammenbruch dieser fragilen Welt stand unmittelbar bevor, mit dem Einfall der Markomannen bis Italien im Jahr 170 n. Chr. und dem bald folgenden Wechsel der Dynastie zu den Severern holte die Realität die römische Welt brutal ein, die Bilder der familiären Trauer flohen vor dem Grauen der äußeren und inneren Kriege, anstelle der

¹⁰¹ Allerdings kann das auch bloße Attitüde sein, wie mich Robert Porod freundlicherweise aufmerksam gemacht hat. Immerhin verwendet Lukian hier – wie auch später in *Luct.* 21 – bei den Griechen und Persern den Aorist, um vergangene Verhältnisse abzubilden, bei Indern und Skythen aber sehr bewusst das Präsens und zeigt damit aktuelle Gegebenheiten an. Vgl. dazu im Detail den Kommentar von Robert Porod in diesem Band, Anm. 127f.

¹⁰² Vgl. J. DELZ, *Lukians Kenntnis der athenischen Antiquitäten* (Freiburg/CH 1950).

¹⁰³ Vgl. dazu den Kommentar von Robert Porod in diesem Band, Anm. 10f. und 150.

Amoretten erschienen nun vermehrt historisierende Kriegerfiguren auf den Grabsteinen.

7. Bildnachweise

- Abb. 1: © Kunsthistorisches Museum Wien, Inv.-Nr. 365
Abb. 2: © Photo by Jastrow 2006, public domain
Abb. 3: © Univ. zu Köln, <http://www.arachne.unikoeln.de>, arachne.dainst.org/entity/5304488)
Abb. 4: © Erika Simon, 1982
Abb. 5: Photo: Ephorate of Antiquities of Athens-Kerameikos Museum by S. Mavrommatis, © Hellenic Ministry of Culture, Education and Religious Affairs
Abb. 6: © Alice Landskron 2015
Abb. 7: © Jerónimo Roure Pérez, Wikimedia Commons, Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International license. Attribution
Abb. 8: Zeichnung: Lambert Dahm; ©Rheinisches Landesmuseum Trier
Abb. 9: Photo: © P. Scherrer 2008
Abb. 10: Photo: © Ortolf Harl 2018 (lupa.at Nr. 30756)

Trauer, Klage und Trost in Beziehungen leben

Kartographie des Umgangs mit Trauer in spätmodernen Gesellschaften

*Erich Lehner, Klaus Wegleitner, Birgit Heller und
Andreas Heller*

Lukians Schrift *De luctu*, eine scharfsinnige und spitzzüngige, sarkastisch-ironische Auseinandersetzung mit den Klage- und Trauerpraktiken seiner Zeit, könnte man spätmodern als gelungenes Kabarettstück lesen. Kein tagespolitisch kurzatmiges, oberflächliches, die leichten Lacher einholendes, sondern vielmehr ein existentiell die Lesenden, die Zuhörenden, involvierendes, ein mit sprachlicher und emotionaler Wucht vorgetragenes Stück, wenn wir in diesem neuzeitlichen Bild bleiben, besten Wiener Kabarett; Lukian von Samosata, ein Helmut Qualtinger¹ der antiken griechischen Satire-Kunst.² Über das Rollenspiel, die persönliche Anrede und den angebotenen Perspektivenwechsel dekonstruiert er Mythen und kollektive moralische Wertvorstellungen rund um den Tod und das Sterben, er gibt die – scheinbar – selbstbezogenen und bar jeder Vernunft praktizierten Klagelieder und Grabreden der Lächerlichkeit preis. Sein Movens ist die vernunftorientierte Aufklärung der Menschen über die, aus seiner Sicht angemessene, Einordnung des Todes, des Sterbens und des Trauerns in die Lebensvollzüge. Lukian plädiert für die radikal pragmatische Normalisierung, Enttabuisierung und Entängstigung des Todes. Während jedoch Helmut Qualtingers Herr Karl³ trotz der Zurschaustellung und

¹ Helmut Gustav Friedrich Qualtinger (1928–1986, Wien) war ein österreichischer Schauspieler, Schriftsteller, Kabarettist und Rezitator.

² Zur Wirkung Lukians in der satirischen Publizistik der Moderne vgl. z.B. auch Kurt Tucholskys Gedicht *An Lucianos* (1918), dazu E. BRAUN, „Freund! Vetter! Bruder! Kampfgenosse! Zum Lukian-Bild Kurt Tucholskys!“, in: C. KLODT (Hg.), *SATURA LANX. FS Werner A. Krenke* (Hildesheim u.a. 1996) 125–152.

³ 1961 trat Helmut Qualtinger in dem Einpersonenstück „Der Herr Karl“ (Regie: Erich Neuberg) als Wiener Feinkostmagazineur auf und wurde damit im gesamten deutschen Sprachraum bekannt, sowie dafür teilweise auch angefeindet. Die Figur des Herrn Karl repräsentiert die Grundzüge des opportunistischen und vorurteilsbeladenen Nach-

Entzauberung der menschlichen und politischen Abgründe immer auch dem Ambivalenten, dem Brüchigen des Lebens Raum und damit eben keine eindeutigen Antworten gibt, bezieht Lukian eindeutig Position und agiert in einem normativen, didaktisch-pädagogischen Grundduktus. Damit spricht er im Grunde die Sprache des modernen, männlichen Experten, der alle menschlichen Reaktionen und Emotionen, wie eben auch jene der Trauer und des Schmerzes, durch die Brille der Vernunft betrachtet und über rational-logische Argumente zu fassen versucht. Menschliche Verletzlichkeit, soziale Bezogenheit und anthropologisch-existentielle Verwiesenheit finden darin kaum Platz. Vielmehr brandmarkt Lukian dies bei den Menschen als Ausdruck von Naivität und Schwäche – Schwäche vor allem auch im Sinne fehlender Emanzipation gegenüber gesellschaftlichen Erwartungshaltungen, die einer kollektiv ritualisierten, doppelmoralischen und damit unangemessenen, 'übertriebenen Trauer' entspringen. Neben der Akzentuierung vernunftorientierter und normalisierender Umgänge mit Verlust, Sterben, Tod, Trauer und Trost entwirft Lukian hiermit die Grundzüge einer differenzierten Soziologie der Trauer, in der die vielschichtigen individuellen Umgänge lediglich im Spiegel der gemeinschaftlich geprägten Trauerkulturen gelesen werden können. Diese sind historischen, kulturellen, politischen und religiösen Transformationsbewegungen unterworfen. In der säkularisierten Spätmoderne befinden wir uns nun mitten in einem Zeitalter der Pluralisierung, Digitalisierung und Virtualisierung von Abschiedsritualen und Gedenkformen, des Trostes und der Trauer.⁴ Lukian hätte hier wohl ebenfalls große Lust, diese Neuinterpretationen der Trauer und des Andenkens – wie etwa das Pressen der Asche seiner Liebsten zu einem Diamanten, den man als Kette um den Hals oder als Ring am Finger tragen kann – im Lichte der spätkapitalistischen Kommodifizierung des Todes und der Trauer scharfzünftig zu dekonstruieren.⁵

Damit befinden wir uns mitten in den Diskursbewegungen moderner Trauerforschung, der Entwicklungen von ‚Trauerarbeit‘ im Hospiz- und Palliativbereich, sowie den gesellschaftlichen und gesundheitssystemischen Umgängen mit trauernden Menschen. Seit Mitte des 20. Jahrhunderts können wir in diesen ebenfalls Grundspannungsfelder und bestimmte Aufmerksamkeits-Verschiebungen ausmachen. So

kriegsösterreichers. Damit wird der österreichische Durchschnittsbürger in seinen moralischen Mustern analysiert, im Psychogramm seziert und in seiner alltäglichen und politischen Mittäterschaft entlarvt.

⁴ WALTER et al. 2012.

⁵ GROß et al. 2020.

stehen der Erkenntnis, dass Trauer als natürliche menschliche Reaktion auf Verlusterfahrungen primär mitmenschliche, freundschaftliche Zuwendung und nur bedingt professionelle Unterstützung von Experten und Expertinnen brauchen, die schrittweise Pathologisierung und Medikalisierung von Trauer sowie die Professionalisierung von Trauerarbeit in den letzten Jahrzehnten gegenüber. Die Einsicht, dass es sich bei Trauer um ein sehr individuelles, prozesshaftes psychologisches, spirituelles und soziales Geschehen handelt, hält viele professionelle Zugänge nicht davon ab, lineare Stufenmodelle und standardisierte therapeutische Verfahren zu entwickeln. Die lange Zeit sehr individuumszentrierten Formen der Trauerbegleitung und -arbeit wurden erst in den letzten Jahrzehnten um – über das Individuelle hinausweisende – Trauerdimensionen, wie die Aufmerksamkeit für soziale Beziehungen, Bindungen und für die Einbettung in Lebenszusammenhänge und Communities, erweitert. Insbesondere feministische Denktraditionen tragen dazu bei, dass geschlechtsspezifische Aspekte der Trauer mehr Berücksichtigung finden und Trauerrituale, wie etwa die Totenklage, ‚jenseits der Schwäche‘ in ihren vielfältigen sozialen, tröstenden Wirkformen reflektiert werden. Zunehmend werden in der Trauerforschung und -begleitung nun auch die Public Health-Aufmerksamkeiten für das soziale und natürlich-ökologische Lebensumfeld bedeutsamer. Compassionate Communities werden dabei in ihrer unterstützenden Wirkung ebenso diskutiert,⁶ wie Trauer im Zusammenhang mit kollektiven, globalen ökologischen Verlusterfahrungen (das Artensterben oder die mit dem Klimawandel einhergehenden unumkehrbaren Veränderungen von Lebensräumen) als ‚ecological grief‘.⁷

Diese hier angedeuteten, ‚erweiterten Trauerdimensionen‘ fehlen bei Lukian ebenso, wie sie auch in den aktuellen Entwicklungen der Trauerbegleitung im Sozial- und Gesundheitsbereich noch zu wenig Beachtung finden. Daher beleuchten wir in unserem Beitrag in komplementärer Weise diese diskursiven Leerstellen. Dem aufklärerischen, individuumszentrierten und rationalistischen Blick auf Verlust, Klage, Trauer und Trost werden Aufmerksamkeiten für die sozial-relationalen, geschlechtsspezifischen und lebensraumorientierten Wesenhaftigkeiten der Trauer und des Trostes zur Seite gestellt.

Das diskursive Spannungsfeld wird am Beginn in voller Breite aufgespannt. In der feministisch reflektierten ‚Frauentrauer‘ werden die komplementären Qualitäten eines „anderen Blicks“ auf Trauer, Klage

⁶ AOUN et al. 2018.

⁷ COMTESSE et al. 2021. Dazu auch A. CUNSOLO / K. LANDMAN (Hg.), *Mourning nature: Hope at the heart of ecological loss and grief* (Montreal 2017).

und Trost besonders deutlich. Daran schließt eine Kartographie aktueller Trauerdiskurse an. Im Exkurs zum Trost werden, quasi im lukianisch zugespitzten Satire-Modus, die Ambivalenzen des gesellschaftlichen Umgangs mit Trauer und Trost verdeutlicht und Hoffnungspotentiale einer gelebten, freundschaftlichen Sozialität in existentieller Unsicherheit markiert. Schließlich zeichnen wir im Ausblick Entwicklungspuren der Zukunft von Trauer und Trost.

1. „Frauentrauer“

Trauer als Aufgabe, „Talent“ und „Schwäche“ von Frauen

Aus einer der wenigen älteren Studien, die sich mit Trauersitten in verschiedenen Kulturen befassen, stammt die Aussage, „dass die Frau allgemein in höherem Masse zur Trauer geeignet und verpflichtet ist als der Mann“.⁸ Anthropologische Untersuchungen über Totenrituale in traditionellen Gesellschaften kommen zu der Einschätzung, dass Frauentrauer häufig intensiver und mit mehr Tabus und Abstinenzen als die Trauer von Männern belegt ist. Die Verpflichtung zur Trauer kommt in vielen Kulturen in Geboten und Verboten zum Ausdruck, die sich speziell auf Frauen beziehen. Bezeichnend für die Kultur der Nyakyusa in Tanzania ist die Aussage: „The women wail and the men dance.“⁹ Dieses Phänomen ist jedoch kein Einzelfall, sondern gilt auch für andere afrikanische Kulturen. Weit verbreitet ist das Phänomen eines speziellen Klagepersonals, das zumeist aus Klagefrauen, selten auch aus Klagemännern besteht.¹⁰ Das Weinen und Klagen der Frauen, das für viele traditionelle Gesellschaften üblich ist, ist als professionelle Einrichtung besonders aus den Kulturen des Alten Orients, aus Ägypten, Babylonien und Israel bekannt. Die Tradition der Klagefrauen war auch in ganz Europa verbreitet und hat sich in entlegenen, ländlichen Gebieten teilweise bis zur Gegenwart erhalten.

Vor allem durch das neue therapeutische Interesse an der Trauerbegleitung hat die Tradition der Klagefrauen in Griechenland Aufmerksamkeit erfahren. Am Beispiel der griechischen Totenklage lassen sich allerdings auch typisch patriarchale Muster im Umgang mit Frauen-

⁸ MEULI 1975, 366f.

⁹ W. R. HUNTINGTON / P. METCALF, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual* (Cambridge, MA 1991) 36.

¹⁰ Vgl. STUBBE 1985, 111f.

trauer erkennen. Bereits seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. gab es in Griechenland Versuche der Beschränkung weiblicher Trauer vonseiten des Staates sowie die Abwertung des Trauerverhaltens durch Protagonisten der herrschenden Kultur.¹¹ Für Plato beispielsweise ist Jammern und Klagen aus der Erziehung der Wächter für den idealen Staat auszuschließen.¹² Um das Entstehen der Todesfurcht zu vermeiden, ist „Wehklagen“ von ihnen fern zu halten. Aus diesem Grund soll das in Mythen und Dichtungen festgehaltene Wehklagen berühmter Helden gestrichen werden: „Mit Recht werden wir also das Wehklagen der berühmten Helden beseitigen und es den Weibern überlassen, und zwar nicht einmal den tüchtigsten unter ihnen, und den Männern, die nichts taugen.“¹³ Nach (Ps.-?)Plutarch (Trostschrift an Apollonios) gilt die Trauerklage als etwas Weibliches, Schwaches und Würdeloses, zu dem Frauen, Barbaren und gewöhnliche Menschen mehr neigen als Männer, Griechen und Aristokraten.¹⁴ Anlässlich des Todes der kleinen Tochter verfasste Plutarch eine Trostschrift an seine Gattin, in der er sie um maßvolle Trauer und Selbstbeherrschung bittet. Übersteigerte Trauer ist für ihn so schändlich wie die Ausschweifungen der Lust: „Der Kinderliebe gestehen wir zu, daß sie sich nach den Verstorbenen sehnt, sie ehrt und sich ihrer erinnert. Aber die unersättliche Begierde nach Klageliedern, die in Jammergeschrei und Klopfen an die Brust ausartet, ist nicht weniger schändlich als die Lust, mag sie auch vermeintlich eine Entschuldigung darin finden, daß bei ihr zu der Schande anstelle des Genusses Betrübnis und Bitterkeit hinzukommen.“¹⁵ Da seine Frau offenbar bereits in vorbildlicher Weise das von ihm gewünschte Verhalten beim Begräbnis eingelöst und auf alle äußeren Trauerzeichen verzichtet hat, ist diese Schrift wohl in erster Linie als allgemeiner – hauptsächlich an Frauen gerichteter – moralischer Appell zu verstehen.

¹¹ Zu den spezifischen Restriktionen gegenüber weiblicher Totenklage siehe HOLST-WARHAFT 1995, 4f. Das Phänomen der Trauerbeschränkung findet sich unter etwas anderen Vorzeichen auch in Altisrael, vgl. dazu den Beitrag von S. SCHROER, „Häusliche und außerhäusliche religiöse Kompetenzen israelitischer Frauen – am Beispiel von Totenklage und Totenbefragung“, *lectio difficilior* 1 (2002) [<http://www.lectio.unibe.ch>], die der weiblichen Totenklage mit Blick auf die altorientalischen Kulturen und die griechische Antike nachgeht.

¹² Vgl. Pl. R. III 387d–388d gemäß der Übersetzung bei RUFENER 1991, 106–108.

¹³ Vgl. Pl. R. III 387e–388a gemäß der Übersetzung bei RUFENER 1991, 107.

¹⁴ Vgl. HOLST-WARHAFT 1995, 8. Vgl. zur Tröstung in dieser Schrift den zweiten Essay von Markus Hafner in diesem Band (S. 112f.).

¹⁵ Plu. *Cons. ad ux.* 4, 609a–b gemäß der Übersetzung bei KLAUCK 1997, 136.

Die traditionelle Totenklage wurde in Athen im 5. Jahrhundert v. Chr. durch die Grabrede ersetzt und zurückgewiesen: Das Lob der Toten sollte an die Stelle von Tränen und Geschrei treten.¹⁶ Wenn der Fokus auf dem Verlust und nicht auf dem Lob der Verstorbenen liegt, wird der Wert des Todes geleugnet. Im Fall des für das Vaterland gefallenen Helden kommt das einer moralischen Zersetzung von politischen Idealen gleich. Die Tradition der Klagefrauen hat sich dennoch bis in die Gegenwart an vielen Orten hartnäckig erhalten. Immerhin wurde die Rolle der Klagefrau reduziert auf ein privates Gegengewicht zur offiziellen Ansprache. Der Stellenwert der Klage der Frauen hat sich dabei verschoben: aus einem ehrfurchtgebietenden rituellen Baustein für das Wohlergehen der Gemeinschaft ist eine private, beschämende Therapie geworden, die der Staat mit Vorschriften begrenzen und – wenn notwendig – auch verbieten muss.¹⁷

Versuche der Einschränkung oder Verhinderung der weiblichen Totenklage sind auch aus dem frühen Christentum, aus dem Judentum und aus dem Islam bekannt. Zu dem Vorwurf weiblicher Charakterschwäche kommen hier noch moralisch-theologische Argumentationen hinzu. Die Totenklage wird als ein Ausdruck unangemessener Hoffnungslosigkeit und daher als Glaubensschwäche oder auch als ein ungebührliches Auflehnen gegen den Willen Gottes abgelehnt. Das volkstümliche Märchen vom Tränenkrüglein oder Totenhemdchen, in dem ein totes Kind entweder einen Tränenkrug zu schleppen hat oder ein tränennasses Hemdchen tragen muss, repräsentiert im Kontext christlich geprägter Kultur einen Versuch, die weibliche Totenklage zu begrenzen. Als älteste Fassung hat Jacob Grimm eine Erzählung nachgewiesen, die im 13. Jahrhundert von einem belgischen Dominikaner aufgezeichnet wurde und wiederum auf ältere Quellen zurückgeht. Dieses Märchen war Bestandteil sogenannter Exempelsammlungen für Predigt und Seelsorge und wurde durch mittelalterliche Leichenpredigten über das ganze Gebiet des lateinischen Christentums verbreitet.¹⁸ Der Text des von den Brüdern Grimm aufgezeichneten Märchens lautet:

„Es hatte eine Mutter ein Büblein von sieben Jahren, das war so schön und lieblich, dass es niemand ansehen konnte ohne ihm gut zu sein, und sie hatte es auch lieber als alles auf der Welt. Nun geschah es, dass es plötzlich krank ward, und der liebe Gott es zu sich nahm; darüber konnte sich die Mutter nicht trösten und weinte Tag

¹⁶ Vgl. HOLST-WARHAFT 1995, 98–126. Zum Verhältnis von Klage- und Trostrede in der Antike s. generell auch Kap. 3 im zweiten Essay von Markus Hafner in diesem Band.

¹⁷ Vgl. HOLST-WARHAFT 1995, 169f. Zur Beschränkung von Bestattungsbräuchen im demokratischen Athen s. ferner generell auch Wolfgang Spickermann (S. 138) und Peter Scherrer (S. 163) in diesem Band.

¹⁸ Vgl. MEULI 1975, 387–435.

und Nacht. Bald darauf aber, nachdem es begraben war, zeigte sich das Kind nachts an den Plätzen, wo es sonst im Leben gesessen und gespielt hatte; weinte die Mutter, so weinte es auch, und wenn der Morgen kam, so war es verschwunden. Als aber die Mutter gar nicht aufhören wollte zu weinen, kam es in einer Nacht mit seinem weissen Totenhemdchen, in welchem es in den Sarg gelegt war, und mit dem Kränzchen auf dem Kopf, setzte sich zu ihren Füßen auf das Bett und sprach: ‚ach Mutter, höre doch auf zu weinen, sonst kann ich in meinem Sarge nicht einschlafen, denn mein Totenhemdchen wird nicht trocken von deinen Tränen, die alle darauf fallen‘. Da erschrak die Mutter, als sie das hörte, und weinte nicht mehr. Und in der Nacht kam das Kind wieder, hielt in der Hand ein Lichtlein und sagte: ‚siehst du, nun ist mein Hemdchen bald trocken, und ich habe Ruhe in meinem Grab‘. Da befahl die Mutter dem lieben Gott ihr Leid und ertrug es still und geduldig, und das Kind kam nicht wieder, sondern schlief in seinem unterirdischen Bettchen.¹⁹

In den Erzählvorlagen gilt die nutzlos weinende Mutter als eine Verrückte,²⁰ die den elenden Zustand ihres Kindes durch ihr unchristliches Verhalten selbst verschuldet hat. Das tote Kind ermahnt die Mutter, anstelle des Weinens Almosen zu geben und Messopfer für ihr Kind darbringen zu lassen. Wenn die Frauentrauer eine gewisse Frist überschreitet, wird sie als maßlos und schädigend zurückgewiesen. Die mangelnde Selbstbeherrschung ist Grund dafür, warum Frauen im traditionellen Judentum, in großen Teilen des Islam sowie in Hindu-Religionen der eigentlichen Bestattung nicht beiwohnen sollen. Bereits in der Antike kommt es zum diesbezüglichen Ausschluss von Frauen. Ein eindrückliches Zeugnis bietet hierfür Platons *Phaidon* (60a): Dort schickt der bald sterbende Sokrates seine Frau Xanthippe und das gemeinsame Söhnchen mit der Begründung nach Hause, diese störe mit ihrem Wehklagen und sonstigem Trauerverhalten nur die philosophischen Gespräche angesichts von Sokrates' bevorstehendem Tod.²¹ Weinen und Klagen wird auch in den buddhistischen Traditionen als unheilbares Verhalten abgelehnt. Sterbenden Menschen, die ihre Anhaftungen an das irdische Leben lösen sollen, wird daher empfohlen, sich bereits vorzeitig von ihren Angehörigen zu verabschieden, damit sie in der Todesstunde nicht vom Weinen irritiert werden.

Frauentrauer ist solidarisch

Frauentrauer weist Merkmale auf, die als typisch für Frauenreligionen gelten können. Die Betonung liegt auf Ritualen, die allerdings komplexe Glaubensüberzeugungen zum Ausdruck bringen. Überzeugun-

¹⁹ MEULI 1975, 387.

²⁰ Vgl. MEULI 1975, 434.

²¹ Für den Hinweis auf Platon und Erläuterungen zur Textstelle danken wir Heinz-Günther Nesselrath und Markus Hafner.

gen, die sich auf die Bedeutung von Leben und Tod und die Beziehungen zwischen den Lebewesen beziehen. Religionen, die von Frauen dominiert werden, tendieren stärker zu einer interpersonalen als zu einer individualistischen Ausrichtung.²² Die in diesen Religionen praktizierten Rituale reflektieren in einem hohen Maß die profanen Tätigkeiten von Frauen, die in vielen Gesellschaften in der Fürsorge für Kinder und alte Menschen besteht. Dahinter steht die Auffassung, dass alle Lebewesen miteinander verbunden sind. Typisch sind daher Riten der Solidarität, die die Bindungen zwischen Menschen stärken. Untypisch sind hingegen die klassischen Übergangsriten, die möglicherweise mit der starken Betonung der Trennung eher maskuline spirituelle und emotionale Muster als feminine spiegeln.

Frauen spielen vor allem in jenen Teilen des Totenrituals eine Rolle, in denen die Verbindung mit den Lebenden und den Toten im Vordergrund steht. Es geht um die Versorgung des sterbenden und toten Menschen und um die Unterstützung der Überlebenden sowie die Bewahrung der Beziehung zu den Toten. So ist es etwa charakteristisch für die Traueritten der von Frauen dominierten Schwarzkaribischen Religion, die Verstorbenen unter den Lebenden gegenwärtig zu halten.²³ Phänomene der *revocatio*, der Totenbeschwörung, sind aus altorientalischen Kulturen, aus Afrika, China wie aus dem amerikanischen Spiritismus bekannt. Es sind Frauen, die meistens ihre verstorbenen Kinder zurückrufen, um mit ihnen in Kontakt zu bleiben. Nicht nur Frauenreligionen, die generell Kontinuität und Immanenz betonen, halten die Toten lebendig. Gerade auch die Totenklage ist ein universaler Ausdruck der Solidarität sowohl mit den Lebenden als auch mit den Toten, sie bildet die Brücke zwischen den Lebenden und den Toten.²⁴ Es sind überwiegend Frauen, die diese Brücken bauen und den Dialog mit den Toten führen.²⁵

Frauenspiritualität ist typischerweise mehr durch Bindung als durch Bindungslosigkeit gekennzeichnet. Zu den stärksten Bindungen zählen jene, die durch geteiltes Leiden im gemeinsamen Vollzug der

²² Vgl. dazu SERED 1994, 121–124.

²³ Vgl. SERED 1994, 140.

²⁴ Vgl. HOLST-WARHAFT 1995, 29.

²⁵ Ausgehend von dem programmatischen Satz im altisraelitischen Hohelied der Liebe: „so stark wie der Tod ist die Liebe“ entfaltet S. SCHROER, „Liebe und Tod im Ersten (Alten) Testament“, *lectio difficilior* 2 (2004) [<http://www.lectio.unibe.ch>] das in vielen Texten des Ersten Testaments verbreitete Motiv der Frauenliebe, die sich gegen den Tod auflehnt. Die altisraelitische Bedeutung des Wortes „Liebe“ als verbindlich-solidarische Beziehung passt gut in den Zusammenhang einer an Beziehung und Bindung orientierten weiblichen Totenklage.

Trauer entstehen. Wenn die Erlangung des Heils wie in den buddhistischen Traditionen an das Ideal der Bindungslosigkeit geknüpft ist, müssen Frauen, die folgerichtig auch als Symbol für Verhaftung im Geburtenkreislauf gelten, zunächst jene Lebensstrategien, Überzeugungen und Deutungsmuster, die auf den Erfahrungen weiblicher Lebenszusammenhänge basieren, aufgeben. Trauerriten haben in einer Sicht der Wirklichkeit, die von der Grunderfahrung des unentrinnbaren Todes und seiner Überwindung durch das Aufgeben aller Bindungen geprägt ist, keinen Platz. Eine der berühmtesten buddhistischen Beispielerzählungen, die die Voraussetzungen demonstrieren, die dazu führen, dass Menschen den Heilsweg des Buddha beschreiten, handelt von einer Mutter, deren kleines Kind gestorben ist und die verzweifelt nach einem Arzt sucht, der es wieder lebendig machen kann.²⁶ Als ihr durch den Buddha die das Leben durchdringende Allgegenwart des Todes verdeutlicht wird, gibt sie die Suche auf, begräbt ihr Kind und löst ihre Bindungen an die todverfallene Welt. Ein stärkerer Gegensatz zum Phänomen der *revocatio*, in dem Frauen Kontakt zu ihren verstorbenen Kindern aufnehmen, oder zu den prominenten ägyptischen Totengöttinnen Isis und Nephthys, den archetypischen Klagefrauen, die die Toten wie ein kleines Kind nähren und ihnen neues Leben schenken, ist kaum vorstellbar.

Frauentrauer als subversive Kraft

Moderne Trauertherapie dient vor allem der Entlastung der Trauernden und der Bewältigung des erlittenen Verlustes. Im Blick ist aber auch der gesellschaftliche Anpassungsbedarf an den Verlust, indem für die unmittelbar Betroffenen Verarbeitungsformen zur Handhabung ihrer Emotionen bereitgestellt werden. Von der Gesellschaft als pathologisch definierte Reaktionen auf den Tod sollen verhindert und die Integration der Trauernden erleichtert werden.

Auch im Rahmen der weiblich dominierten Totenklage ist ein therapeutischer Aspekt zu erkennen. Gefühle der Gewalt werden beruhigt und kontrolliert, indem Tränen in Bilder und Gedanken umgewandelt werden. Verzweifelte Gefühle werden durch die Tradition der Partizipation an wechselseitiger Trauer in eine strukturierte Klage kanalisiert. Trotzdem bleibt die Frauentrauer anarchisch: Die Totenklage gefährdet das etablierte System der Ordnung und Autorität, das den

²⁶ Die Erzählung ist in verschiedenen Versionen überliefert, u.a. in den Therīgāthās, den Liedern der erleuchteten Nonnen, vgl. THERĪGĀTHĀ, *The Elders' Verses 2. Translated by K. R. Norman. Reprint of the 2nd edition* (Lancaster 2015) 26f. (Verse 213–223).

Tod einhegt und abspaltet. Aus den Versuchen, das weibliche Trauerverhalten einzudämmen, spricht die Furcht vor dem Ausbruch unkontrollierter Emotionen, die zu Gewalt und Chaos führen und die herrschende Vorstellung über das angemessene religiöse Verhalten in Frage stellen. Dazu passt, dass in vielen Kulturen trauernde Frauen mit Verrücktheit assoziiert werden, häufig fallen darunter Phänomene der Besessenheit im Dialog mit den Toten oder der Selbstverletzung. Das Ideal des für das Vaterland gefallenen Helden, des Märtyrers und des ergebenen Gläubigen wird durch die Totenklage attackiert. Daher kann die Totenklage als Instrument der Opposition erscheinen, indem die Machtverhältnisse und die herrschenden Werte umgekehrt werden.

2. Kartographie aktueller Trauerdiskurse

Trauer als menschliche Reaktion auf eine Verlusterfahrung

„Trauer ist regelmäßig die Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person oder einer an ihre Stelle gerückten Abstraktion wie Vaterland, Freiheit, ein Ideal usw.“, schreibt Sigmund Freud²⁷ in seiner richtungsweisenden Abhandlung über „Trauer und Melancholie“. Trauer ist eine normale, natürliche und spontane Reaktion auf vielfältige und unterschiedliche Verlusterlebnisse. „[Sie] ist keine ‚Krankheit‘, sondern ein natürlicher Vorgang im Umgang mit lebensbedeutsamen Verlusten“.²⁸ Sie tritt nicht nur dann auf, wenn ein geliebter Mensch stirbt. Vielmehr kann jedes Verlusterlebnis, jeder Abschied und jede Trennung Trauer hervorrufen.

Vielfältig sind auch die Formen ihres Ausdrucks, bei denen es zu intensiven Gefühlen kommen kann. Neben dem Gefühl der Trauer, das man als Leitgefühl ansehen kann, können Angst, Wut und Schuld auftreten. Trauernde können emotionale Leere, Kälte oder aber auch die Zustände der Erleichterung und der Einsamkeit erleben. Auf der Verhaltensebene kann sich Trauer in Apathie, Hysterie, Betäubungsverhalten (Medikamente, Alkohol, Drogen), extensiver Reizsuche (auch sexuell), Selbstverletzung (bis zum Suizid), Ess- und Schlafstörungen, sozialem Rückzug äußern. Trauernde können von der verstorbenen Person träumen, sich nach ihr sehnen, sie suchen oder sie als anwesend erleben; sie können Gegenstände, die an sie erinnern, mit sich tragen oder genau das Gegenteil tun, nämlich alles wegräumen,

²⁷ FREUD 1975, 197.

²⁸ METZ 2011, 178.

was an die verstorbene Person erinnern könnte. Schließlich kann Trauer auf der kognitiven Ebene Verleugnung, Gedankenleere oder Gedankenrasen bewirken und auf der somatischen Ebene Schmerzen, motorische Unruhe und Herz-Kreislauf-Störungen hervorrufen. Sehr häufig ist ein sozialer Rückzug bemerkbar.²⁹ Viele oft gegensätzliche Zustände und Verhaltensweisen können Trauer zum Ausdruck bringen. Das Trauergeschehen ist „ein außerordentlich individueller, komplexer und vielschichtiger Vorgang“.³⁰ Den Ausdruck der Trauer beeinflusst Kultur ebenso wie Geschlecht und Alter. So drücken z. B. Muslime in Ägypten ihre Trauer offen aus, während die Muslimgemeinschaft auf Bali diesen offenen Ausdruck gerade vermeidet.³¹ Im Geschlechtervergleich zeigt sich, dass Männer im Unterschied zu Frauen weniger expressiv trauern,³² auch Kinder gehen andere Wege der Trauer als Erwachsene.

Trauer beschränkt sich zeitlich jedoch nicht nur auf den Ausdruck des Schmerzes, sondern erstreckt sich über einen längeren Zeitraum, in dem der Verlust bewältigt und ein Leben ohne die verstorbene Person bewerkstelligt wird. Trauer ist ein Prozess, in dem es um einen „Abgleich mit den Erfordernissen des Lebens“³³ geht.

Von der ‚Trauerarbeit‘ zur Begleitung im Prozess und dem Leben in Verbundenheit.

Das Modell der Trauerarbeit und seine Grenzen

„Worin besteht nun die Arbeit, welche die Trauer leistet?“, fragt Freud.³⁴ „[D]ie Realitätsprüfung hat gezeigt,“ so fährt er erklärend fort, „dass das geliebte Objekt nicht mehr besteht, und erlässt nun die Aufforderung, alle Libido aus ihren Verknüpfungen mit diesem Objekt abzuziehen. [...] Jede einzelne der Erinnerungen und Erwartungen, in denen die Libido an das Objekt geknüpft war, wird eingestellt, überbesetzt und an ihr die Lösung der Libido vollzogen. [...] Tatsächlich wird aber das Ich nach der Vollendung der Trauerarbeit wieder frei und ungehemmt.“ Freud nimmt aber auch an, dass in manchen Fällen der normale Trauerprozess durch einen Ambivalenzkonflikt in

²⁹ H. ZNOJ, *Komplizierte Trauer. Fortschritte der Psychotherapie* (Göttingen 2004) 4–5; WORDEN 2011, 26–29.

³⁰ METZ 2011, 179.

³¹ STROEBE et al. 2007, 1964.

³² E. LEHNER, „Trauern Männer anders? Perspektiven aus Geschlechter- und Trauerforschung“, *Leidfaden. Fachmagazin für Krisen, Leid, Trauer* 2.2 (2013) [19–22] 19.

³³ MÜLLER et al. 2013, 17.

³⁴ FREUD 1975, 198f.

ein pathologisches Geschehen gewendet werden kann. In diesen Fällen hat die trauernde Person keine Trauerarbeit geleistet. Sie bleibt einer unbewussten Identifikation mit der verstorbenen Person verhaftet und richtet nun negative Gefühle und Wut in Form von depressiven Gefühlen und Schuld gegen sich selbst.³⁵ Obwohl Sigmund Freud diese Gedanken mit großer Vorsicht vorgetragen hat und sich eigentlich weniger über Trauer als vielmehr über Melancholie äußern wollte, hatten sie weitreichende Konsequenzen. Sie formten das prägende Modell der ‚Trauerarbeit‘, das sowohl in der Fachliteratur als auch in der Praxis der Trauerbegleitung bis in die Gegenwart präsent ist. Nach diesem Modell besteht ein positiv verlaufender Trauerprozess darin, dass Hinterbliebene die Realität annehmen, sich mit den Erinnerungen, Gedanken und Gefühlen, die in Verbindung mit dem Verlust stehen, konfrontieren, sie durcharbeiten, und sich so von der verstorbenen Person ablösen. Die tiefe Verwurzelung dieses Paradigmas im Bewusstsein vieler Menschen zeigt das beinahe allgegenwärtige Bild vom „Loslassen“. „Du musst (endlich) loslassen“ hören Trauernde immer wieder, und viele Betroffene tragen diesen Satz als verinnerlichtes Ideal in sich.

Trotz der weiten Verbreitung dieses Modells konnte die Forschung nur sehr geringe wissenschaftliche Belege dafür finden.³⁶ Margaret und Wolfgang Stroebe beurteilten die Aufforderung, dass alle Trauernden Trauerarbeit zu leisten hätten, als „oversimplification“.³⁷ Am Konzept der ‚Trauerarbeit‘ wird kritisiert, dass es zu sehr auf den intrapersonalen Verlustschmerz fokussiere. Dadurch werden andere für den Trauerprozess ebenso wichtigen Aspekte, wie beispielsweise die Herausforderung, im alltäglichen Leben ohne den Verstorbenen zurecht zu kommen, ebenso ausgeblendet wie auch die interpersonale Ebene zu kurz kommt. Schließlich zeigen die kulturellen Unterschiede im Trauern wie auch die zwischen den Geschlechtern, dass das Paradigma der Trauerarbeit keine universale Gültigkeit besitzt.³⁸

Das Dual Process Model

Das Dual Process Model von Margaret Stroebe und Henk Schut³⁹ ermöglicht ein umfassenderes Verstehen des Trauerprozesses. In ihm

³⁵ FREUD 1975, 204f.

³⁶ G. BONANNO / S. KALTMAN, „Toward an Integrative Perspective on bereavement“, *Psychological Bulletin* 125.6 (1999) [760–776] 761f.

³⁷ M. STROEBE / W. STROEBE, „Does „Grief Work“ Work?“, *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 59.3 (1991) [479–482] 481.

³⁸ STROEBE / SCHUT 1999, 202–204.

³⁹ STROEBE / SCHUT 1999, 211–216.

wird zunächst zwischen der Verlust- und der Wiederherstellungsorientierung unterschieden. In der ‚Verlustorientierung‘ wenden sich Menschen dem Verlustgeschehen zu. Sie beschäftigen sich mit den Erinnerungen an die verstorbene Person und die Umstände des Sterbens sowie mit dem Leben ohne diese Person. Sie spüren den Schmerz und erleben die Sehnsucht nach der verstorbenen Person. Vielfältig ist auch das Bedürfnis, diesen Schmerz zum Ausdruck bringen zu wollen. Dieses Erleben entspricht dem, was traditionellerweise ‚Trauerarbeit‘ genannt wird. In der ‚Wiederherstellungsorientierung‘ wendet sich die trauernde Person jenen Dingen zu, die ihr der Verlust aufgezwungen hat. Sie muss sich an eine Welt ohne den Verstorbenen anpassen. Sie muss möglicherweise Dinge tun bzw. erst erlernen, die bisher der oder die Verstorbene getan haben. Und schließlich muss sie neue Kontakte knüpfen, neue Rollen und Verhaltensmuster übernehmen. Die zentrale Idee des Modells besteht darin, dass Trauernde zwischen diesen beiden Orientierungen je nach Umständen und persönlichen Bedürfnissen oszillieren. Damit ist gleichzeitig ein Hin- und Herschwingen zwischen einem ‚Konfrontieren‘ und einem ‚Ausweichen‘ verbunden. Jeder Trauerprozess beinhaltet ein gewisses Maß an Konfrontation mit dem Verlust, also eine Auseinandersetzung mit ihm. In einem gut verlaufenden Trauerprozess ist diese Auseinandersetzung jedoch auch verbunden mit dem Blick nach Wiederherstellung und dem Bedürfnis, sich abzulenken und andere freudige Aspekte und Gefühle des Lebens zuzulassen. Ein erfolgreiches Bewältigen der Trauersituation besteht demnach in „einer gelungenen Balance zwischen Trauerarbeit und aktiver Zuwendung zu neuen Aufgaben“.⁴⁰

Das Modell der anhaltenden Beziehungen

Auch das Ziel der Trauerarbeit, das ‚Sich-Loslösen‘ von dem Verlust, hat eine tiefgreifende Veränderung erfahren. Dennis Klass und seine Kolleginnen und Kollegen entdeckten in Forschungsinterviews mit trauernden Kindern, dass diese ihre Verbindung mit den Eltern über die Zeit des Todes hinaus aktiv aufrechterhielten. Sie sprachen mit ihnen, träumten von ihnen, hatten das Gefühl, dass diese sie beobachteten, bewahrten Gegenstände als Erinnerung auf oder besuchten regelmäßig das Grab. Anstatt ihre Eltern ‚loszulassen‘ waren sie bemüht, die Beziehung fortzusetzen. Dieselben Beobachtungen wurden bei Eltern, die um ihre Kinder trauerten, gemacht. Auch sie hielten mit den genannten Mitteln die Beziehung zu ihren Kindern aufrecht.⁴¹ Diese

⁴⁰ ZNOJ 2012, 47.

⁴¹ KLASS et al. 1996, 16f.

Erkenntnisse brachten eine neue Sichtweise des Trauerprozesses. „We propose that it is normative for mourners to maintain a presence and connection with the deceased, and that this presence is not static.“⁴² Trauer soll zu einer über die Erfahrung des Verlustes hinausgehenden, bleibenden Verbundenheit mit der verstorbenen Person führen. „We are suggesting a process of adaptation and change in the post death relationship and the reconstruction of new connections.“⁴³ Es geht also in der Trauer nicht darum, sich von der verstorbenen Person abzuwenden, sie loszulassen, sondern in eine neue Beziehung zu ihr einzutreten. „The emphasis should be on negotiating and renegotiating the meaning of the loss over time“, konstatieren Dennis Klass und seine Kolleginnen und Kollegen⁴⁴ und beschreiben dies als ‚continuing bonds‘.⁴⁵

Phasenmodelle der Trauer

Wenn nun jeder und jede anders trauert und Trauer als ein komplexes und zutiefst individuelles Geschehen angesehen werden kann, lassen sich in unterschiedlichen Trauerprozessen zwar gemeinsame Elemente beobachten, dennoch „wird sie von jedem/jeder aus der Wurzel der eigenen Geschichte, der eigenen Entwicklung, der ganz konkreten Lebensumstände jeweils anders gestaltet“.⁴⁶ Große Resonanz bei Betroffenen als auch bei Trauerbegleiterinnen und -begleitern haben sogenannte Phasenmodelle gefunden. In ihnen wird der Trauerprozess in nacheinander ablaufenden Phasen gegliedert. Als das bekannteste Modell kann das von Elisabeth Kübler-Ross⁴⁷ angesehen werden. Nach Kübler-Ross erfolgt als erste Reaktion auf den Tod eines nahen Menschen eine Phase des Nicht-wahrhaben-Wollens. Sie geht über in die Phase des Zorns, der die Phase des Verhandeln folgt. An sie schließt die Phase der Depression an, bis der Trauerprozess schließlich in der Annahme des Unvermeidlichen mündet. Solche Phasenmodelle kommen zwar einem berechtigten Bedürfnis nach Ordnung und Struktur entgegen, werden aber der Komplexität der subjektiven Erfahrung nicht gerecht. „Stage models do not address the multiplicity of physical, psychological, social and spiritual needs experienced by bereaved

⁴² KLASS et al. 1996, 18.

⁴³ KLASS et al. 1996, 18.

⁴⁴ KLASS et al. 1996, 19. Vgl.

⁴⁵ Vgl. P. R. SILVERMAN / D. KLASS, „Introduction: What’s the Problem?“, in: D. KLASS / P. R. SILVERMAN / S. L. NICKMAN (Hg.), *Continuing Bonds: New Understanding of Grief* (Philadelphia 1996) 3–25.

⁴⁶ MÜLLER et al. 2013, 21.

⁴⁷ KÜBLER-ROSS 1969.

people, their families and intimate networks.“⁴⁸ Problematisch ist auch die durch Phasen nahegelegte Annahme, dass es sich in der Trauer um einen linear ablaufenden Prozess handelt. Phasenmodelle ließen sich empirisch nicht belegen.

Das Aufgabenmodell der Trauer

Im Gegensatz zu den Phasenmodellen erfasst das Aufgabenmodell von William Worden die Komplexität des Trauergeschehens, indem es vier Kernherausforderungen benennt, denen es sich zu stellen gilt. Worden nennt sie ‚Aufgaben‘ und möchte damit die Aktivität im Trauern betonen. Trauernde können selbst etwas tun, um ihre Situation zu bewältigen.⁴⁹ Die erste Aufgabe besteht darin, „den Verlust als Realität [intellektuell und emotional (Anm. d. Autors) zu] akzeptieren“.⁵⁰ Dies braucht wesentlich Zeit. „Den Schmerz verarbeiten“⁵¹ stellt die zweite Herausforderung dar. Dieser Schmerz hat, wie eingangs beschrieben, körperliche, emotionale und verhaltensspezifische Komponenten, die zugelassen und durchgearbeitet werden müssen. Diese Aufgabe kann im Sinne der ‚Trauerarbeit‘ verstanden werden. Sie muss aber im Sinne des Dual Process Modells um den Hinweis ergänzt werden, dass dieser Prozess nicht andauernd abläuft und sich Trauernde durchaus auch eine Auszeit, z. B. durch Ablenkung, nehmen können.⁵² Die dritte Aufgabe lautet „sich an eine Welt ohne die verstorbene Person anpassen“.⁵³ Worden spricht dabei drei Ebenen der Anpassung an. In der externen Anpassung geht es um die Auswirkungen des Verlustes in der Bewältigung des Alltags, die interne Anpassung beschreibt die Auswirkungen auf das eigene Selbstgefühl und die spirituelle Anpassung behandelt die Auswirkungen auf die eigenen Überzeugungen, Wertvorstellungen und Annahmen über die Welt. Stroebe und Schüt⁵⁴ fügen dieser Anpassungsleistung die Notwendigkeit hinzu, eine eigene subjektive Umwelt ohne die verstorbene Person aufbauen zu müssen. In der vierten Aufgabe greift Worden die neuere Perspektive der ‚continuing bonds‘ auf, in der es darum geht, „eine dauerhafte Verbindung zu der verstorbenen Person inmitten des Aufbruchs in ein neues Leben [zu] finden“. In der ersten Auflage seines Handbuchs hatte Worden noch den emotionalen Rückzug betont. In der zweiten

⁴⁸ HALL 2014, 8.

⁴⁹ WORDEN 2011, 44.

⁵⁰ WORDEN 2011, 45.

⁵¹ WORDEN 2011, 50.

⁵² STROEBE / SCHÜT 1999, 215.

⁵³ WORDEN 2011, 52.

⁵⁴ STROEBE / SCHÜT 1999, 215.

und dritten Auflage kamen sowohl die Neuverortung des Verstorbenen als auch die Hinwendung zum eigenen Leben der trauernden Person in den Blick. Die Formulierung in der vierten Auflage legt den Schwerpunkt auf die Gleichzeitigkeit. Die dauerhafte Verbindung erignet sich also inmitten des Aufbruchs.

Wider die Pathologisierung, hin zur Integration ins Leben

Für Sigmund Freud war Trauer eine übliche Erfahrung des Lebens, die nichts Pathologisches an sich hat. Er betont, „dass es uns niemals einfällt, die Trauer als einen krankhaften Zustand zu betrachten“.⁵⁵ Für Freud war es bedeutsam, sich der Trauer zu stellen, sie durchzuarbeiten und so schnell als möglich zu einem normalen Funktionslevel zurückzukehren.⁵⁶ Das Konzept der ‚continuing bonds‘ dagegen baut auf der Erfahrung auf, dass die Verbindung zum Verstorbenen lange, möglicherweise für immer andauert. Zu derselben Erkenntnis kommen auch Katherine B. Carnelley und ihre Kolleginnen und Kollegen⁵⁷ in einer Studie über den Verlust der Partnerin/des Partners in langandauernden Ehen. Hinterbliebene berichteten, dass sie auch Jahrzehnte nach dem Verlust Gefühle der Trauer empfinden konnten. Sie konnten zum Beispiel als Reaktion von Erinnerungen, nach Gesprächen über die verstorbene Person oder an Jahrestagen heftige Trauerreaktionen verspüren. In diesem Sinn kann Trauer lange, wenn nicht sogar für immer andauern. Dennoch lässt sich im Trauerprozess auch eine gewisse Struktur erkennen. Ein Großteil derer, die einen geliebten Menschen verlieren, verspürt in der unmittelbaren Folge nach dem Verlust ‚akute Trauer‘. Die Intensität und die Dauer gestalten sich individuell sehr unterschiedlich und können im Zusammenhang mit der Nähe zur verstorbenen Person und den Umständen des Todes gesehen werden.⁵⁸ Nach einem Zeitraum von 6–12 Monaten geht jedoch bei der Mehrheit der Trauernden diese ‚akute Trauer‘ in eine ‚integrierte Trauer‘ über. In dieser Form der Trauer sind zwar das Verlangen nach der verstorbenen Person und der Verlustschmerz in seinen unterschiedlichen Formen nach wie vor vorhanden. Sie stehen jedoch nicht mehr dominant im Vordergrund. Die Trauer ist integriert in das alltägliche Leben, dessen Herausforderungen man sich zu stellen hat.⁵⁹

⁵⁵ FREUD 1975, 197.

⁵⁶ HALL 2014, 8.

⁵⁷ K. B. CARNELLE et al., „The Time Course of Grief Reactions to Spousal Loss: Evidence From a National Probability Sample“, *Journal of Personality and Social Psychology* 91.3 (2006) 476–492.

⁵⁸ SHEAR et al. 2011, 104.

⁵⁹ N. SIMON, „Treating Complicated Grief“, *JAMA* 310.4 (2013) 416–423.

Obwohl die Trauer sehr heftig und belastend sein kann, wird sie von einem Großteil der betroffenen Menschen aus eigener Kraft allein in der Verbundenheit mit ihrem bestehenden sozialen Umfeld durchlebt und bewältigt. Diese benötigen dafür auch keine besondere (professionelle) Unterstützung. Es gelingt ihnen, eigenständig mit den Herausforderungen der Trauer fertig zu werden und ihr Leben selbstbestimmt weiter zu leben.

Erschwertes Trauergeschehen

Dennoch ist nicht zu übersehen, dass bei einer kleinen Gruppe von Trauernden Trauerreaktionen besonders intensiv und lang andauernd auftreten und das alltägliche Leben der betroffenen Personen erheblich beeinträchtigen können. Forschungsgruppen um Mardi Horowitz⁶⁰ und, unabhängig davon, um Holly G. Prigerson und Selby C. Jacobs⁶¹ haben jeweils einen Entwurf zur diagnostischen Erfassung dieser Zustände ausgearbeitet. Beide Diagnosekonzeptionen wurden unter dem Namen „Prolonged Grief Disorder“⁶² zusammengeführt und als Vorschlag für das Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-V) und die International Classification of Diseases (ICD-11) weiterentwickelt. Die Prolonged Grief Disorder (PGD) besteht im Trennungsschmerz und einer Reihe von physischen, emotionalen und verhaltensorientierten Trauerreaktionen.⁶³

⁶⁰ M. HOROWITZ et al., „Diagnostic criteria for complicated grief disorder“, *The American Journal of Psychiatry* 154 (1997) 904–910.

⁶¹ H. G. PRIGERSON / S. C. JACOBS, „Traumatic grief as a distinct disorder: A rationale consensus criteria, and a preliminary empirical test“, in: STROEBE et al. 2001, 613–645.

⁶² PRIGERSON et al. 2009.

⁶³ HALL 2014, 8; WAGNER 2013, 14–16; ZNOJ 2012, 49. Vgl. A. MAERCKER et al., „Proposals for mental disorders specifically associated with stress in the International Classification of Diseases-11“, *Lancet* 381 (2014) 1683–1685.

Anhaltende Trauerstörung ICD-11 (Version 2019):⁶⁴

(A) Es liegt ein Verlust eines bedeutsamen Menschen vor, z. B. Partner, Elternteil, Kind, andere enge Bezugsperson.

(B) Andauernde und tiefgreifende Trauerreaktionen in Form starker Sehnsucht nach dem Verstorbenen oder anhaltender Beschäftigung mit dem Verstorbenen.

(C) Begleitet von intensivem emotionalen Schmerz, z. B. von Traurigkeit, Schuldgefühlen, Wut, Verleugnung, Schuldzuweisung, Schwierigkeiten, den Tod zu akzeptieren, Gefühl, einen Teil von sich selbst verloren zu haben, Unfähigkeit, positive Stimmung zu erleben, emotionale Taubheit, Schwierigkeiten, sich auf soziale oder andere Aktivitäten einzulassen

(D) Die Trauerreaktion hält nach dem Verlust eine atypisch lange Zeit an (mindestens 6 Monate) und geht eindeutig über die sozialen, kulturellen, oder religiösen Normen der jeweiligen Kultur und des Lebenszusammenhangs des betroffenen Menschen hinaus. Trauerreaktionen, die für längere Zeiträume anhalten, die aber im kulturellen und religiösen Lebenszusammenhang des jeweiligen Menschen als normale Trauer erachtet werden, wird keine Diagnose zugewiesen.

(E) Die Störung verursacht signifikante Beeinträchtigungen auf persönlicher, familiärer, sozialer, Bildungs- und beruflicher Ebene oder anderen wichtigen Lebensbereichen.

Eine Forschungsgruppe um Katherine Shear griff nun ihrerseits dieses Konzept auf. Sie ergänzten, dass der Trennungsschmerz neben dem Erleben intensiver Sehnsucht auch andere Formen annehmen kann. Beispielsweise können Einsamkeitsgefühle, Suizidalität und intrusive Gedanken und Bilder auftreten. Außerdem erachten sie es für notwendig, eine Mindestdauer der Symptomatik von einem Monat festzulegen. Damit wollen sie vermeiden, dass Personen mit vorübergehenden Symptomen fälschlicherweise auch mit komplizierter Trauer diagnostiziert werden.⁶⁵ Shear et al. bezeichneten ihr Diagnosekonzept als ‚Complicated Grief‘ (CG).

Die unterschiedlichen Konzepte tragen nicht nur unterschiedlichen Namen, sondern beinhalten auch unterschiedliche Zugänge und Auffassungen dieser komplexen Trauergeschehen. Die zu Grunde liegende Frage ist, ob jede Form der Trauer ‚normal‘ ist. Die ProponentInnen der PGD würden nach Maciejewski et al. sagen, dass nicht alle Formen der Trauer normal sind, „in particular, prolonged, unresolved, intense grief is not normal“.⁶⁶ Sie sehen die Pathologie vor allem in der

⁶⁴ Nach U. MÜNCH, *Anhaltende Trauer. Wenn Verluste auf Dauer zur Belastung werden* (Göttingen 2020) 33f.

⁶⁵ SHEAR et al. 2011, 109.

⁶⁶ P. K. MACIEJEWSKI et al., „„Prolonged grief disorder“ and „persistent complex bereavement disorder“, but not „complicated grief“, are one and the same diagnostic entity: an analysis of data from the Yale Bereavement Study“, *World Psychiatry* 15 (2016) [266–275] 266f.

langen Zeit der Trauer. Dagegen betonen die VertreterInnen der CG, dass alle Formen der Trauer normal sind, aber Faktoren außerhalb der Trauer in den Trauerprozess hineinspielen. So kann z. B. eine Depression oder ein Trauma auf einen ansonsten normal verlaufenden Trauerprozess einwirken und zu Komplikationen führen.

In den DSM-V wurde eine erschwerte Trauer als eigene Diagnose nicht aufgenommen. Stattdessen wurde die „Persistent Complex Bereavement Disorder“ (PCBD) formuliert. Sie stellt einen Kompromiss zwischen PGD und CG dar und sollte die weitere Forschung anregen.⁶⁷ Für die ICD-11, die im Mai 2019 verabschiedet wurde und am 1. Januar 2022 in Kraft treten soll, wurde die anhaltende Trauerstörung als Diagnose aufgenommen. Der Vorschlag von Holly Prigerson hat damit Eingang in das diagnostische Regelwerk ICD-11 gefunden.

Aufgrund der vorliegenden Daten kann man davon ausgehen, dass etwa 10% der Trauernden Anzeichen eines erschwerten Trauergeschehens entwickeln. Die Rate ist jedoch höher bei Trauernden, deren An- und Zugehörige in der Folge eines Unfalles oder eines Gewaltverbrechens zu Tode kamen, oder bei Eltern, die ihr Kind verloren haben.⁶⁸ Auftretende Trauer, die länger als 6 Monate andauert, beinhaltet eine erhöhte Gefahr für physische Erkrankungen. So konnte ein verstärktes Auftreten von Krebs- und Herzerkrankungen, ein erhöhter Alkohol- und Tabakkonsum sowie erhöhte Suizidgefahr beobachtet werden.⁶⁹ Anhaltende Trauer ähnelt in manchen Bereichen einer Depression, einer posttraumatischen Belastungsstörung oder einer Angststörung. Dennoch legt die Studienlage nahe, dass sie von diesen Erkrankungen auch klar unterscheidbar ist.⁷⁰

Komplizierte Trauer als eigene – von der ‚normalen Trauer‘ abgrenzbare – Diagnose zu stellen wird in der Trauerforschung kontrovers diskutiert. Nachdem aufgrund kultureller und individueller Unterschiede und Vielfalt es sich als schwierig erweist, ‚normale Trauer‘ in ihren Charakteristika normativ zu fassen, gestaltet es sich noch viel problematischer, eigene Kategorien für die erschwerte Trauer zu entwickeln. Eine lang diskutierte Möglichkeit dieser Schwierigkeit zu entkommen bestand darin, diese Form der Trauer nicht als diskrete Diagnose zu fassen, sondern als Ende eines Kontinuums, an deren anderem Ende die normale Trauer steht. Der Unterschied liegt dann in der In-

⁶⁷ C. M. PARKES, „Diagnostic criteria for complications of bereavement in the DSM-5“, *Bereavement Care* 33.3 (2014) [113–117] 116.

⁶⁸ SHEAR et al. 2011, 115.

⁶⁹ LOBB et al. 2010, 689.

⁷⁰ PRIGERSON et al. 2009; SHEAR et al. 2011, 106f.

intensität, Dauer und Schwere der Trauerreaktion und nicht in einem eigenständigen Set von diagnostischen Kriterien. Dadurch könnten die individuellen und kulturellen Unterschiede und Normen auch besser erfasst werden. Die anhaltende Trauerstörung der ICD-11 steht diesen Überlegungen sehr nahe und hat deshalb als ‚atypisch lange Zeit‘ der Trauer 6 Monate vorgesehen, „so nicht die sozialen, kulturellen, oder religiösen Normen der jeweiligen Kultur und des Lebenszusammenhanges des betroffenen Menschen“ einen anderen Zeitraum nahelegen. So verspüren z. B. Eltern, noch Jahre nach dem Verlust eines Kindes, heftige Trauerreaktionen und sind auch in ihrem Alltag stark beeinträchtigt. In diesem Falle wäre die Diagnose einer anhaltenden Trauerstörung nicht gerechtfertigt.⁷¹

Die Trauerforschung hat sich intensiv mit der Frage auseinandergesetzt, welche Faktoren einen normalen Trauerverlauf zum Entgleisen bringen, und dabei eine Reihe von Umständen aufgefunden, die manche Menschen vulnerabler machen und sie in einem Trauerfall eher in Gefahr bringen, eine erschwerte Trauer durchmachen zu müssen.⁷² Große Bedeutung kommt situationalen Faktoren zu, die sich danach bestimmen, wie die Umstände des Todes der betrauerten Person waren. Trat er gewalttätig ein oder nicht, geschah er plötzlich oder gab es Zeit zur Vorbereitung, wie sah das Nahverhältnis zur verstorbenen Person aus und welche Qualität hatte die Beziehung zu dieser Person.⁷³ Ein weiteres Bündel stellen intrapersonale Faktoren dar. Von größter Bedeutung ist hier der Bindungsstil. Sehr oft weisen Menschen mit komplizierter Trauer unsichere Bindungserfahrungen in der Kindheit auf oder mussten frühe Verluste hinnehmen. Ein unsicherer Bindungsstil steigert das Risiko einer komplizierten Trauer. In Zusammenhang mit dem jeweiligen Geschlecht zeigt sich, dass Witwer gefährdeter sind als Witwen und Mütter nach dem Verlust eines Kindes die größere Risikogruppe darstellen als Väter.⁷⁴ In Bezug auf den Altersfaktor lässt sich sagen, dass Jüngere eher eine anhaltende Trauer

⁷¹ J. M. HOLLAND et al., „The Underlying Structure of Grief: A Taxometric Investigation of Prolonged and Normal Reactions to Loss“, *Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment* 31 (2009) [190–201] 198; WAGNER 2013, 14.

⁷² LOBB 2010, 689–691; STROEBE et al. 2007, 1966f.

⁷³ Reflexionen über die Situationsgebundenheit und Relationalität von Trauer bietet bereits die Antike, vgl. etwa die unterschiedlichen Formen der Trauerbewältigung in der Erzählung über den ägyptischen Pharao Psammenitos angesichts dessen Demütigungen durch die persischen Invasoren in Herodots *Historien* III 14.

⁷⁴ Die exzessive Trauerklage eines hinterbliebenen Vaters um sein verstorbenes Kind behandelt (und kritisiert) bereits Lukian in *Luct.* 13 und 15. Hierzu siehe auch die entsprechenden Anmerkungen von Robert Porod in diesem Band.

erleben als Ältere. Viele Studien zeigen, dass Spiritualität eine hilfreiche Funktion zukommt. Untersucht wurden auch interpersonale Faktoren wie beispielsweise soziale Unterstützung. Dabei zeigte sich ein überraschendes Ergebnis. Einerseits hilft soziale Unterstützung Trauernden und Nicht-Trauernden in gleicher Weise und andererseits kommen Trauernde mit hoher sozialer Unterstützung im Vergleich zu Trauernden mit geringer sozialer Unterstützung mit ihrer Trauer nicht besser voran. Negative Auswirkung auf den Trauerprozess zeigt jedoch soziale Isolierung. Bei vielen dieser Faktoren ist noch die Frage offen, wie stark sie im Einzelfall wirken und wie sie zusammenwirken. Laurie A. Burke und Robert A. Neimeyer⁷⁵ haben deshalb in einer Übersichtsarbeit nach ‚confirmed risk factors‘ gesucht. Diese sollten in mindestens drei unterschiedlichen Studien untersucht werden und sich in mindestens 50% der Fälle als statistisch signifikant erweisen. Die von ihnen erhobenen Faktoren sind: 1. geringe soziale Unterstützung, 2. ängstlicher/vermeidender/unsicherer Bindungsstil, 3. Auffinden oder Identifizieren des Leichnams (in Fällen eines gewaltsamen Todes), 4. Verlust des Ehepartners oder eines Kindes, 5. Starke Abhängigkeitsbeziehung in der Zeit vor dem Tod des Partners sowie 6. stark ausgeprägter Neurotizismus.

Einen weiteren bedeutenden Risikofaktor hat Kenneth J. Doka (2013) mit seinem Konzept der ‚disenfranchised grief/aberkannte Trauer‘ beschrieben. Von aberkannter Trauer ist dann zu sprechen, wenn jemand in Folge eines schweren Verlustes Trauer erlebt, aber diese Trauer nicht zeigen kann, weil sie von der sozialen Umwelt nicht anerkannt wird. Kenneth J. Doka⁷⁶ führt vier Typen der Aberkennung an: Die Trauer kann aberkannt werden, weil die Beziehung nicht anerkannt worden ist, wie z. B. im Fall einer außerehelichen Beziehung. Die Trauer einer trauernden Person kann nicht anerkannt werden, weil man ihr beispielsweise die Trauer nicht zutraut, wie dies im Falle von Menschen mit einer geistigen Behinderung oder mit Demenz sein kann. Aberkannt wird die Trauer auch überall dort, wo die Umwelt der Meinung ist, dass die Trauernden über den Tod eigentlich froh sein müssten. Darüber hinaus können manche Umstände des Todes wie z. B. Suizid zur Aberkennung und Stigmatisierung führen. Schließlich werden oft auch abweichende Formen der Trauer, wenn sie nicht den gewohnten entsprechen, nicht gebilligt und dadurch aberkannt. Kenneth J. Doka betont, dass die Aberkennung nicht auf eine Typologie

⁷⁵ L. A. BURKE / R. A. NEIMEYER, „Prospective risk factors for complicated grief: a review of the empirical literature“, in: STROEBE et al. 2013, [145–161] 149.

⁷⁶ K. J. DOKA, „Disenfranchised Grief in Historical and Cultural Perspektive“, in: STROEBE et al. 2013, [223–240] 229–234.

reduziert werden darf, sondern vielmehr danach gefragt muss, was in einem individuellen Trauerprozess aberkannt bzw. nicht anerkannt wird. Für die Trauerbegleitung ergibt sich aus diesem Konzept die große Bedeutung der wertschätzenden Anerkennung subjektiv empfundener Trauer.

Dimensionen der Unterstützung in Trauerprozessen

Zu den Grundüberzeugungen des Modells der Trauerarbeit gehört, dass Trauernde soziale Unterstützung und Begleitung durch Familie, FreundInnen oder BegleiterInnen brauchen. In diesen Beziehungen haben sie die Möglichkeit, ihre Trauer auszudrücken, um so im Trauerprozess voranzukommen. In einer Überblicksarbeit setzen sich Wolfgang Stroebe, Henk Schut und Margaret S. Stroebe⁷⁷ mit diesen Grundannahmen traditioneller Trauerbegleitung auseinander. Dabei zeigte sich, dass weder soziale Unterstützung noch ‚emotional disclosure‘ eine Auswirkung auf den Trauerprozess hatten. Soziale Unterstützung wurde von den Trauernden freudig aufgenommen und auch in vielen Bereichen ihres Lebens als hilfreich erlebt, jedoch verkürzte es nicht den Trauerprozess. Aber auch zahlreiche Untersuchungen, in denen Trauernde gemäß dem Pennebaker-Paradigma⁷⁸ aufgefordert wurden, über ihr Empfinden zu schreiben, brachten keinen Beleg dafür, dass der Ausdruck der Gefühle Einfluss auf den Trauerprozess hat. Schließlich führten Henk Schut, Margeret S. Stroebe, Jan van den Bout und Maaïke Terheggen eine Metaanalyse zu Studien über Trauerinterventionen durch. Sie unterteilten die Interventionen in drei Kategorien: Primäre Intervention als Hilfsangebote, die allen Trauernden offenstehen. Sekundäre Intervention, die sich gezielt an Risikogruppen für anhaltende Trauer richtet. Und tertiäre Intervention, die an Menschen, die schon an einer anhaltenden Trauer leiden, adressiert ist. Die überraschenden Ergebnisse zeigten, dass primäre Intervention „cannot be regarded as being beneficial in terms of diminishing grief-related symptoms, with a possible exception of interventions being offered to bereaved children“.⁷⁹ Einen leichten, wenngleich nur vorübergehenden Effekt konnte sekundäre Intervention aufweisen. Die größte positive Auswirkung zeigte die tertiäre Intervention. Ähnliche Muster zeigten sich auch in anderen Studien. Zusammenfassend kann man

⁷⁷ STROEBE et al. 2005.

⁷⁸ J. M. PENNEBAKER / S. K. BEALL, „Confronting a traumatic event: toward an understanding of inhibition and disease“, *Journal of Abnormal Psychology* 95 (1986) 274–281.

⁷⁹ H. SCHUT et al., „The efficacy of bereavement interventions: determining who benefits“, in: Stroebe et al. 2001, [705–737] 731.

sagen, „the more distressed survivors were, the more helpful bereavement interventions were likely to be“, aber ebenso gilt, dass „the bereaved people assigned to control groups showed significant improvement over time even though they received no treatment“.⁸⁰ Der Grund dafür dürfte im Bindungsverhalten des Menschen zu suchen sein. Trauernde fühlen sich aufgrund des Verlustes vollkommen allein und einsam auch in Gegenwart von FreundInnen oder Familienmitgliedern:

„[This] loneliness of emotional isolation appears in the absence of a close emotional attachment and can only be remedied by the integration of another emotional attachment or the reintegration of the one who has been lost. Obviously, the latter solution is not feasible in the case of bereavement. It is possible that this type of loneliness only abates with time and that nothing can be done to further the recovery process.“⁸¹

Der Verlust eines nahen Menschen beeinträchtigt das Bindungsgefüge der hinterbliebenen Person zutiefst. Dieses Gefüge wieder neu aufzurichten braucht Zeit und kann nur von der betroffenen Person selbst geleistet werden. Soziale Unterstützung kann in vielen Bereichen des Lebens hilfreich sein und eine positive Auswirkung auf die trauernde Person haben, den Prozess der Trauer müssen die Betroffenen allein gehen.

In diesem Sinne benötigen Trauernde eine Umwelt, die einen Raum wertschätzender Anerkennung der Trauenden in ihrer Trauer bildet. Martin Weber, Erhard Weiher und Ruthmarijke M. Smeding⁸² nennen vier solcher sozialen Konstellationen, die für Trauernde hilfreich sein können. Positive Auswirkung kann „subsidiäre Unterstützung vor dem Tod“ verbunden mit einer „guten Verabschiedung am Sterbe- und Totenbett“ haben. Den Trauerprozess unterstützen kann „Spiritualität“. Schließlich kann „subsidiäre Unterstützung nach dem Tod, durch die Trauernde in ihrer Trauer nicht allein bleiben, sondern Menschen erleben, die auf sie zugehen, diesen konkrete Hilfen anbieten, durch interessiertes Zuhören Räume zum Erzählen und Erinnern anbieten und ihnen helfen, ihre Ressourcen zu aktivieren“, besonders hilfreich sein. Konkret angesprochen diese Hilfestellung zu leisten sind alle Menschen, denen trauernde Personen begegnen. Eine solche Hilfestellung erfolgt auf einer nichtprofessionellen Ebene, allein auf der Basis einer zwischenmenschlichen Beziehung. In besonderer Weise richtet sich dieser Anspruch auch an jene, die mit Trauernden professionell zu tun haben, wie beispielsweise das Krankenhauspersonal. Be-

⁸⁰ NEIMEYER 2010, 6.

⁸¹ STROEBE et al. 2005, 409.

⁸² WEBER et al. 2007, 533.

währt haben sich aber auch niederschwellige Angebote der Trauerbegleitung, wie Selbsthilfegruppen, Trauergruppen, „Trauer-Cafés“, Trauergespräche mit Kundigen, etc. Sie richten sich an Trauernde, die in ihrem Prozess Unterstützung suchen. Hier können sie mit geschulten Menschen ins Gespräch kommen, in dem Trauer zunächst normalisiert wird, Klärungen stattfinden können und Unterstützung entwickelt werden kann.

Wie die Trauerforschung eindrücklich erwiesen hat, ist ein Angebot von Trauerbegleitung an alle Trauernden nicht in gleichem Maße sinnvoll. Professionelle therapeutische Begleitung benötigt in erster Linie jene Gruppe von Trauernden, die anhaltende Trauerprozesse aufweisen. Von großer Bedeutung ist die Früherkennung von komplizierter Trauer durch das gezielte Wahrnehmen von Risikofaktoren. Für die Therapie haben sich zeitlich begrenzte Angebote, die das Verlustgeschehen, die Wiederherstellung eines gelingenden Alltags, die Bindungsbeziehung und die Entwicklung eines neuen Lebensnarratives gleichermaßen im Blick haben, am wirksamsten erwiesen. Das Ziel einer solchen Intervention ist nicht das Auflösen der Trauer, sondern dass die betroffene Person wieder fähig wird, ihren Trauerprozess eigenständig fortzusetzen.⁸³ Dort wo Trauer in Verbindung mit einer psychischen Störung auftritt, ist eine sorgsame (Differenzial-)Diagnose mit der erforderlichen Therapie unabdingbar.

3. Exkurs: Über den Trost

Trostschriften kommen uns aus der Antike entgegen. Was in früheren Zeiten *consolatio* versprach, ist in der Spätmoderne der „Isolation“, der Flucht in die oft männlich stilisierte Einsamkeit gewichen („wie es mir wirklich geht, geht niemanden etwas an!“). Denn in unseren spätmodernen flüssigen Gesellschaften⁸⁴ sind nicht nur Trostschriften schwer zu verfassen. Auch um den Trost steht es nicht so gut, oder?

Schneller Trost?

Jedes Unglück, sei es kollektiv oder individuell, findet zunächst in Interviewsequenzen auf medialen Endlosschleifen, dann im Format der Talkshow seine trostlose Bearbeitung. Hier schalten wir einen tröstungsindustriellen Mechanismus ein. Das ist der telematische Anker-

⁸³ METZ 2011, 183; NEIMEYER 2010, 14.

⁸⁴ Z. BAUMAN, *Liquid modernity* (New Jersey 2013).

platz einer trostunfähigen Gesellschaft. Hier sollen die Subjekte wieder flott gemacht werden, mit der wenig trostreichen funktionalen Aufmunterung: das Leben geht weiter.

Die Technokraten aus der Politik versprechen, man werde helfen, unbürokratisch. Und schnell muss es jetzt gehen. Diese vollmundige Trotzbehauptung weiß schon im Kern, dass alles langsamer ablaufen wird. Schneller Trost ist billiger Trost. Der ‚Katastrophen-Trost‘ aber braucht den energisch inszenierten Auftritt des Politikers, der statt ‚Trost zu spenden‘ Geld in Aussicht stellt. Trost von Amts wegen ist schwer denkbar, irgendwie unglaubwürdig, unter Strategie- und Wahlkampfverdacht, immer im Modus des impliziten Appells: das Leben muss weitergehen.

Für Trauer ist keine Zeit und für den Trost erst recht nicht. Der Trost hat seine eigene Zeitlichkeit. Wir sind beim Leiden anderer für eine Zeit dabei, aber wir können die Zeit des Leidens nicht verkürzen oder abkürzen. Es sind diese leeren Refrains, die die Trostlosigkeit vertiefen: „Es ist alles gut.“ „Es wird schon wieder werden.“ Aber das trauernde Subjekt weiß und fühlt: Nichts wird so sein, wie es einmal war. Deshalb sind die Inszenierungen einer politischen Tröstungsindustrie trostlos. Die sich wiederholenden Bilder und Beschwichtigungsformeln verdecken die letzten Fragen, die nicht aufkommen sollen, stattdessen: Trostverweigerung und Vertröstung.

Kein Trost im Alleingang

Die Subjekte der Spätmoderne wissen sich schon länger auf sich selbst verwiesen und zurückgeworfen. Sie sind trainiert darauf, als Ich-AG, im Modus des Selbstmanagements, der Selbstrealisation, der Selbstentwicklung, der Selbstbestimmung sich selbst hervorzubringen und neuestens sich auch im technoiden Milieu abzuschalten, sich zu beenden, assistiert zu suizidieren. Das erschöpfte Selbst (Alain Ehrenberg) soll imperativisch auf „sich selber schauen“, den eigenen Trost erzeugen, und scheitert dabei. „Selbsttrost“ trägt nicht und bewährt sich nicht. Im Alleingang ist kein Trost zu haben. Trost erwächst aus der Verwiesenheit und aus dem Verzicht auf „die eigene Lebensmeisterschaft“ wie Fulbert Steffensky ausführt:

„Es ist eine schwer auszurottende Trostlosigkeit, es ist der Versuch, auch im Unglück Meister unserer selbst zu sein und nach außen zu tun, als sei nichts geschehen. Das große Unglück macht einen klein und bedürftig. Sich selbst dem Trost nicht entziehen heißt auch, sich einzugestehen, dass man mit sich allein nicht fertig wird. Man ist angewiesen. Diese Bedürftigkeit ist vielleicht die größte Kunst, die man lernen kann. In den wichtigen Dingen des Lebens ist man nicht sein eigener Meister. Einen Menschen trösten heißt ihn bedürftig sein zu lassen; ihn weinen zu lassen; ihn kleiner zu lassen, als er ist. Wenn ein Mensch einen Unglücklichen in den Arm nimmt, macht er

fast automatisch eine wiegende Bewegung. Er wiegt den Geschlagenen, wie man ein trostloses Kind wiegt. Es ist einer stark und es kann einer schwach sein. Welche Lebenserleichterung, dass man in den Niederlagen des Lebens nicht sein einsamer Meister sein muss. Und welche Größe, auf die trostlose Kunst der eigenen Lebensmeisterschaft zu verzichten.“⁸⁵

Trost-Worte, die eine Welt bauen

Trost ist zutiefst auf die sorgend-freundschaftliche Hinwendung anderer angewiesen. Trost ist eine leibhaftige Praxis, sie braucht die Ansprache, die Anrede, das Wort, das eine andere, nicht-naturale Welt zu bauen beginnt. Die nicht-naturale Welt ist den Menschen in der Moderne allerdings zusehends abhandengekommen. Damit geht eine gewisse Form von Trostlosigkeit einher, die auch darin besteht, dass wir der Einsicht in die Prognose Sigmund Freuds bezüglich der „Ergebung ins Unvermeidliche“ durch „die Übermacht der Natur, die Hinfälligkeit unseres eigenen Körpers und die Unzulänglichkeit der Einrichtungen, welche die Beziehungen der Menschen zueinander in Familie, Staat und Gesellschaft regeln“, kaum etwas entgegenzusetzen können.⁸⁶ Konsequenterweise wird nun auch der Tod seiner sozialen und spirituellen Dimensionen enthoben. Er wird zum Endpunkt eines organischen Verfallsprozesses, wie Axel Honeth ausführt:

„Als Mitglieder des westlichen Kulturkreises sind wir angesichts der schwersten Schicksalsschläge unseres Lebens, inzwischen alle zu puren Naturalisten geworden. Im Tod sehen selbst die gläubigen Christen heute wohl kaum mehr die Chance einer Erlösung, sondern nur den definitiven Endpunkt des natürlichen Verfallsprozesses alles Organischen.“⁸⁷

Dieser naturalistische Blick lässt nicht sehen, was in der Welt unterzugehen droht. Es gab und gibt einen ‚naturalen Trost‘. Der Blick in den Himmel, der ‚himmelnde Blick‘, ließ das Leiden erträglich erscheinen, die Schmerzen relativieren, eröffnete eine andere Welt, groß und weit und schön, ein Bild für eine Wirklichkeit, von der Trost erwartet, geglaubt wurde.⁸⁸

Die Trauernde hat einen anderen Blick, sie ahnt: es wird niemals mehr alles gut sein. Nicht hier und nicht jetzt, nicht heute und nicht morgen. Es gibt Brüche und Wunden, die nicht heilen. Es gibt Lücken, die sich nicht schließen und eine Leere, die sich nicht auffüllt. Es gibt

⁸⁵ F. STEFFENSKY, „Trost – das mütterlichste aller Wörter“, in: PETERS / URBAN 2008, [52–55] 53.

⁸⁶ S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur* (Ditzingen 2012).

⁸⁷ A. HONNETH, „Entmächtigungen der Realität“, in: PETERS / URBAN 2008, 30–37.

⁸⁸ R. GRONEMEYER, *Himmel, der* (lat. caelum). Sehnsucht nach einem verlorenen Ort (München 2012).

Katastrophen, die keine Lebenskontinuität mehr erlauben. Alles ist anders und wird anders sein und bleiben. Auch die Zeit heilt nicht alle Wunden.

Trost spricht sich hinein in Lebenssituationen, in denen das Tun und Aktivsein, der Verstand und der Wille zu Veränderung am Ende sind. Eine Realität gerät in den Blick, die nicht zu ändern ist, so kann der Trost auch nicht diese Wirklichkeit, nicht den Verlust des Zuhauses, nicht den verstorbenen Freund oder die Partnerin, nicht das Kind und nichts, was war, zurückbringen.

Trost spricht aus und Trost spricht zu: es ist nicht alles null und nichtig geworden, was du für wichtig und lebenswert hieltest. Trost verkörpert sich im dann so schwer lebbaren Da-Sein und Mit-Sein, im Aus-Halten, auch in der leibhaftigen Hin-Bewegung, in einer Geste der Berührung, vielleicht der trostvollen Umarmung, die wortlos sagen will: ich bin jetzt da; ich bleibe bei dir; bevor ich gehe, bleibe ich in deinem Leben; ich fühle mit dir; ich habe Mitleid mit dir. Ich kann das nicht ändern, was dich klagen, verzweifeln, dich stumm werden und weinen lässt, aber ich bleibe da. Solche Worte bauen eine Welt des Tröstens auf, die es sich nicht leicht macht, die nicht billig ist, denn die Person steht ein dafür.

Trost blickt darüber hinaus

Manchmal kann man sich auch nicht der schweren und schmerzhaften Einsicht entziehen: Es gibt den Trost, der scheitert. Es braucht Einsicht, Weisheit in Bezug auf das, was nicht getröstet werden kann.

„Zwischen dem Weinenden und dem worüber er weint, steht der, der trösten will. Er hält mit seiner Person, durch seinen Einsatz, einen Raum offen, der tröstende Engel, der Cherub im Gedicht von Nelly Sachs ‚in der Tiefe des Hohlwegs/zwischen Gestern und Morgen‘

Seine Hände aber halten die Felsen auseinander

Von Gestern und Morgen

die Ränder einer Wunde

Die offenbleiben soll

Die noch nicht heilen darf.

Dieses Bild vom Cherub ist ein erschreckendes und zugleich tröstendes Bild. Cherubische Kräfte bedarf es also, der Versuchung vorschnellen Tröstens zu widerstehen.“⁸⁹

Dieses Bild, den Raum offen zu halten, die Wunde der Trauer nicht einfach meinen von außen schließen zu können, widersetzt sich der Beschleunigungsgesellschaft. Ihr Imperativ lautet: Die Funktionalität muss wieder hergestellt werden, so schnell wie möglich. Die Eigen-

⁸⁹ H.-G. SCHWANDT, „Alles aus Worten“, in: PETERS / URBAN 2008, [38–43] 43.

Zeitlichkeit der Trauernden bräuchte soziale Schutzräume, denn Trauer ist nicht allein eine individuelle Erfahrung, sie hat tiefe politische und kulturelle Implikationen.

4. Trauer und Trost: Aktuelle Bezüge und Zukunftsdiskurse

Vielgesichtige politische und kulturelle Trauer

Trauergeschehen und -umgänge sind vielgesichtig und werden von der Interdependenz psychologisch-personeller, sozial-räumlicher, kultureller, spiritueller und politischer Dimensionen geprägt. Am Beispiel der Migrationsbewegungen und der Erfahrungen von Menschen auf der Flucht werden diese Zusammenhänge besonders deutlich sichtbar.⁹⁰ Die Nachklänge kolonialistischer Ausbeutungsdynamiken ganzer Kontinente und Weltregionen, auf denen größtenteils Wohlstand und Reichtum der nördlichen Hemisphäre gründen, verbünden sich mit den negativen Nebenwirkungen aktueller geopolitischer Machtkämpfe, Bürgerkriege, enthemmter globaler Kapitalmärkte und ökologischer Katastrophen. Im Ergebnis sind hunderte Millionen Menschen global auf der Flucht. Kinder, Frauen und Männer verlieren ihre Heimat, ihre Sicherheit gebenden, vertrauten Sozial-, Identitäts- und Kulturräume. Mütter, Väter, Freunde und Freundinnen und Geschwister werden im Krieg getötet oder versterben am Fluchtweg. Unbegleitete Kinder und Jugendliche mit vielschichtigen Verlusterfahrungen, trauernd und traumatisiert, sehen sich nationalstaatlich orientierten ‚Integrationspolitiken‘ gegenüber, die normative ‚Wertekurse‘ verordnen, jedoch nicht an die existentiellen Verlusterfahrungen der Menschen anknüpfen. Gerade die in ihrer Trauer Unterstützungsbedürftigsten erhalten kaum Zugang zu psychologischer und sozialer Hilfe.⁹¹ Und: Welche Anfrage an ‚unsere europäische‘ Begleit- und Trauerkultur stellen die an den südlichen europäischen Küstenstreifen angeschwemmten Körper toter Kinder, Männer und Frauen; politisch, sozial, spirituell und mitmenschlich?

⁹⁰ M. STIERL, „Contestations in death – the role of grief in migration struggles“, *Citizenship Studies* 20.2 (2016) 173–191; R. MAS GIRALT, „Bereavement from afar: transnational grieving and the emotional geographies of migration“, *Children’s Geographies* 17.5 (2019) 578–590; BRYANT et al. 2020.

⁹¹ BRYANT et al. 2020.

In Fragen von Trauer und Trost geht es somit nicht ‚nur‘ um Verlusterfahrungen und Trauerreaktionen Einzelner, sondern um kollektive Erfahrungen und kulturelle, politische Umgänge und Wirkungszusammenhänge. Betrachtet man diese Dimensionen beispielsweise aus einer anregenden geographisch-räumlichen Perspektive, so bietet Maddrell⁹² einen konzeptuellen Rahmen an, der das Wechselverhältnis von physischen Räumen (die privaten und öffentlichen Bereiche des alltäglichen Lebens, welche die sozialen, „gebauten“ und auch politischen Umwelten inkludieren), von verkörperten-psychologischen Räumen – im Zueinander von Körper und Seele –, sowie von virtuellen Räumen (zu denen sowohl digitale wie auch spirituell-religiöse Räume gehören und auch nicht ortsgebundene Communities mitgemeint sind) reflektiert. Durch diese analytische Brille betrachtet ergeben sich kulturell geprägte, individuelle und kollektive ‚Trauerlandkarten‘ mit „relational spaces, emotional-affective geographies and therapeutic environments“.⁹³ Dieses Bild einer relationalen Trauerlandkarte oder eines unterschiedliche Räume und Dimensionen verbindenden Gewebes von Routen kann dabei helfen, Verlusterfahrungen, Trauer und Erinnerungskulturen differenzierter zu verstehen und mögliche Ankerpunkte für Beistand, Trost und Unterstützung im Sinne ‚sorgender Umwelten‘ zu finden.

Ökologische Trauer

Aber auch die Sorge um die Umwelt selbst ragt immer weiter herein in aktuelle Diskurse zu Verlust und Trauer. Darin steckt zum einen die bedeutsame Feststellung, dass der Verlust der gewohnten Lebensumgebung, – und damit auch an einprägsamen Sinneseindrücken, wie Geruch, Licht und Natur – einen gravierenden Trauerprozess auslösen kann. Zum anderen wird damit jene Dimension kollektiver und individueller Trauer markiert, die ganz handfest eine Reaktion auf die mit dem Klimawandel und dem ökologischen Raubbau einhergehenden Verluste darstellt, wie etwa der erlebte Verlust von bestimmten Tier- und Pflanzenarten oder von ganzen Ökosystemen und Landschaftsformen. Hierin wird die erforderliche Überwindung anthropozentrischer Trauerverständnisse besonders deutlich. Forschungen zeigen, dass die bedrohliche Unumkehrbarkeit der durch den Klimawandel hervorgerufenen Veränderungen in sozio-ökologischen Zusammenhängen tiefgehende Trauerprozesse bei den Menschen auslösen, bis hin zu deutlichen Einschränkungen der psychischen Gesundheit.

⁹² MADDRELL 2016.

⁹³ MADDRELL 2016, 166.

Auch hier ist die ‚Trauerlandkarte‘ mehrdimensional. Nach durch den Klimawandel begünstigten Naturkatastrophen, wie beispielsweise Hurricans, sind Menschen mit dem Verlust ihres Hab und Guts, oder auch geliebter Mitmenschen, konfrontiert. Es ist aber auch die Trauer darüber groß, diesen klimatischen Verschiebungen ohnmächtig gegenüberzustehen und die Unumkehrbarkeit der Klima-Entwicklungen in ihren dramatischen Nebenwirkungen – im wahrsten Sinne des Wortes – am eigenen Leib und Leben erfahren zu müssen. Gerade auch im Kreise von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, die sich forschend mit Klimawandel und ökologischem Raubbau beschäftigen, sind Formen von ‚ecological grief‘ besonders ausgeprägt. Neben dem Verlust bestimmter Ökosysteme ist es aber auch hier die Trauer über fehlende wissenschaftlich-realistische Alternativszenarien im Lichte fehlender globaler politischer Entschiedenheiten und Veränderungen der Lebensweisen.⁹⁴

Trauer in Gemeinschaft: Public Health und Compassionate Communities

Gerade auch in Hospizarbeit und Palliative Care hat in den letzten Jahrzehnten eine Professionalisierung der Trauerbegleitung stattgefunden. Die spezialisierten Trauerangebote haben sich ausdifferenziert, neue Berufsfelder wurden damit etabliert. Allzu schnell haben diese Entwicklungen die Grundintention der Hospizidee überwunden, nämlich die Förderung des Zutrauens in die eigenen Umgänge mit Verlusterfahrungen, Sterben, Tod und Trauer der Menschen, in ihren alltäglichen Lebensumfeldern, eingebettet in Familie, freundschaftliche Beziehungen, Nachbarschaft und die Community. Die Menschen sammeln in ihrem Leben von Beginn an vielfältige existentielle Erfahrungen mit Verlusten. Diese Erfahrungen sind ein reichhaltiger Schatz an potentiell hilfreichen Umgangsformen. Die Public Health-Perspektive ist auch davon geprägt, Menschen zur aktiven Gestaltung der Lebens- und Sterbewelten zu ermutigen und ermächtigen,

⁹⁴ E. FITZ-HENRY, „Grief and the inter-cultural public sphere: „Rights of nature“ and the contestation of “global coloniality”“, *Interface: a Journal for and About Social Movements* 9.2 (2017) 143–161; A. CUNSOLO / N. R. ELLIS, „Ecological grief as a mental health response to climate change-related loss“, *Nature Climate Change* 8.4 (2018) 275–281; N. MARSHALL et al., „Reef Grief: investigating the relationship between place meanings and place change on the Great Barrier Reef, Australia“, *Sustainability Science* 14.3 (2019) 579–587; CUNSOLO et al., „Ecological grief and anxiety: the start of a healthy response to climate change?“, *The Lancet Planetary Health* 4.7 (2020) e261–e263; T. CLARK, „Ecological grief and anthropocene horror“, *American Imago* 77.1 (2020) 61–80; L. H. SIDERIS, „Grave reminders: Grief and vulnerability in the anthropocene“, *Religions* 11.6 (2020) 293; COMTESSE et al. 2021.

subsidiarisch, im Sinne der Hilfe zur Selbsthilfe. Eine zu frühe professionelle ‚Trauerintervention‘ kann in vielen Fällen kontraproduktiv sein.⁹⁵ Es werden allzu schnell die natürlichen Trauerverläufe unterbrochen und ‚irritiert‘; emotionale, soziale und alltagspraktische Bezugnahmen im sozialen Umfeld werden eingebremst. Dies kann auch dazu führen, dass sich die bestehenden sorgenden Netze, Freundinnen und Freunde, Familie, Nachbarinnen und Nachbarn, zurückziehen und auch die Möglichkeiten der trauernden Menschen, eigene Umgangsformen zu entwickeln, unterbunden werden. Die Aufgabe von Fachleuten und Organisationen im lokalen Sorgenetz sollte es aus Public Health Perspektive eher sein, in einer ermöglichenden Rolle das soziale Kapital und die alltagsnahen Sorgebeziehungen der Menschen zu stärken, besonders vermittelt durch andere Formen der Beratung und Bildung sowie der Würdigung und Nutzbarmachung der lokal gewachsenen Trauerkulturen, des Lebens- und Sorgewissens der Menschen selbst. Das bedeutet dann auch, dass es weniger individuumszentrierte Betreuer/Berater braucht, sondern Menschen, die eher Gesundheitsförderungs- oder Community Development Kompetenzen einbringen,⁹⁶ um das ‚natürliche‘ soziale Netzwerk zu unterstützen.

Diese Denktradition von (New) Public Health liegt – neben anderen – auch dem aktuell in vielen Bereichen diskutierten Ansatz der Caring Communities⁹⁷ oder der Compassionate Communities⁹⁸ zugrunde. Diese Initiativen verbinden als Zielsetzung Empowerment der Betroffenen mit zivilgesellschaftlichem Engagement. Vor allem auch in den Bereichen der Sorge am Lebensende hat dieser Public Health- und Gesundheitsförderungs-Approach in den letzten beiden Jahrzehnten an Bedeutung gewonnen.⁹⁹ Die Sorge am Lebensende, der Umgang mit Sterben, Tod und Trauer wird damit herausgelöst aus der professionellen Service-Orientierung und der/einer dyadischen ‚face-to-face-Betreuung‘ hin zum Verständnis, dass die stützende Sorge in komplexeren, sozial-kommunikativen Zusammenhängen und Netzen von Sorgebeziehungen entsteht und gestaltet werden muss. Samar Aoun

⁹⁵ RUMBOLD / AOUN 2014.

⁹⁶ RUMBOLD / AOUN 2014.

⁹⁷ Vgl. T. KLIE, *Wen kümmern die Alten. Auf dem Weg in eine sorgende Gesellschaft* (München 2014); K. WEGLEITNER / P. SCHUCHTER, „Caring communities as collective learning process: Findings and lessons learned from a participatory research project in Austria“, *Annals of Palliative Medicine* 7, Suppl. 2 (2018) 84–98.

⁹⁸ K. WEGLEITNER / K. HEIMERL / A. KELLEHEAR (Hg.), *Compassionate communities: Case Studies from Britain and Europe* (New York 2016).

⁹⁹ A. KELLEHEAR, *Compassionate Cities. Public health and end-of-life care* (New York 2005).

und Kolleginnen und Kollegen konnten in ihren Forschungen eindrücklich zeigen,¹⁰⁰ wie hilfreich von trauernden Menschen die privaten, freundschaftlichen, in den Alltag eingebettet Gesten und Unterstützungen erlebt wurden und wie gering, im Vergleich dazu, die Bedeutung der professionellen ‚Trauer-Dienstleister‘ eingeschätzt wurde. Das bestätigt die kluge Einschätzung von Klaus Dörner, dass nur Bürger und Bürgerinnen in der Lage sind, ihre Mitbürger in schwierigen Lebenssituationen zu integrieren, und dass professionelle Dienste und Einrichtungen hier an ihre Grenzen stoßen. Der Umgang mit Verlust, Sterben, Tod und Trauer lässt sich eben nicht an Fachexperten und -expertinnen delegieren, sondern ist in geteilter Verantwortung aller aufzunehmen. Communityorientierte Ansätze der Sorge gewinnen daher in vielen Bereichen an Bedeutung, gerade auch am Lebensende und in der Begleitung trauernder Menschen.¹⁰¹

Trauer als Lebensbegleiterin kennt keine „rechte Zeit“

Eine bedrohliche, unumkehrbare Entwicklung im zeitlichen Verlauf löst vielfach schrittweise Verlusterfahrungen und damit Trauerprozesse aus. Gerade haben wir noch Trauer über die Unumkehrbarkeit des Klimawandels und seiner negativen ökologischen und sozialen Nebenwirkungen besprochen. Doch auch im Lichte von chronischer Krankheit, zunehmender Verletzlichkeit im Alter oder des Lebens mit Demenz (als Betroffene oder Bezugsperson) ist dies der Fall. Trauer setzt nicht erst nach dem Tod eines geliebten Menschen ein, sondern begegnet den Menschen fortwährend im Leben. Daher sind auch Klage und Trost Begleiterinnen am Lebensweg. Forschungen zu Menschen mit Demenz und pflegenden Angehörigen haben lange Zeit auf die Belastungs- und Stresssymptome fokussiert. Dass es jedoch viel mehr Aufmerksamkeit, freundschaftlich-familiär und professionell, für die begleitende Trauer über fortwährende Verlusterfahrungen, die keine (rechte) Zeit kennt, braucht, wird zunehmend als wichtig in der Demenz Forschung erachtet.¹⁰²

¹⁰⁰ AOUN et al. 2018.

¹⁰¹ RUMBOLD / AOUN 2014; AOUN et al. 2018; S. M. AOUN, „Bereavement support: from the poor cousin of palliative care to a core asset of compassionate communities“, *Progress in Palliative Care* 28.2 (2020) 107–114.

¹⁰² B. B. NOYES et al., „The role of grief in dementia caregiving“, *American Journal of Alzheimer's Disease & Other Dementias*® 25.1 (2010) 9–17; K. BLANDIN / R. PEPIN, „Dementia grief: A theoretical model of a unique grief experience“, *Dementia* 16.1 (2017) 67–78.

Bleibende Trauer und Klage als Rüstzeug für die Lebenden

Zu guter Letzt schlagen wir den Bogen wieder zurück zur ‚Frauentrauer‘, um die relationale Wesenhaftigkeit von Klage, Trost und Trauer noch einmal zu verdeutlichen. Die weiblich dominierte Tradition der Totenklage artikuliert in vielen Kulturen Zweifel und Widerstand, der Tod wird nicht als Wert und nicht als Trennung akzeptiert. Die klassische psychoanalytische Trauertheorie, die den meisten Formen der modernen Trauerberatung zugrunde liegt, setzt an das Ende eines befristeten Trauerprozesses die Problemlösung und Neuorientierung des Lebens. Gelingt es nicht, die Trauer in einer ‚angemessenen‘ Zeitspanne zu verarbeiten, wird sie als pathologisch angesehen. Die weiblich dominierte Tradition der Totenklage widerspricht diesem auflösungsorientierten Prozess, da sie an der Beziehung zu den Verstorbenen festhält. In vielen individuellen Äußerungen betroffener Frauen äußert sich bis heute dieselbe Einstellung, die keine Überwindung oder Auflösung der Trauer sucht:

„Ich habe das ganze Zeug über Trauerphasen gelesen. Ich kann einen gewissen Zusammenhang zu dem herstellen, was sie sagen, aber nichts gibt wirklich das wieder, was ich empfinde. Mütter kommen über ihren Schmerz nicht hinweg. Sie bewegen sich nicht durch bestimmte Phasen. Man setzt über und fängt wieder von vorne an. Es ist wie ein Kreis, den man nochmals abschreitet, man kehrt zum Ausgangspunkt zurück und wiederholt alles. Man geht seinen eigenen Weg. Ich hatte ein schlechtes Gewissen wegen des Schmerzes, der nicht verschwinden wollte. Jetzt habe ich mich damit abgefunden, daß er nie verschwinden wird.“¹⁰³

Die Totenklage ist jedoch nicht als Ausdruck der Verzweiflung zu interpretieren: „Laments do not chat about despair. They confront death with open eyes. They seem always to have [been] women’s way of bearing the unbearable.“¹⁰⁴ Die Kraft der Totenklage besteht vor allem darin, eine Brücke zu schlagen zwischen Lebenden und Toten. Auf diese Art ist sie auch dem Leben verpflichtet: weil aus der Klage der Trost der Verbundenheit wächst und zum Rüstzeug für die Lebenden wird.¹⁰⁵

¹⁰³ Zitiert nach S. CLINE, *Frauen sterben anders. Wie wir im Leben den Tod bewältigen* (Bergisch Gladbach 1997) 240.

¹⁰⁴ HOLST-WARHAFT 1995, 12.

¹⁰⁵ Vgl. HOLST-WARHAFT 1995, 26.

D. Anhang

Literaturverzeichnis

Aufgenommen sind im Folgenden außer den Textausgaben, Übersetzungen und Kommentaren zu Lukians „Über Trauer“ nur Werke, die in den einzelnen Beiträgen mehr als einmal zitiert wurden; seltener benutzte Sekundärliteratur ist jeweils an Ort und Stelle vollständig ausgewiesen bzw. durch einen Verweis auf die entsprechende Anmerkung kenntlich gemacht.

1. Abkürzungen

AP	<i>Anthologia Palatina</i>
CLE	<i>Carmina Latina Epigraphica</i>
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
DAI	Deutsches Archäologisches Institut
DNP	H. CANKI / H. SCHNEIDER / M. LANDFESTER (Hg.), <i>Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike</i> (Stuttgart 1996–2010)
FGrH	F. JACOBY (Hg.), <i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> (Berlin/Leiden 1923–)
FS	Festschrift
GV	W. PEEK (Hg.), <i>Griechische Versinschriften, Bd. I: Grab-Epigramme</i> (Berlin 1955)
LIMC	<i>Lexicum Iconographicum Mythologiae Classicae</i>
LSJ	H. G. LIDDELL / R. SCOTT et al. (Hg.), <i>Greek-English Lexicon, with a revised supplement 1996</i> (Oxford 1996)
PCG	R. KASSEL / C. AUSTIN (Hg.), <i>Poetae Comici Graeci, 8 Bde.</i> (Berlin 1983–)
PSI	<i>Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei Papiri greci e latini in Egitto</i>
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> (Stuttgart 1950–)
RE	A. PAULY / G. WISSOWA et al. (Hg.), <i>Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft</i> (Stuttgart / München 1893–1980)
SEG	<i>Supplementum epigraphicum Graecum</i>
SGO	R. MERKELBACH / J. STAUBER (Hg.), <i>Steinepigramme aus dem Griechischen Osten. Band 1</i> (Stuttgart / Leipzig 1998)
TrGF	B. SNELL / R. KANNICHT / S. RADT (Hg.), <i>Tragicorum Graecorum Fragmenta, 5 Bde., 1971–2004</i>
W.	M. L. WEST (Hg.), <i>Iambi et Elegi Graeci Ante Alexandrum Cantati</i> (Oxford 1989 [Band 1], Oxford 1992 [Band 2])

2. Textausgaben, Übersetzungen und Kommentare Lukian, *De luctu*

- ANDÒ 1984 V. ANDÒ, *Luciano. Il lutto. A cura di Valeria Andò* (Palermo 1984)
- BEKKER 1853 I. BEKKER, *Lucianus. Tomus Alter* (Leipzig 1853) 412–416
- DINDORF 1858 G. DINDORF, *Luciani Samosatensis Opera. Vol. II* (Leipzig 1858) 422–428
- FISCHER 1866 Th. FISCHER, *Lucian's Werke. Deutsch, 1. Band* (Stuttgart 1866) 256–262
- HARMON 1969 A. M. HARMON, *Lucian, Vol. IV* (Cambridge, MA / London 1969 [zuerst 1925])
- HEMSTERHUIS 1743 T. HEMSTERHUIS, *Luciani Samosatensis Opera, Tomus II* (Amsterdam 1743) 922–934
- IACOBITZ 1867 C. IACOBITZ, *Luciani Samosatensis Opera, Vol. III* (Leipzig 1867) 77–84
- MACLEOD 1993 M. D. MACLEOD, *Luciani Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit, Tomus II* (Oxford 1993 [zuerst 1974]) 310–316
- RABE 1906 H. RABE, *Scholia in Lucianum* (Leipzig 1906) 173–174
- WIELAND 1974 Chr. M. WIELAND, *Lukian. Werke in drei Bänden, Dritter Band* (Nachdr. Berlin / Weimar 1974) 120–128, Anhang 484–485
- JUFRESA / VINTRÓ 2013 M. JUFRESA / E. VINTRÓ, *Luciano. Obras. Volumen V* (Madrid 2013) 195–209
- VON MÖLLENDORFF 2021 P. VON MÖLLENDORFF, *Lukian. Sämtliche Werke, Band I. Rhetorische Schriften. Griechisch-deutsch* (Berlin / Boston 2021) 388–403

3. Sekundärliteratur (und Editionen anderer Werke)

Aufgenommen sind Werke, die mehrmals zitiert werden.

- ALEXIOU 1974 M. ALEXIOU, *The Ritual Lament in Greek Tradition* (Cambridge 1974)
- ANDRONIKOS 1968 M. ANDRONIKOS, *Totenkult. Archaeologia Homerica, Band III, Kapitel W.* (Göttingen 1968)
- AOUN et al. 2018 S. M. AOUN et al., „What sources of bereavement support are perceived helpful by bereaved people and why? Empirical evidence for the compassionate communities approach“, *Palliative Medicine* 32.8 (2018) 1378–1388
- BAUMBACH / VON MÖLLENDORFF 2017 M. BAUMBACH / P. VON MÖLLENDORFF, *Ein literarischer Prometheus. Lukian aus Samosata und die Zweite Sophistik* (Heidelberg 2017)
- BERDOZZO 2011 F. BERDOZZO, *Götter, Mythen, Philosophen. Lukian und die paganen Göttervorstellungen seiner Zeit* (Berlin / Boston 2011)
- BERGER et al. 2020 L. BERGER et al. (Hg.), *Gedenkschrift für Wolfgang Wohlmayr* (Salzburg 2020)
- BINDER et al. 2007 V. BINDER et al., *Epitaphien: Tod, Totenrede, Rhetorik. Auswahl, Übersetzung und Kommentar* (Rahden 2007)
- BLÜMNER 1911 H. BLÜMNER, *Die römischen Privataltertümer* (München 1911)

- BORG 2019 B. BORG, *Roman Tombs and the Art of Commemoration. Contextual Approaches to Funerary Customs in the Second Century CE* (Cambridge 2019)
- BRYANT et al. 2020 R. A. BRYANT et al., „A population study of prolonged grief in refugees“, *Epidemiology and psychiatric sciences* 29, e44 (2020) 1–7
- BURKERT 2011 W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 2011)
- CARROLL 2006 M. CARROLL, *Spirits of the Dead. Roman funerary commemoration in Western Europe* (Oxford / New York 2006)
- CHANIOTIS 2012 A. CHANIOTIS, „Unveiling Emotions in the Greek World. Introduction“, in: A. CHANIOTIS (Hg.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World* (Stuttgart 2012) 11–36
- CHANIOTIS 2012a A. CHANIOTIS, „Moving Stones. The Study of Emotions in Greek Inscriptions“, in: A. CHANIOTIS (Hg.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World* (Stuttgart 2012) 91–129
- CHAPA 1998 J. CHAPA, *Letters of Condolence in Greek Papyri* (Florenz 1998)
- CHONG-GOSSARD 2013 J. H. K. O. CHONG-GOSSARD, „Mourning and Consolation in Greek Tragedy: The Rejection of Comfort“, in: H. BALTUSSEN (Hg.), *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and its Afterlife* (Swansea 2013) 37–66
- CHRISTIAN 2015 T. CHRISTIAN, *Gebildete Steine. Zur Rezeption literarischer Techniken in den Versinschriften seit dem Hellenismus* (Göttingen 2015)
- COENEN 1977 J. COENEN, *Lukian. Zeus tragodos. Überlieferungsgeschichte, Text und Kommentar* (Meisenheim am Glan 1977)
- COMTESSE et al. 2021 H. COMTESSE et al., „Ecological grief as a response to environmental change: a mental health risk or functional response?“ *International journal of environmental research and public health* 18.2 (2021) 734.
- DIETERICH 1913 A. DIETERICH, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse* (Leipzig / Berlin 1913)
- EITREM 1977 S. EITREM, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (Hildesheim / New York 1977)
- EKROTH 2002 G. EKROTH, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods* (Lüttich 2002)
- ENGELS 1998 J. ENGELS, *Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funerals und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit* (Stuttgart 1998)
- FORSCHNER 1995 M. FORSCHNER, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System* (Darmstadt 1995)
- FRAZER I, II J. G. FRAZER, *Apollodorus I and II*, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass. / London 1976, 1989)
- FREE 2015 A. FREE, *Geschichtsschreibung als Paideia: Lukians Schrift „Wie man Geschichte schreiben soll“ in der Bildungskultur des 2. Jahrhunderts n. Chr.* (München 2015)

- FREUD 1975 S. FREUD, „Trauer und Melancholie“, in: S. FREUD, *Psychologie des Unbewussten*. Studienausgabe Band III (Frankfurt 1975) 197–212
- FRIEDLÄNDER I–IV L. FRIEDLÄNDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, 4. Bde. (Leipzig ¹⁰1921–1923, Nachdruck Darmstadt 2016)
- FRIELINGHAUS et al. 2019 H. FRIELINGHAUS et al. (Hg.), *Griechische Nekropolen. Neue Forschungen und Funde* (Möhnesee 2019)
- GARLAND 1985 R. GARLAND, *The Greek Way of Death* (London 1985)
- GERHARD 1909 G. A. GERHARD, *Phoinix von Kolophon. Texte und Untersuchungen* (Leipzig / Berlin 1909)
- GERLACH et al. 2014 J. GERLACH et al., „Übersetzung von Buch VII der Anthologia Palatina (Grabepigramme)“, in: D. U. HANSEN (Hg.), *Anthologia Graeca, Bd. 2, übers. u. erläutert v. J. Gerlach, D. U. Hansen, Chr. Kugelmeier, P. v. Möllendorff und K. Savvidis* (Stuttgart 2014) 122–355
- GÓMEZ 2020 P. GÓMEZ, „Lucien et la polygraphie de la mort“, in: I. GASSINO / D. KASPRZYK (Hg.), *Polygraphies antiques. Variété des formes, unité des œuvres. Synthèses & Hypothèses 1* (2020) [<http://publicshs.univ-rouen.fr/eriac/index.php?id=791>]
- GRIESSMAIR 1966 E. GRIESSMAIR, *Das Motiv der Mors immatura in den griechischen metrischen Grabinschriften* (Innsbruck 1966)
- GROß et al. 2020 D. GROß et al., *Bestattungsformen – Wandel in der Moderne*, in: H. WITTEWITZ et al. (Hg.), *Handbuch Sterben und Tod: Geschichte – Theorie – Ethik* (Stuttgart ²2020) 335–345
- HAFNER 2017 M. HAFNER, *Lukians Schrift „Das traurige Los der Gelehrten“* (De Mercede Conductis Potentium Familiaribus, lib. 36): *Einführung und Kommentar* (Stuttgart 2017)
- HAFNER 2017a M. HAFNER, *Lukians „Apologie“: Eingeleitet, übersetzt und erläutert* (Tübingen 2017)
- HALL 2014 C. HALL, „Bereavement theory: recent developments in our understanding of grief and bereavement“, *Bereavement Care* 33.1 (2014) 7–12
- HELM 1906 R. HELM, *Lucian und Menipp* (Leipzig / Berlin 1906)
- HENSE 1909 O. HENSE, *Teletis reliquiae, edidit, prolegomena scripsit* (Tübingen ²1909 [¹1889])
- HERFORT-KOCH 1992 M. HERFORT-KOCH, *Tod, Totenfürsorge und Jenseitsvorstellungen in der griechischen Antike. Eine Bibliographie* (München 1992)
- HOLST-WARHAFT 1995 G. HOLST-WARHAFT, *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature* (London 1995)
- HUBER 2001 I. HUBER, *Die Ikonographie der Trauer in der Griechischen Kunst*. (Mannheim / Möhnesee 2001)
- JOHANN 1968 H.-Th. JOHANN, *Trauer und Trost. Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod* (München 1968)
- JONES 1986 C. P. JONES, *Culture and Society in Lucian* (Cambridge, MA / London 1986)
- KARAVAS 2005 O. KARAVAS, *Lucien et la tragédie* (Berlin / New York 2005)
- KASSEL 1958 R. KASSEL, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur* (München 1958)
- KIERDORF 1980 W. KIERDORF, *Laudatio funebris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede* (Meisenheim am Glan 1980)

- KIERDORF 1991 W. KIERDORF, „Totenehrung im republikanischen Rom“, in: G. BINDER / B. EFFE (Hg.), *Tod und Jenseits im Altertum* (Trier 1991) 71–87
- KINDSTRAND 1976 J. F. KINDSTRAND, *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary* (Uppsala 1976)
- KLAUCK 1997 H.-J. KLAUCK, „Plutarch. Trostschrift an die Gattin“, in: PLUTARCH, *Moralphilosophische Schriften, übers. v. H.-J. Klauck* (Stuttgart 1997) 130–144
- KONSTAN 2006 D. KONSTAN, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature* (Toronto / Buffalo / London 2006)
- KONSTAN 2013 D. KONSTAN, „The Grieving Self: Reflections on Lucian’s On Mourning and the consolatory tradition“, in: H. BALTUSSEN (Hg.), *Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and its Afterlife* (Swansea 2013) 139–151
- KOTSIFU 2012 C. KOTSIFU, „‘Being Unable to Come to You and Lament and Weep with You.’ Grief and Condolence Letters on Papyrus“, in: A. CHANIOTIS (Hg.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World* (Stuttgart 2012) 389–411
- KRUMMEN 2021 E. KRUMMEN, „Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels. Jenseitskonzeptionen in der Antike“, in: A.-K. REULECKE / J. ZEISBERG (Hg.), *Mit den Toten sprechen. Jenseitsnarrative in der Gegenwart* (Wien 2021) 25–47
- KURTH 1994 Th. KURTH, *Senecas Trostschrift an Polybios. Dialog 11. Ein Kommentar* (Stuttgart / Leipzig 1994)
- KURTZ / BOARDMAN 1985 D. C. KURTZ / J. BOARDMAN, *Thanatos. Tod und Jenseits bei den Griechen* (Mainz 1985; engl. Originalausgabe London 1971)
- LANDSKRON 2015 A. LANDSKRON, *Das Heroon von Trysa: ein Denkmal in Lykien zwischen Ost und West. Untersuchungen zu Bildschmuck, Bauform und Grabinhaber* (Wien 2015)
- LATTE 1960 K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte* (München 1960)
- LOBB et al. 2010 E. A. LOBB et al., „Predictors of Complicated Grief: A Systematic Review of Empirical Studies“, *Death Studies* 34.8 (2010) 673–698
- MADDRELL 2016 A. MADDRELL, „Mapping grief. A conceptual framework for understanding the spatial dimensions of bereavement, mourning and remembrance“, *Social & Cultural Geography* 17.2 (2016) 166–188
- MÄNNLEIN-ROBERT et al. 2012 I. MÄNNLEIN-ROBERT et al. (Hg.), *Ps.-Platon, Über den Tod. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen. Sapere XX* (Tübingen 2012)
- MARQUARDT I–II J. MARQUARDT, *Das Privatleben der Römer, 1. und 2. Teil* (Leipzig 1886, Nachdr. Darmstadt 1990)
- MERKELBACH/WEST 1967 R. MERKELBACH / M. L. WEST, *Fragmenta Hesiodica* (Oxford 1967)
- MESTRE / GÓMEZ 2010 F. MESTRE / P. GÓMEZ (Hg.), *Lucian of Samosata, Greek Writer and Roman Citizen* (Barcelona 2010)
- METZ 2011 C. METZ, „Die vielen Gesichter der Trauer: Anregungen zum Umgang mit Trauer und Trauernden“, *Psychotherapie-Wissenschaft* 1.3 (2011) 177–186

- MEULI 1946 K. MEULI, „Griechische Opferbräuche“, in: O. GIGON / K. MEULI / W. THEILER / B. WYSS (Hg.), *Phyllobolia für Peter von der Mühl* (Basel 1946) 185–288
- MEULI 1975 K. MEULI, „Zu den Trauersitten“, in: K. MEULI, *Gesammelte Schriften 1* (Basel 1975) 301–435
- MÜLLER et al. 2013 M. MÜLLER et al., *Handbuch Trauerbegegnung und -begleitung. Theorie und Praxis in Hospizarbeit und Palliative Care* (Göttingen 2013)
- MUSTAKALLIO 2013 K. MUSTAKALLIO, „Grief and Mourning in the Roman Context. The Changing Sphere of Female Lamentation“, in: A. CHANIOTIS / P. DUCREY (Hg.), *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture* (Stuttgart 2013) 237–272
- NEIMEYER 2010 R. A. NEIMEYER, „Grief counselling and therapy“, *Bereavement Care* 29.1 (2010) 4–7
- NESSELRATH 1984 H.-G. NESSELRATH, „Rezension von *Luciani opera* ed. M. D. Macleod, Tom. I–III, Oxford 1972–1980“, *Gnomon* 56 (1984) 577–609
- NESSELRATH 2002 H.-G. NESSELRATH, „Lukian: Leben und Werk“, in: M. EBNER / H. GZELLA / H.-G. NESSELRATH / E. RIBBAT (Hg.), *Lukian: Φιλοψευδεῖς ἢ ἀπιστῶν. Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige. Sapere III* (Darmstadt 2002) 11–31
- NESSELRATH 2016 H.-G. NESSELRATH (Hg.), *Gegen falsche Götter und falsche Bildung. Tatian, Rede an die Griechen. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von P. Gemeinhardt, M.-L. Lakmann, H.-G. Nesselrath, F. R. Prostmeier, A. M. Ritter, H. Strutwolf und A. Timotin. Sapere XXVIII* (Tübingen 2016)
- NESSELRATH 2020 H.-G. NESSELRATH, „Zum Hades und darüber hinaus: Mythische griechische Vorstellungen zum Weg des Menschen über den Tod ins Jenseits von Homer bis Platon“, in: A. ZGOLL / C. ZGOLL (Hg.), *Mythische Sphärenwechsel: Methodisch neue Zugänge zu antiken Mythen in Orient und Okzident* (Boston 2020 [erschienen 2019]) 161–212
- NILSSON I M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion. Erster Band: Bis zur griechischen Weltherrschaft* (München 1941)
- NILSSON II M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion. Zweiter Band: Die hellenistische und römische Zeit* (München 1988)
- PETERS / URBAN 2008 T. R. PETERS / C. URBAN (Hg.), *Über den Trost. Für Johann Baptist Metz* (Ostfildern 2008)
- POROD 2013 R. POROD, *Lukians Schrift „Wie man Geschichte schreiben soll“. Kommentar und Interpretation* (Wien 2013)
- POROD 2015 R. POROD, „Lukians Schrift *De luctu* und die Kritik der Kyniker an der Totenklage“, in: Chr. ZINKO / M. ZINKO / B. KAINZ (Hg.), *Der antike Mensch im Spannungsfeld zwischen Ritual und Magie. Graz, 14. – 15. November 2013* (Graz 2015) 308–340
- PRAECHTER 1898 K. PRAECHTER, „Zur kynischen Polemik gegen die Bräuche bei Totenbestattung und Totenklage“, *Philologus* 57 (1898) 504–507
- PRIGERSON et al. 2009 H. G. PRIGERSON et al., „Prolonged Grief Disorder: Psychometric Validation of Criteria Proposed for DSM-V and ICD-11“, *PLoS Med* 6.8 (2009) e1000121–ed.1000121

- REINER 1938 E. REINER, *Die rituelle Totenklage der Griechen* (Stuttgart / Berlin 1938)
- ROHDE I, II E. ROHDE, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Leipzig / Tübingen ²1898, I, II; Nachdr. Darmstadt 1980, 2 Bde. in 1 Bd.)
- RUFENER 1991 R. RUFENER, *Platon. Der Staat*. Übersetzt von R. Rufener (München 1991)
- RUMBOLD / AOUN 2014 B. RUMBOLD / S. AOUN, „Bereavement and palliative care: A public health perspective“, *Progress in Palliative Care* 22.3 (2014) 131–135
- SARTORI 1903 P. SARTORI, *Die Speisung der Toten. Jahresbericht Gymnasium Dortmund über das Schuljahr 1902–1903*, Nr. 406 (Dortmund 1903)
- SCHMIDT I–IV J. H. SCHMIDT, *Synonymik der griechischen Sprache*, 4 Bde. (Leipzig 1876, 1878, 1879, 1886)
- SCHOLL 2020 A. SCHOLL, *Der Attische Grabbau. Entwicklung und Bedeutung freistehender Gabarchitektur in Athen und Attika von der archaischen Epoche bis in die römische Kaiserzeit* (Berlin 2020)
- SCHORN 2009 S. SCHORN, „Tears of the Bereaved: Plutarch’s *Consolatio ad uxorem* in Context“, in: Th. FÖGEN (Hg.), *Tears in the Greco-Roman World* (Berlin / Boston 2009) 335–365
- SCHREIBER-SCHERMUTZKI 2008 A. SCHREIBER-SCHERMUTZKI, *Trauer am Grab: Trauerdarstellungen auf römischen Sepulkraldenkmälern* (Diss. Freiburg 2008)
- SCHRUMPF 2006 S. SCHRUMPF, *Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich. Ablauf, soziale Dimension und ökonomische Bedeutung der Totenfürsorge im lateinischen Westen* (Göttingen 2006)
- SERED 1994 S. S. SERED, *Priestess, Mother, Sacred Sister. Religions Dominated by Women* (New York 1994)
- SHEAR et al. 2011 M. K. SHEAR et al., „Complicated Grief and Related Bereavement issues for DSM-5“, *Depression and Anxiety* 28 (2011) 103–117
- SOFFEL 1974 J. SOFFEL, *Die Regeln Menanders für die Leichenrede in ihrer Tradition dargestellt. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert* (Meisenheim am Glan 1974)
- SOURVINOU-INWOOD 1995 Chr. SOURVINOU-INWOOD, *‘Reading’ Greek Death. To the End of the Classical Period* (Oxford 1995)
- SPICKERMANN 2013 W. SPICKERMANN, „Kultisches und Religiöses bei Polybios“, in: V. GRIEB / C. KOEHN (Hg.), *Polybios und seine Historien* (Stuttgart 2013) 301–318
- SPICKERMANN 2015 W. SPICKERMANN, „Trauer und Tod in der 2. Sophistik am Beispiel des Lukian von Samosata“, in: B. EGO / U. MITTMANN (Hg.), *Evil and Death. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature* (Berlin / Boston 2015) 275–293
- SPICKERMANN 2016 W. SPICKERMANN, „Tod und Jenseits bei Lukian von Samosata und Tatian“, in: K. WALDNER / R. GORDON / W. SPICKERMANN (Hg.), *Burial Rituals, Ideas of Afterlife, and the Individual in the Hellenistic World and the Roman Empire* (Stuttgart 2016) 67–81
- STEVENS 1991 S. T. STEVENS, „Charon’s Obol and Other Coins in Ancient Funerary Practice“, *Phoenix* 45 (1991) 223–227

- STORK 1970 T. STORK, *Nil igitur mors est ad nos. Der Schlußteil des dritten Lukrezbuches und sein Verhältnis zur Konsolationsliteratur* (Bonn 1970)
- STROEBE / SCHUT 1999 M. STROEBE / H. SCHUT, „The Dual Process Model of Coping with Bereavement: Rationale and Description“, *Death Studies* 23 (1999) 197–224
- STROEBE et al. 2001 M. STROEBE et al. (Hg.), *Handbook of Bereavement Research: Consequences, Coping, and Care* (Washington, DC 2001)
- STROEBE et al. 2005 M. STROEBE et al., „Grief work, disclosure and counseling: Do they help the bereaved?“, *Clinical Psychology Review* 25 (2005) 395–414.
- STROEBE et al. 2007 M. STROEBE et al., „Health outcomes of bereavement“, *Lancet* 370 (2007) 1960–1973
- STROEBE et al. 2013 M. STROEBE et al. (Hg.), *Complicated Grief: Scientific Foundations for Health Care Professionals* (New York 2013)
- STUBBE 1985 H. STUBBE, *Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung* (Berlin 1985)
- TOYNBEE 1996 J. M. C. TOYNBEE, *Death and Burial in the Roman world* (Baltimore / London 1996 [1971])
- TRILLITZSCH 1962 W. TRILLITZSCH, *Senecas Beweisführung* (Berlin 1962)
- WALDE 2005 E. WALDE, *Im herrlichen Glanze Roms. Die Bilderwelt der Römersteine in Österreich* (Innsbruck 2005)
- WALTER et al. 2012 T. WALTER et al., „Does the internet change how we die and mourn? Overview and analysis“, *Omega-journal of Death and Dying* 64 (2012) 275–302
- WORDEN 2011 W. J. WORDEN, *Beratung und Therapie in Trauerfällen. Ein Handbuch* (Bern 2011)
- ZELLER II 1 E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, II 1: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die Alte Akademie* (Leipzig 1889)
- ZIMMERMANN 2008 B. ZIMMERMANN, „Philosophie als Psychotherapie. Die griechisch-römische Consolationsliteratur“, in: B. NEYMEYR / J. SCHMIDT / B. ZIMMERMANN (Hg.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne. Bd. 1* (Berlin / New York 2008) 193–213
- ZNOJ 2012 H. ZNOJ, „Trauer und Wissenschaft. Märchen und Mythen zur Trauer“, in: B. SCHÄRER-SANTSCHI (Hg.), *Trauern. Trauernde Menschen in Palliative Care und Pflege begleiten* (Bern 2012) 38–57
- ZSCHIETZSCHMANN 1928 W. ZSCHIETZSCHMANN, „Die Darstellungen der Prothesis in der griechischen Kunst“, *Mitt. DAI Athen* 53 (1928) 17–47

Stellenregister (in Auswahl)

- Archilochos
fr. 13 W.: 99
- Aristoteles
Rh.: 123–124, 129
- Biblische Schriften
Apg 17: 86
- Cicero
Att. XII 14,3: 97, 106
Tusc.: 31, 57, 73, 104–106, 108, 123
Consolatio ad Liviam: 100, 108
- Diogenes Laertios IV 54–57: 88
- Ps.-Dionysios von Halikarnass: 114–116
- Epiktet: 60, 61, 74, 88
- Euripides
Alc.: 52, 101
Andr. fr. 119 TrGF: 100
Dictys fr. 332 TrGF: 100
Hyps. fr. 757,920–927 TrGF: 100
- Galen: 98, 124–125
- Herodot: 66–69, 138–139, 206
- Homer
Il.: 49, 51, 54–57, 64, 70, 98, 130, 136, 147
- Od.: 35, 39, 44, 50, 94, 98
- Inschriften
CIL: 142, 144, 172, 174–175, 180–181
IG I 3 1240: 139
SEG: 127, 132–133
SGO I 03/05/04: 118–123
- Julian: 64, 80, 88
- Krantor: 30, 56–57, 106–110, 123–124
- Laudatio Turiae: 142
- Lukian
Astr.: 78, 83–84, 91
Cal.: 78, 82–84
DMort. 2: 46–47
DMort. 7: 35, 41–42
DMort. 24: 151
Merc. Cond.: 78–82, 84, 87, 89
Sac.: 33, 66, 74, 77–78, 90–92, 147
Hist. Conscr.: 45, 68, 73–74, 78, 80–82, 84
- Lukrez: 99–100, 105–106, 108
- Menander Rhetor: 53–54, 71, 114–116
- Philodem: 105
- Platon
Phd.: 35, 104–105, 107, 193
- Ps.-Platon
Ax.: 40, 42, 107, 111
- Plutarch
Cons. ad ux.: 108, 113–114, 191
(Ps.-?)Plutarch
Cons. ad Apoll.: 30–31, 34, 52–54, 57, 59, 62, 100, 103, 108, 112–113, 191
- Polybios: 141–142
- Privatbriefe
PSI: 125
- Seneca
Ad Marc. de cons. (dial. VI): 54, 61, 63, 85, 108–111, 113, 129
Ad Polyb. de cons. (dial. XI): 30, 57, 108, 111–112, 120
- Sophokles
El.: 50, 102
- Tatian
Or. ad Graec.: 88
- Tacitus
Ann.: 127
- Timokles
fr. 6 PCG: 101–102
- Thukydides: 137
- Vergil
A.: 142
- Zwölftafelgesetz: 50, 62–63, 140

Namens- und Sachregister

- Aberglaube: 34
Aberkannte Trauer (s. a. Disenfranchised Grief): 207
Abschied: 196
– Abschiedsrituale: 188
– Kriegers Abschied: 163; vgl. Abschied eines / des Kriegers (162, 179)
– Verabschiedung: 209
Abwesenheit (vom Leben): XII, 152, 154–155
Acheron: 35
Achilles: 37, 44, 49–51, 64, 72–73, 98, 103, 178, 182
Adonis: 51, 66
Ägypten / ägyptisch: 36, 45, 68–69, 103, 148, 190, 195, 197, 206
– Ägypter: 7, 27, 68, 147
– ägyptisierend: 167
Affekt (πάθος): XII, 89, 108, 112–113, 123–125
Aggression / Autoaggression: 51
Aiakos: 6, 15, 21, 37, 40, 57, 146
Akademie / Akademiker : 56, 105, 108, 123–124
Alexander III. (der Große): 46, 170, 178, 183
– Alexandermosaik: 170
Alkestis: 15, 35, 38, 52, 101, 181–182
Amor: 179–180; vgl. Amoretten (185)
Ampharete: 164–165
Amphidamas von Chalkis: 70, 136
Anerkennung, wertschätzende: 208–209
Angehörige: 3, 17, 19, 51, 56, 68–69, 71, 110–111, 117, 119, 125, 131, 138, 173, 193, 218
Anthesterien: 45, 144
Anthologia Palatina / Graeca: 54, 70, 103, 160
Antiluxusgesetze (s. a. Grab: Grabluxus): 163
Apathie: 108, 112, 196
Apelles: 82
Apollon: 40, 42, 64, 175, 181–182
Apollonios: 30, 108, 112–113, 191
Apologeten / Apologetiker: 33, 41, 88, 95
– Apologetik, christliche: 31, 33
Apotheose / Apotheosis: 136, 143, 171, 182
– Privatapotheose: 151, 170, 172
Apotreptik / apotreptisch: 87, 90, 110
argumentum a maiore (a fortiori) ad minus: 73, 106
Ariés, Philippe: 3–4
Aristides, Aelius: 53–54, 116
Aristippos: 60, 88
Aristoteles: 30, 56, 59, 65, 104, 123, 129, 131, 183
ars moriendi: 4, 107
Arzt: 61, 124, 195; vgl. Militärarzt (80)
– Seelenarzt (s. a. Seele): 31
Asphodelos: 37, 64
– Asphodeloswiese: 6, 15, 37, 64
Astrologe: 83–84
– Astrologie: 78, 83–84
– astrologisch: 83–84, 91
Athen / athenisch: 39, 45–46, 48, 70–71, 99, 136–139, 148, 150, 152, 155–157, 161–165, 167–169, 178, 183–185, 192
Attis: 179
Aufbahrung (s. a. Prothesis): 6, 47–48, 51, 63, 65, 138, 155, 159
– aufbahnen: 8, 19, 47, 51, 85, 94, 137, 140, 146
Aufgabenmodell (der Trauer): 201
Augenzeugenschaft (s. a. Autopsie): 122, 141, 143
Aulos / Auloi: 54, 62
Autoaggression (s. a. Aggression): 51
Autopsie (s. a. Augenzeugenschaft): 68
– Autopsievermerk: 78
Axiochos (s. a. Platon: ps.-platonisch): 40, 42, 107, 111
Bahrtuch: 68

- Bauinschrift (s. a. Inschrift): 70
 Beerdigung (s. a. funus): 140–141, 143
 Begräbnisarten: 7, 27, 66, 149
 – Begräbnisriten (s. a. Riten): 101, 146
 – Begräbnisritual (s. a. Rituale): 158
 Bekränzen / bekränzen: 17, 19, 63, 146
 Belohnung: 6, 41–42; vgl. Lohn (41)
 Bestattung (s. a. funus): 6–8, 17, 27, 47,
 62, 72, 127–129, 135, 137, 140–141,
 147, 152, 157, 193
 – Bestattungsarten: 62
 – Bestattungsbräuche /
 Bestattungsfeierlichkeiten: 67, 78,
 127, 148, 192
 – Bestattungsinstitute /
 Bestattungsunternehmen: 47, 140
 – Bestattungsort: 8
 – Bestattungspraxis /
 Bestattungspraktiken: 6–7, 17, 67
 – Bestattungsrituale (s. a. Rituale) /
 Bestattungsriten (s. a. Riten): XII,
 106, 121, 127–132, 135–136, 148
 – Bestattungstradition: 146
 – Bestattungs-Triclinium: 143
 – Bestattungsvorgang: 72
 – Bestattungszereemonie / Bestattungs-
 zereemoniell: 4, 128
 – Brandbestattung: 62, 66–67, 69, 137
 – Kinderbestattung (s. a. Kind /
 Kinder): 178
 – Körperbestattung / Erdbestattung /
 Grabbestattung: 62, 67, 69, 137, 143,
 149, 157, 173, 175
 – Sarkophagbestattung: 173, 176
 Bestrafung (s. a. Strafe / bestrafen): 6,
 35, 41–42
 Betroffenheit: 123
 Beziehung: XII, 114, 151, 166, 174, 187,
 189, 194, 199–200, 206–210, 212, 216–
 217, 219
 Biedermeier /
 Biedermeierhäuslichkeit: 174, 184
 Bildkunst: 149
 Bindung / Verbindung: 189, 194–195,
 198–199, 201–202, 210
 – Bindungserfahrung: 206
 – Bindungslosigkeit: 194–195
 – Bindungsstil: 206–207
 Bion (von Borysthenes): 31, 50, 53, 59,
 60–62, 65–66, 69–70, 74, 88–89, 91, 95
 Blumen: 47, 63, 138, 157; vgl. Blumen-
 schmuck (17)
 Blutig-Kratzen: 19, 50
 Bohnenopfer (s. a. Opfer): 144
 Brief(e): 5, 52, 125–126; vgl. Briefform
 und Brieffassaden (81)
 – Brief-Predigten: 86
 – Diognet-Brief: 31
 – Lehr-Brief: 81
 – Kondolenzbrief: 120
 – Privatbrief: 103, 125
 – Trostbrief: 73, 106, 109
 Brüder Grimm: 192
 Buddhismus / Buddhistisch: 193, 195

 Caecilia Metella: 145
 cena novendialis: 143
 Cento (s. a. Homer: Homercentones):
 37
 Charon: 31, 35–36, 40, 44–46, 63, 91,
 119–120, 137, 184
 – Charonspfennig: 6
 Charos / Charontas: 35
 Charun: 35
 Chor: 34, 50–52, 65–66, 101–102, 130
 – Chorführer: 25, 130
 – Chorlied / Chorensemble: 65
 Christentum / christlich: 52, 62, 72, 88,
 97, 135, 150, 192
 – christliche Apologetik(er): 31, 33, 88
 – christliche Grabinschriften: 145
 – christliche Gräber: 145
 – christliche Konsolationsliteratur: 112
 – christliche Prediger: 36
 – frühchristliche Schriften: 86
 chthonisch: 39, 44
 columbarium: 143
 Compassionate Communities: 189,
 216–217
 Complicated Grief: 204
 conclamatio: 141, 173
 conditio humana: 57, 100–101, 109,
 112
 Confirmed Risk Factors: 207
 consolatio / consolationes: 31, 97–98,
 100, 105–106, 108–109, 111, 115, 123,
 210, u. ö. in 97–116
 Continuing Bonds (s. a. Modell der
 anhaltenden Beziehungen): 200–202

 δαίμων: 58, 72, 118
 Dalmatien: 178
 Demeter (s. a. Homer: homerischer
 Demeterhymnos): 34, 40, 57

- Demetrios von Phaleron: 164
 Demokratie / demokratisch: 70, 136, 163–164, 192
 Demonax: 31, 90
 Demosthenes: 115
 Dexileos: 169
 Diagnose / diagnostisch: 203–206, 210
 Diatribe: XI, 33, 57, 60, 72, 79, 85–90, 93, 109, 117–118, 120–122, 128–133, 146, 148
 – diatribenhafter Gesprächscharakter: 72
 – diatribenhaftes Idiom: 62
 – diatribenhaftes Stilmittel: 84
 Didaktik(er): 74, 83–84, 89
 – didaktisches Du: 79, 81, 84
 – didaktisches Ich: 78, 80–82, 94
 – didaktische Kommunikations-Situation(en): 77–78
 – didaktische Rolle / Position: 61, 92
 – didaktische Schrift(en): VIII, XI, 77–79, 81, 83, 85, 87, 89, 91, 93, 95
 – Thanatodidaktik: XI, 92
 Diesseits (s. a. Jenseits): 152
 Diogenes: 31, 34, 58, 60–61, 69–70, 88–90
 Dipylonmeister: 156
 Disenfranchised Grief (s. a. Aberkann- te Trauer): 207
 Diskrepanz: 118, 126
 Drakon: 136
 Dual Process-Modell: 198, 201
 Durst: 17, 128
 – Durst der Toten / dürstender Toter: 45, 128
 – dürsten: 21, 23, 43, 45
 Ecological Grief (s. a. Ökologische Trauer): 189, 216
 Egoismus: 30, 54, 110
 Ehepartner: 163 (Abschied), 207 (Verlust)
 Eklektizismus / eklektisch: 31, 110, 113, 116
 Ekphora (ἐκφορά): XII, 8, 47, 138, 155–159
 Elegie: 99
 – elegisches Distichon: 99–100, 154
 Eleusis / eleusinisch: 34
 Elysium / Elysion (s. a. Paradies): 6, 41, 151, 157, 171
 – Elysische Ebene: 15, 41
 Emotion(en): VIII, XI, 52, 56–57, 117–118, 122–125, 129, 149, 155, 188, 195–196
 – emotional: 56–57, 87, 89, 115, 121–123, 187, 194, 196, 201, 203–204, 209, 215, 217
 – emotional disclosure: 208
 – Emotionalisierung: 88, 131–132
 – Emotionalität: 49, 122, 131
 – Emotionsforschung / Emotion Studies: VIII, 118
 Empfindungslosigkeit: 73, 105
 ἐνάργεια: 119, 122
 Enttabuisierung des Todes: 187; vgl. tabuisierter Tod (3)
 Epideixis / epideiktisch: 86, 114–115
 Epigamiegesetz (s. a. Perikles): 164
 Epigramm: XI, 44–45, 56, 97, 103–104, 120, 139, 160
 – Buchepigramm: 103–104
 – Epigrammatik: 70
 – Grabepigramm: 44, 54, 70, 85, 103–104, 120–121
 – Steinepigramm: 70, 102
 Epicedium / Epicedia (s. a. Tier-Epikeden): 100, 108
 Epiktet: 60–61, 74, 88
 Epikur: 31, 57, 89, 105, 155
 – Epikureer: VIII, 31, 99, 124
 – epikureisch: 33, 61, 89, 100, 105, 107–108, 110–112, 117, 148
 – Epikureismus: 105
 Epitaphios / Epitaphien (Epitaphe): 65, 72, 104, 114–115, 137, 145, 154, 160
 – epitaphiones Varros: 71
 Epoche des „gezähmten“ Todes: 4
 Erben: 72, 145, 149, 161, 166
 Erinnerung: 101, 114, 142, 160, 197–199, 202
 – Erinnerungsbild: 160
 – Erinnerungsfähigkeit: 15
 Erinyen: 15, 17, 39, 64
 Erlösung: 103, 117, 120, 212
 – Erlösungsreligionen (s. a. Religion / religiös / religiosus): 149
 Ermahnung: 87, 90
 Erschwertes Trauergeschehen (s. a. Trauergeschehen): 52, 203
 eschatologisch: 109–110
 exemplum / exempla: 87, 98, 103, 106, 109, 111–112

- Trost-exempla: 102
- Familie: 68–70, 101, 120–122, 127, 137–139, 142–143, 145–146, 149, 160, 163–164, 166–167, 174, 201, 208–209, 212, 216–217
- Familiendrama: 119
- Familiengrab: 68, 164, 169, 174, 178; vgl. Familiengrabplätze (170)
- Handschriften-Familien: 8
- Feralia: 144
- fictus interlocutor / anonymer interlocutor: 81, 84, 87
- Frauenreligionen (s. a. Religion / religiös / religiosus): 193–194
- Frauenspiritualität (s. a. Spiritualität / spirituell): 194
- Frauentrauer (s. a. Trauer / (be)trauern): XII, 189–191, 193, 195, 219
- Freud, Sigmund: 196–198, 202, 212
- Friedhof / Friedhöfe (s. a. Kerameikos): 138, 143
- Friedhofsgelände: 4
- Kerameikosfriedhof: 152
- funus (s. a. Beerdigung und Bestattung): 140–141
- Galen: 98, 124–125, 129
- Gatte: 100, 104, 142
- Gattin: 38, 99–101, 113–114, 133, 162–163, 181, 191
- Gedenksteine: 139
- Gefühl: 118, 122–123, 129–130, 132, 151, 154, 195–196, 198–199, 202, 204, 208
- Gefühllosigkeit: 57, 111–112
- Gefühlsbotschaft: 175
- Gefühlsregung: 31, 163
- Gefühlszustand / Gefühlswelt: 122
- Lebensgefühl: 172
- Selbstgefühl: 201
- Geister: 21, 27, 143
- Geister-Erscheinungen: 85
- Geister-Reden: 85
- Strafgeister (s. a. Strafe / bestrafen): 15
- Sühnegeister / Quälgeister: 39
- Totengeister (s. a. Manen und Toter / tot): 143, 172, vgl. 27
- Gemeinschaft: 41, 82, 99, 113, 126–127, 135, 188, 192, 216
- Gemeinschaftsrituale: 3
- Poliseinheit: 71
- Stadtgemeinschaft: 126
- Trauergemeinschaft (s. a. Trauer / (be)trauern): 121, 127
- Gender: 100
- genesia (s. a. Trauer / (be)trauern: Volkstrauertag): 138
- geometrisch: 48–51, 149, 155, 158–159
- protogeometrisch: 152
- spätgeometrisch: 152
- Geschichtsschreiber / Geschichtsschreibung (s. a. Historiographen / Historiographie): 68, 80, 141
- Geschrei (s. a. aufschreien / schreien): 21, 192
- Jammergeschrei: 191
- Klagegeschrei: 49
- Wehgeschreie: 126
- Gesellschaft(en): 3, 57, 117, 121, 128, 135, 138, 145, 152, 164, 173–175, 183–184, 187, 190, 194–195, 211, 212
- Beschleunigungsgesellschaft: 213
- Gesellschaften, spätmodern flüssige: 210
- gesellschaftlich: IX, XII, 3–4, 7, 33, 79, 117–118, 121–122, 126–129, 131–132, 150, 183, 188, 190, 195
- Gesellschaftskritik: 4; vgl. 5 (gesellschaftskritische Polemik)
- Geste: 48, 120, 130, 213, 218
- Gestus: 49, 83
- Trauergesten (s. a. Trauer / (be)trauern): 50, 59, 122, 129, 132, 173–174; vgl. 130 (Gesten des Trauerns)
- Gewohnheit (νόμος) (s. a. Konvention): 7, 31, 87, 117, 126, 131–132
- γός (s. a. Threnetik / threnetisch, θρήνος): 7, 53–54, 61, 63, 66, 95
- Grab
- Grabausstattung: 155, 176; vgl. Grabausschmückung (150)
- Grabbau(ten): 69, 139, 150–151, 154, 159, 167, 169, 176–179
- Grabbeigaben: 6, 56
- Grabform: 149, 155
- Grabinschrift (s. a. Inschrift und Notion): 27, 59, 102–103, 118–119, 121–122, 127–128, 145, 149, 154, 157, 160–161, 164, 172, 174–175

- Grabluxus (s. a. Antiluxusgesetz): 138
- Grabmal: 69, 136, 145, 170
- Grabmonumente (s. a. Monument): 70, 72, 102, 136
- Grabopfer (s. a. Opfer): 44, 47, 150
- Grabpflege(r): 150, 158, 161
- Grabrede: 71, 94, 97, 114–116, 141, 187, 192
- Grabriten (s. a. Riten): XII, 93, 155
- Grabstele: 69, 132, 139, 152–153, 163–164
- Grabvasen (s. a. Vasen): 39, 152
- Hateriergrab / Hateriergrabmal: 52, 159; vgl. Grab der Haterier (172)
- Heldengräber (s. a. Held / Helden): 163
- Heroengrab (s. a. Heroen): 136
- Pfeilergrabmal: 145, 171
- Gryllos: 120

- Haarausraufen / (Zer)raufen der Haare / Ausraufen von Haar: 19, 49, 59, 174; vgl. ähnlich 21, 130
- Hades: 6–7, 13, 25, 33–43, 57, 94, 98, 146–147, 150, 158, 161, 166, 181, 184
- Hadeserzählung: 182
- Hadesreise: 94
- Hadestopographie (s. a. Unterwelt: Unterwelts-Ethnographie und Unterweltsvorstellungen): 33
- Hadrian: 51, 145, 173, 183; vgl. späthadrianisch (50) und Hadrianische Zeit (160, 173)
- Handschriften-Familien (s. a. Familie): 8
- Haterier (s. a. Grab und Relief)
- Heilmittel: 60, 106, 129
- Held / Helden: 49, 98, 101, 116, 136–137, 142, 161, 168, 182, 184, 191–192, 196
- Heldengestalten: 106
- Heldengräber: 163
- Heldenlied: 154
- Herakles: 35, 37–38, 45, 101, 161, 179, 181–182
- Hermes (s. a. Homer: homerischer Hermeshymnos): 15, 38–40, 63
- Heroen: 37, 41, 53, 161
- Heroengrab: 136
- Heroenkult (s. a. Kult): 136
- Heroenverehrung: 136

- Heroon (s. a. Trysa): 136, 154, 166–168
- Freilandheroon: 167
- Heros: 103, 136, 170
- Kulturheros: 181
- Hesiod: 13, 32–34, 36–39, 41–42, 57, 64, 70, 136, 146, 148
- hesiodeisch: 32
- Himerios: 53–54, 116
- Hindu-Religionen (s. a. Religion / religiös / religiosus): 193
- Hinfälligkeit: 70, 109, 212
- Historiographen / Historiographie / historiographisch (s. a. Geschichtsschreiber / Geschichtsschreibung): 80–81
- Hölle: 36
- Höllenqualen: 85
- Homer: VIII, 13, 15, 27, 32–43, 47–50, 64–65, 67, 69–73, 98, 120, 136, 146, 148, 151, 155, 175 (Homerzitat), 184
- Homercentones: 37
- homerisch: 31, 33–36, 41, 43–44, 53, 57, 59, 64, 69, 98; vgl. nachhomerisch (48)
- homerischer Demeterhymnos (s. a. Demeter): 34–35, 40, 58
- homerischer Hermeshymnos: 40
- Hospizarbeit / Hospizidee: 216
- Humor / humorvoll: 85, 89, 94
- Hunger: 27, 120, 128, 146
- Hungerleider: 17, 128
- hungern: 21, 23, 61, 128, 147
- Hypereides: 115
- Hypnos: 150

- Igeler Säule: 170–172
- Inder: 7, 27, 67, 147, 184
- Indien / indisch: 45, 55, 67–68, 178
- Individuum: 69, 98, 135, 138
- individuumszentriert: 189, 217
- Inschrift: XII, 54–56, 58, 69, 103–104, 119–122, 145, 147, 149, 152, 154, 161, 164, 172, 180, 183
- Bauinschrift: 70
- Grabinschrift (s. a. Grab): 27, 59, 102–103, 118–119, 121–122, 127–128, 145, 149, 154, 157, 160–161, 164, 172, 174–175
- Steininschrift: 42
- Versinschrift: 32, 102, 164
- Inseln der Seligen (s. a. Seligkeit / selig): 40–41, 158, 181

- Instrumentalisierung der Toten: 128
 Intervention: 208–210
 – Trauerintervention (s. a. Trauer / (be)trauern): 208, 217
 Ironie / ironisch: 38, 78, 85, 93–94, 188
 – Ironiesignale: 91
 Ixion: 42–43
- Jahreszeitensarkophage (s. a. Sarkophag): 178
 Jenseits (s. a. Diesseits): 41, 64, 93, 128, 138, 149, 152
 – Jenseitsmythos (s. a. Mythos): 40
 – Jenseitsorte: 90
 – Jenseitsvorstellungen (s. a. Mythologie: mythopoetische Jenseitsvorstellungen): 33, 85, 88, 92–94, 106, 110, 132
 Judentum: 192–193
- Kadaver: 15, 150
 Kannibalen / Kannibalismus: 67–68
 Kartographie aktueller Trauerdiskurse: XII, 190, 196; vgl. 3, 187
 Katharsis: 131
 Kenotaph: 139, 172
 Kerameikos (s. a. Friedhof / Friedhöfe): 139, 152, 169–170, 184–185
 Kerberos: 6, 17, 35, 37
 Kind / Kinder: 19, 23, 27, 42, 45, 52–53, 73, 102, 108, 113–114, 119, 121–122, 125, 133, 139, 158, 164–165, 173–175, 180, 184, 192–195, 197, 199, 204–207, 212–214
 – Kinderbestattung (s. a. Bestattung): 178
 – Kinderliebe: 191
 – Kinderlosigkeit (kinderlos): 54, 133, 139
 – Kindersterblichkeit (s. a. Sterblichkeit): 121, 174; vgl. Kindersterblichkeitsrate (53)
 – Kindheit: 184, 206
 – Kleinkind: 114, 119–121
 Klage / klagen: XII, 6, 13, 27, 29–30, 48–56, 58–59, 61, 65–66, 89, 91, 94, 100–101, 103–104, 108–109, 115, 120, 123, 126, 128, 130–132, 138, 146, 156, 158–160, 175, 184, 187, 189–193, 195, 213, 218–219
 – Klagebräuche / Klageformen: 49, 52
 – Klagefrau (s. u. Klageweib): 65, 138, 141, 146, 149, 174, 190, 192, 195
 – Klagegesang / Klagelied: 61, 65, 187, 191
 – Klagemann: 190
 – Klage-Parodie: 95
 – Klageperson: 65, 160
 – Klagepersonal: 190
 – Klagepraktiken: 187
 – Klageprozession: 156
 – Klagerede (s. a. γόος): 6, 19, 53, 89, 95, 115–116, 146, 192
 – Klageriten / Klagerituale (s. a. Riten und Rituale): 6, 127
 – Klage als Rüstzeug für die Lebenden: 219
 – Klageweib (s. o. Klagefrau): 65, 120, 130
 – Prothesisklage (s. a. Prothesis): 48
 – Totenklage (s. a. Toter / tot: Totenklage)
 – Trauerklage: 191, 206
 – Wehklage: 42, 49, 130–132, 147, 191, 193
 Kokytos: 35
 Komödie: 5, 58, 60, 72, 89, 101
 – Komik / komisch: 84, 87, 94
 – Komiker: 71
 – komödischer Dialog: VII, 5
 – seriokomisch: 95
 Kondolenz: 72
 – Kondolenzbrief: 120
 – Kondolenzschreiben: 106
 Konsolationsliteratur: 52, 57, 97, 104, 108, 112, 120
 Konsolatorik: XI, 97, 99, 102, 104, 106, 114–116
 Konvention (συνήθεια) (s. a. Gewohnheit): 4, 13, 31–32, 57, 73, 92, 117, 126, 131
 – konventionell: 41, 53, 55–56, 59, 62, 88, 146
 – Konventionalität: 54
 Körper: 4, 6, 17, 61, 110–111, 124–125, 137, 140, 143, 172, 212, 214–215
 – Astralkörper: 150
 – körperlich: 124, 201
 – Körperbestattung (s. a. Bestattung): 137, 143, 149, 157, 173, 175
 – Körperpflege: 63

- krank / der Kranke: 102, 192; vgl. sterbenskrank (107); vgl. Erkrankungen (205)
- Krankenhaus / Krankenhauspersonal: 4, 209
- krankhafter Zustand: 202
- Krankheit: 23, 120, 124, 196, 218
- Krantor: 30, 56–57, 89, 106–110, 123–124, 129
- Kremation: 143, 173, 176
- Kriegers Abschied (s. a. Abschied): 163, vgl. 162, 179
- Kult / kultisch: 34, 67, 127, 136–137, 141, 161, 168
- Heroenkult (s. a. Heroen): 136
- Herrscherkult: 136, 142
- Kultraum: 154
- Staatskult: 171
- Totenkult (s. a. Toter / tot): 45, 63, 65, 135–136, 143–144
- Kummer: 57, 113, 117–118, 126, 129, 132
- Kyniker: VII, VIII, 33, 59–60, 66, 70, 73–74, 79, 88–90
- kynisch: VII, 31, 33, 58–59, 60–62, 65–66, 69, 74, 77, 79, 87–92, 95, 117–118, 133, 148
- kynisch-bionisch: 31, 59
- kynisch-stoisch (s. a. Stoa): VIII, XI, 85–87
- kynisierend: 105
- Kynismus: 60–61, 88, 90, 105
- protokynisch: 120
- Lazarus: 47, 64
- Lebensgefühl (s. a. Gefühl): 172
- Leiche: 13, 63, 68, 73, 135, 140–141, 143, 150, 155, 181
- Leichenkasten: 159
- Leichen-Predigt: 192
- Leichenprozession / Leichenzug: 141–142
- Leichenrede: 7, 27, 70–71, 114, 142, 163
- Leichenschändung: 106
- Leichenschmaus / Leichenmahl: 7, 27, 47, 71, 147
- Leichenspiele: 7, 27, 70, 97, 136
- Leichenverbrennung: 156
- Leid / Leiden: 13, 56, 71, 73–74, 99–104, 113, 118–120, 126, 130, 133, 193–194, 211–212
- Beileidsbekundung: 128
- (er)leiden: 17, 21, 30, 73, 82, 101, 146, 208
- Leidensmutter (s. a. Mutter / Mütter): 50
- Mitleid / Mitleidsbekundung: 38, 108, 124, 131, 213
- mitleidlos: 37
- Selbstmitleid: 7
- Lekythos / Lekythen: 39, 53, 150, 157, 162–163, 182
- Lemuria: 144
- Lethe: 6, 15, 38
- Libation(en): 17, 138, 143, 146, 148
- Löwe von Chaironeia: 137
- Lutrophore: 157
- Lysias: 115
- Manen (s. a. Toter / tot: Totengeister / Totengötter): 72, 143
- Mantik / mantisch: 83–84
- Mausoleen: 69, 144–145
- Maussoleion: 69, 168
- Maussol(I)os: 69, 137, 151
- Medizin: XII, 3, 73, 99, 123; vgl. medizinische Wissenschaft (135)
- psychoanalytische Medizingeschichte: 122
- Melancholie: 196, 198
- Meleager (s. a. Sarkophag): 167, 182
- Menander Rhetor: 53–54, 71, 114–116, 123
- Menipp(os): 31, 41, 43–44, 46, 58, 60, 90, 94, 128
- Ikaromenipp: 90
- Metriopathie: 108, 112–113
- Minos: 6, 15, 37, 40
- Modell der anhaltenden Beziehungen (s. a. Continuing Bonds): 199–200
- Monodie: 53, 71
- Monument: 101, 104, 137, 139, 151, 154, 167
- Grabmonumente: 70, 72, 102, 136
- monumental: 69–70, 136, 139
- Monumentalbauten: 69
- Nereidenmonument: 167
- mors immatura: 6, 54, 101, 103, 110, 113, 183
- mumifizieren / einbalsamieren: 68
- Mutter / Mütter: 19, 40, 43, 50, 52, 59, 73, 100, 109, 114, 119, 155, 164, 174–175, 182, 192–193, 195, 206, 214, 219

- Leidensmutter (s. a. Leid: Leidensmutter): 50
- Mutterland: 46
- mykenisch: 41, 49–50, 136–137
- postmykenisch: 152
- Myste / Mysterien / mystisch: 34
- Mythologie: griechische (151, 184); römische (183)
- mythologisch: XII, 49–50, 109, 151, 157, 166–167, 172, 175–178, 180, 183
- Mythologisierung: XII, 171
- mythopoetische Jenseitsvorstellungen (s. a. Jenseits: Jenseitsvorstellungen): 88
- Mythos: 6, 35, 40, 65, 78, 84, 88, 94, 100, 177, 182
- Jenseitsmythos (s. a. Jenseits): 40
- Schlussmythos: 35

- Nahrung (s. a. Speise/n / speisen): 27, 44–45, 64, 73, 128, 138, 144
- Nahrungsaufnahme: 72
- Nahrungszufuhr: 17, 128
- Nekropolen: 140
- Nekyia: 39–40, 42–43, 85
- Nereidenmonument in Xanthos (s. a. Monument): 167
- Neupythagoreer: 105
- Niobe: 27, 73, 102, 184; vgl. Niobeexempel (73)
- Niobiden: 182
- non tibi soli: 98, 101, 112; vgl. non tibi contingit uni (175)
- Noricum: 176, 178–179
- Norm / Normen: 31, 69, 117, 121, 132, 204, 206
- Notion (s. a. Grab: Grabinschrift): XI, 56, 118–122

- Obolen / Obolos / Obolus: 17, 45–46, 137, 184
- Odysseus: 15, 35, 39, 43–44, 73, 94, 98, 167
- Ökologische Trauer (s. a. Ecological Grief): 215
- Opfer: 64, 66, 77–78, 91, 138, 143, 161
- Bohnenopfer: 144
- Grabopfer (s. a. Grab): 44, 47, 150
- Menschenopfer: 55–56, 147
- Messopfer: 193
- Opferfleisch: 143
- Opfertier: 138
- Opfergabe: 44, 144
- Opferhandlung: 68, 171
- Opferkuchen: 44
- Opferpraxis / Opferpraktik: 78, 88, 147
- Opferriten (s. a. Riten): 51
- Opfertier: 67
- Pferdeopfer: 55
- Speiseopfer: 17, 25, 63, 128, 146, 164; vgl. Speisegaben (157) und Speisebeigaben (158)
- Tieropfer: 138
- Totenopfer (s. a. Toter / tot): 44, 138, 157–158
- Trankopfer: 63, 121, 143, 146, vgl. 45
- Weihrauchopfer: 181
- optimistisch: 116
- Orpheus: 84, 181
- Orphik / orphisch: 36, 38–39, 41
- orphische Goldblättchen: 38
- orphisch-dionysisch: 34

- Paideia (παιδεία): 5, 32–33, 93, 148, 183
- Palliative Care: IX, 216
- Palliativbegleitung: 3
- Palliativbereich: 188
- palliativethisch: VIII–IX
- Pandemie: 3
- Pannonien: 154, 170, 178
- Paradies (s. a. Elysium / Elyision): 41
- Paränese / paränetisch: 86, 92, 95, 98–100
- Paramythetik / paramythisch (s. a. Trost und Zuspruch): 71, 115
- Parentalia: 144
- Pastoraltheologie und -psychologie (s. a. psychologisch): IX
- Pathologie / pathologisch: 60, 195, 198, 202, 204, 219
- Pathologisierung: 189, 202
- Pathos: 95
- Trauerpathos (s. a. Trauer / (be)trauern): 56
- Patroklos: 44, 47–51, 55, 64–65, 70, 73, 97–98, 136
- Perikles: 71, 99, 115, 137, 163–164
- Peripatos: 105
- Persephone: 6, 13, 15, 31, 37–38, 44; vgl. Phersephone (31)
- Perser: 7, 27, 49, 51–52, 67, 85, 147, 184
- Perserkriege: 71, 184
- Perserreich: 167

- Perspektivenwechsel (s. a. Verhaltensänderung): 78, 87–88, 98, 101, 111, 187
- Pest: 184
- Pestopfer: 35
- Pfeilergrabmal / Pfeilergrabmäler: 145, 171
- Pferd: 19, 55, 146, 152–154, 156, 169
- Pferdeopfer (s. a. Opfer): 55
- Phasenmodelle (der Trauer): 200–201
- Philodem: 105
- Philosoph: 13, 32–33, 55, 58, 60, 79, 87–88, 91, 94, 105, 109–110, 155
- antiphilosophische Satiren: 79
- moralphilosophisch: 87, 93
- Philosophenkritik: VII
- Philosophenschulen: 32
- Philosophie: XII, 52, 79, 87, 106–107, 120, 123–124, 151
- philosophisch: VIII, XI, 5, 32, 53, 56–57, 77, 80, 86–87, 97, 104–107, 109–111, 113–114, 116–118, 120, 124, 129, 148, 181, 193
- Popularphilosophie: 87, 90, 105
- popularphilosophisch: XI, 77, 85, 87, 89
- Scheinphilosophen: 32
- Platon: VII, 33–34, 36, 38, 40–42, 47–48, 58–59, 62, 65, 72, 80–81, 88, 104–105, 107, 111, 113, 191, 193
- platonisch: 5, 30, 35–37, 41, 89, 106–107, 110–112
- Platonismus: 151
- ps.-platonisch (s. a. Axiochos): 40, 42, 111; vgl. auch 107 (Axiochos)
- Pluton: 6, 13, 15, 25, 34–35, 37–38, 40, 44, 57, 146
- Politische und kulturelle Trauer: 214–215
- pollinctores: 47
- Polybios: 141–142
- pompa funebris: 140, 159, 184; vgl. pompa (142)
- Popularphilosophie (s. a. Philosoph u. Philosophie): 87, 90, 105
- postmortal: 6, 91, 105, 107, 114
- praemeditatio futurorum malorum: 98, 112–113
- Priamos: 49–51, 72–73, 98, 182
- „Privatisierung“ des Todes: 3
- Professionalisierung von Trauerarbeit bzw. der Trauerbegleitung (s. a. Trauer): 189, 216
- Prolonged Grief Disorder: 203–204
- Prosopopoiie: 85, 100, 110
- Protesilaos: 15, 35, 38–39
- Prothese (s. a. Aufbahrung): XII, 6, 48, 137–138, 155–159
- Prothesisklage (s. a. Klage / (be)klagen): 48
- Protrepik / protreptisch: 71, 83, 87, 115–116
- Protrepikos: 112, 123
- psychologisch (s. a. Pastoraltheologie und -psychologie): 122, 189, 214–215
- Psychotherapie (s. a. Therapie / therapeutisch): 109
- Public Health: 189, 216–217
- Pyramiden: 27, 69, 147, 177
- Pyriphlegethon: 35
- Raum wertschätzender Anerkennung: 209
- Reichtum / reich: 13, 34–35, 61, 79, 81, 87, 111, 116, 142, 145, 151, 214
- neureich: 150
- Relief: 69, 139, 145, 150, 159, 161, 166–167, 173, 177
- Bildrelief: 176
- Flachrelief: 139
- Grabrelief: 152–154, 159
- Haterier-Relief: 49, 51
- Reliefdarstellung: 165
- Reliefgruppe: 164
- Reliefplatten: 167
- Reliefstele (s. a. Stele): 165, vgl. 161
- Totenmahrelief (s. a. Toter / tot): 172
- Religion / religiös / religiosus: VII, 5, 31–33, 58, 69–70, 103, 144, 148, 188, 191, 193–194, 196, 204, 206, 215; vgl. Hindu-Religionen (s. a. Hindu-Religionen): 193
- Erlösungsreligionen (s. a. Erlösung): 149
- Frauenreligionen: 193–194
- Religionswissenschaft / religionswissenschaftlich: V, VIII–IX, 44
- revocatio: 194–195
- Rhadamanthys: 6, 15, 37, 39–40
- Riten: VIII, 8, 45, 47, 53, 91–92, 136, 158, 194

- Begräbnisriten: 101, 146
- Bestattungsriten: XII, 106, 121, 127–132, 135
- Grabriten (s. a. Grab): XII, 93, 155
- Klageriten: 6
- Opferriten (s. a. Opfer): 51
- Totenriten (s. a. Toter / tot): 6, 86
- Trauerriten (s. a. Trauer / trauern): XII, 7, 85, 88, 90, 92, 95, 126–127, 146, 194–195
- Übergangsriten: 194
- Rituale: 4, 32, 91–92, 135, 137, 139, 148–149, 193–194; vgl. ritualisiert (98, 188)
- Abschiedsrituale: 188
- Begräbnisritual: 158
- Bestattungsrituale (s. a. Bestattung): 135, 142, 148
- Gemeinschafts-Rituale (s. a. Gemeinschaft): 3
- Klagerituale: 127
- Todesrituale (s. a. Tod) / Totenrituale (s. a. Toter / tot): 48, 190, 194
- Trauerrituale (s. a. Trauer / (be)trauern): XII, 4, 7, 128, 135, 189; vgl. 98 (ritualisierte Trauer)
- rituell: 6, 17, 47–48, 55, 71, 78, 93, 97, 149–150, 157, 192
- Ritus: 50, 72, 150
- Bestattungsritus (s. a. Bestattung): 136
- Rom: VIII, XII, 32–33, 47, 52, 59, 62–63, 65, 69, 71–72, 79, 126–127, 135, 139–145, 147, 150, 159, 166, 170, 173–176, 178, 180, 183
- römisch: VIII, XII, 38, 44–47, 49–52, 54–56, 70–72, 79–81, 87–88, 98–99, 104–105, 114, 121, 131, 137, 140–146, 149–154, 159–160, 163, 168, 170–171, 173–175, 177–179, 182–184; vgl. stadtrömisch (178, 182)
- salben / einsalben: 47, 146, 155
- Sarg: 157, 193
- Holzsarg: 155
- Sargträger: 157
- Sarkasmus / sarkastisch: 50, 59, 146, 187
- Sarkophag: 45, 49–50, 144, 157, 167, 170, 173, 175–176, 178, 182
- Alexandersarkophag (s. a. Alexander III.): 170
- Hochzeitsarkophag: 173
- Jahreszeitensarkophag: 178
- Meleagersarkophag (s. a. Meleager): 182
- Sarkophagmode: 176
- Satire: 51, 79; vgl. Satire-Kunst (187) und Satire-Modus (190)
- Schauspiel / Schauspieler: 130–32, 187; vgl. Mitschauspieler (25, 130)
- Scheinheiligkeit / scheinheilig (s. a. Unaufrichtigkeit / unaufrichtig): 121, 132
- Scheintod: 47
- Schein-Wissen: 86, 93
- Scheiterhaufen: 55, 182
- Scheltrede: 6, 85, 106, 113
- Schläge an / auf / gegen die Brust (und Ähnliches): 19, 25, 49, 63, 119–120, 130, 160, 174, 191
- Schmerz: VII, 13, 31, 50–52, 57, 73–74, 98–101, 103, 110, 115–119, 123–126, 129–130, 132, 155, 163, 175, 197, 199, 201, 204, 212, 219
- Schmerzensrufe: 19, 49, 130
- Schmerzerfahrung: 125
- schmerzhaft: 97, 114, 116, 213
- Schmerzlosigkeit: 59, 130
- Schmerzunempfindlichkeit: 56
- Seelenschmerz (s. a. Seele): 50, 72
- Trauerschmerz: 114
- Trennungsschmerz: 203–204
- Verlustschmerz: 198, 202
- Schreckensdämonen: 15, 35, 39
- schreien / aufschreien (s. a. Geschrei): 19, 25, 49, 56, 174
- Scipionen (s. a. Grab: Grabmal): 145
- Seele: 6, 35–36, 38–40, 43–44, 91, 94, 103, 105–107, 110–111, 114, 116, 124–126, 129–130, 171, 215
- Allerseelentag: 45
- Seelenarzt (s. a. Arzt): 31
- Seelengeleiter / ψυχοπομπός (s. a. Hermes): 39; vgl. Seelenführer (40)
- Seelenschmerz (s. a. Schmerz): 50, 72
- Seelenstärke: 109
- Seelentherapeutik (s. a. Therapie / therapeutisch): 61
- Seelenwanderung: 181
- Seelenzustand: 107, 110, 116
- Seelsorge: 192

- Tierseele (s. a. Tier): 36
- Selbstgefühl (s. a. Gefühl): 201
- Selbstmitleid: 7
- Seligkeit / selig (s. a. Inseln der Seligen): 27, 41, 59, 72–73
- sepulkral: VIII, XII, 48, 102, 149, 158
- Sepulkraldarstellungen: XII, 171
- Sepulkralkeramik: 149
- Sepulkralkunst: 54, 160, 175, 183
- Sepulkralsprache: 103
- Sepulkralsymbolik: 150
- silicernium: 72, 143
- Sisyphos: 42–43
- Skelett: 150
- Sklave / Sklavin / sklavisch: 51, 55, 61, 100, 139–140, 173
- Sklaverei: 87
- Skythe(n) / skythisch: 7, 27, 55, 67, 147, 184
- „so als ob“- Pose: 13, 30, 128, 130
- Sohn: 6–7, 15, 19, 21, 30–31, 37, 39, 40–43, 53–54, 56, 58–67, 72, 85–86, 89, 93, 98, 100, 109, 112, 116, 120, 122, 125, 128–129, 138, 141–142, 146, 155, 170, 175, 179, 181–184
- Sokrates: 40, 59–60, 107, 111, 193
- Solon / solonisch: 47, 50, 65, 138
- Spätmoderne / spätmodern: 3, 187–188, 210–211
- Specatier: 177
- Speise(n) / speisen (s. a. Nahrung): 25, 27, 29, 44–45, 73
- Speise(bei)gaben: 157–158
- Speiseopfer (s. Opfer)
- Totenspeisung (s. a. Toter / tot): 44
- Unterweltsspeise (s. a. Unterwelt): 37, 64
- Spiritismus: 194
- Spiritualität / spirituell: 189, 194, 201, 207, 209, 212, 214–215; vgl. spiritual (200)
- Frauenspiritualität: 194
- Spott / Verspottung / verspotten: 34, 58, 60, 63–64, 69, 79–80, 83, 88, 93–94, 146
- Sprecherrolle(n): 77, 89
- Steinschrift (s. a. Inschrift): 42
- Stele: 27, 63, 69, 132, 144, 157, 161, 163–164, 169, 172, 176
- Grabstele (s. a. Grab: Grabstele): 69, 132, 139, 152–153, 163–164
- Reliefstele (s. a. Relief): 165, vgl. Reliefs auf Stelen (161)
- Sterben / sterben / versterben: 3–4, 43, 46–47, 61–62, 100–101, 104, 107, 125, 140, 182, 187–188, 193–194, 199, 214, 216–218
- Absterben / Aussterben: 174
- Artensterben: 189
- sterbenskrank: 107
- Sterblichkeit: 105, 107
- Kindersterblichkeit (s. a. Kind / Kinder): 121, 174; vgl. Kindersterblichkeitsrate (53)
- Stoa: 60, 87, 105, 124
- Stoiker: 57, 66, 84, 88, 108, 110
- stoisch: 30, 33, 60, 61, 74, 77, 88, 110, 112–113, 124, 150; vgl. kynisch-stoisch (s. a. Kyniker): VIII, XI, 85–87)
- Strafe / bestrafen: 39, 41–43, 52, 64, 128
- Bestrafung: 6, 35, 41
- Strafegeister (s. a. Geister): 15
- Strafort: 35, 42
- Unterweltsstrafe (s. a. Unterwelt): 42
- Suizid: 196, 207
- Suizidalität: 204
- Suizidgefahr: 205
- suizidieren: 211
- Tantalos: 6, 17, 42–43, 128
- Tatian: 33, 41, 88, 95, 147
- Thanatos: 38, 43, 150
- Thanatodidaktik: XI, 92
- Theater: 19, 21, 45, 53, 130, 132
- Theatralik / Theatralität: 53, 89, 141
- theatral / theatralisch: 56–57, 89, 129
- Themistokles: 163–164
- Therapie / therapeutisch: 107, 189–190, 192, 195, 210, 215; vgl. trosttherapeutisch (s. a. Trost): 105
- Psychotherapie: 109
- Seelentherapeutik (s. a. Seele): 61
- Trauertherapie (s. a. Trauer / (be)trauern): 195
- Theseus: 15, 35, 38–39, 60, 98, 167–168
- Threnetik / threnetisch: 89, 115–116
- θρηνησις (s. a. γόος): 7, 53, 61, 94
- Thukydides: 47, 80, 115, 137
- Tier / tierisch: 36, 57, 104, 150, 152, 164; vgl. Kleintiere (150)
- Opfertier (s. a. Opfer): 67
- Tierarten: 215

- Tier-Epikedien (s. a. Epicedium / Epicedia): 104
- Tieropfer (s. a. Opfer): 138
- Tierrede: 104
- Tierseele (s. a. Seele): 36
- Timoxena: 63, 108, 113–114
- Tisiphone: 25, 39, 64
- Titus Calidius: 152–153
- Tityos: 42–43
- Tochter: 42, 52, 63, 97–98, 106, 108–109, 113–114, 123, 132, 164, 167, 182, 191
- Tod / Todesfall etc.: VII–VIII, XI–XII, 3–5, 7–8, 13, 17, 19, 25, 29, 32–36, 38–39, 43–45, 48–60, 63–65, 72–73, 86–93, 97–101, 103–121, 123, 125–132, 135, 138–139, 141–142, 144–151, 155, 158, 160–161, 164, 166, 174–175, 179, 181–183, 187–188, 191–196, 199–200, 202, 204–207, 209, 212, 216–219
- Feuertod: VII
- Scheintod: 47
- Todesangst: 93
- Todesfurcht: VIII, 105, 107–108, 191
- Todesgeschichte: 136
- Todeslos: 109
- Todesrituale (s. a. Rituale): 48
- Todessehnsucht: 107
- Todesverachtung: 106
- Todesvorstellung: 6, 90, 94–95, 104, 116
- „unzeitiger Tod“ (ἄωρος θάνατος): 52
- Toter / tot: VII, XII, 4, 6–8, 13, 17, 19, 25, 27, 29–30, 34–37, 39–40, 43–49, 51–52, 54, 56–59, 61–65, 67–69, 71–73, 85–86, 89, 93–94, 101–104, 106–107, 109, 111–113, 115, 120–121, 125, 128–130, 136–140, 142–149, 151–152, 154–157, 160–161, 163–167, 169, 172–173, 182, 192–196, 214, 219
- Totenbahre: 183
- Totenbeschwörung: 85, 194
- Totenbett: 51–52, 137, 160, 209
- Totenbrauchtum: XII, 32, 135–136, 139–140, 144–148
- Totenfeier: 70
- Totengedenken: XII, 135, 137, 139, 144
- Totengeister / Totengötter (s. a. Geister und Manen): 143–144, 172, 181
- Totengericht: 72, 94
- Totengespräch: 43–44, 46, 90, 151
- Totengräber: 125
- Totenklage (s. a. γόος, θρήνος und Klage): VIII, 6, 25, 27, 30, 35, 48–52, 53–54, 59, 65, 97, 130–132, 138, 155, 189–192, 194–196, 219
- Totenkult (s. a. Kult): 45–46, 63, 65, 135–136, 143–144
- Totenmahl (s. a. Leiche: Leichenschmaus / Leichenmahl): XII, 71, 138, 148, 155, 158, 166; vgl. dazu auch Totenmahlszene (145, 165, 172)
- Totenmahlrelief (s. a. Relief): 172
- Totenopfer (s. a. Opfer): 44, 138, 157–158
- Toten-Rede / Totenrede: 7, 89, 94, 115
- Totenreich: 33, 45, 146
- Totenrichter: 40
- Totenriten (s. a. Riten): 6, 86
- Totenrituale (s. a. Rituale): 190, 194
- Totenschädel: 150
- Totenschelte: 85
- Totenspeisung: 44
- Tränen: 19, 49, 61, 126–127, 132, 175, 192–193, 195
- Tragiker: 34, 37, 39, 49, 102
- Tragödie / tragisch: 35, 39, 47, 50–52, 65–66, 100–102, 118, 130–132
- Tragödiendichter: 184
- Trankopfer (s. a. Opfer): 63, 121, 143, 146; vgl. Trankspenden (45)
- Trauer / (be)trauern: VII–IX, XI–XII, 3–8, 12–13, 21, 23, 27, 30–32, 48, 51–59, 63, 73, 77–78, 85, 89–93, 97–102, 104–114, 116–133, 141–142, 146, 149, 151, 154–155, 158, 160, 164, 173–174, 179, 182–184, 187–191, 195–219
- Frauentrauer: XII, 189–191, 193, 195, 219
- Traueraffekte: 108
- Trauerangebote: 216
- Trauerarbeit (s. a. Professionalisierung von Trauerarbeit): 103, 114, 188–189, 197–199, 201, 208
- Trauerbegleitung (s. a. Professionalisierung der Trauerbegleitung): 189–190, 198, 208, 210, 216; vgl. auch Trauerbegleiterinnen und -begleiter (200)

- Trauerbekundung: 51
- Trauerbeschränkung: 191
- Trauerbewältigung: VIII, 102, 206
- Trauerdarstellungen: 157
- Trauer-Dienstleister: 218
- Trauerdimensionen: 189
- Trauerdiskurse: XII, 190, 196
- Trauerfackeln: 160
- Trauerfall / Trauerfälle: 57, 65, 97, 101, 103, 107, 122, 206
- Trauerfeier: 8, 65
- Trauerformen: 113
- Trauerforschung: 32, 188–189, 205–206, 210
- Trauer(ge)bräuche: 31, 89, 95
- Trauergemeinde: 64
- Trauergemeinschaft (s. a. Gemeinschaft): 121, 127
- Trauergeschehen (s. a. Erschwertes Trauergeschehen): 52, 197, 201, 203–205, 214
- Trauergespräche: 210
- Trauergesten (s. a. Gesten) / Trauergestus / Trauergestik: 50, 59, 122, 129, 132, 156, 173–174; vgl. 130 (Gesten des Trauerns)
- Trauergruppen: 210
- Trauerhandlungen / Trauerhandlungen: 6, 17, 182
- Trauerhaus: 137
- Trauerintervention (s. a. Intervention): 208, 217
- Trauerklage: 191, 206
- Trauerkleidung: 137, 144
- Trauerkulturen: 188, 214, 217
- Trauerlandkarten: 216
- Trauermarsch: 52
- Trauerpathos (s. a. Pathologie / pathologisch): 56
- Trauerperiode: 138
- Trauerphasen(modell): 219; vgl. Phasenmodelle der Trauer (200–201)
- Trauerpraktiken / Trauer-Praktiken: 3–4, 6–8, 17, 100, 187
- Trauerprozess: 197–200, 202, 205, 207–210, 215, 218–219
- Trauerprozession: 140
- Trauerreaktion: 51, 202–204, 206, 215
- Trauerrede: 114, 116, 184
- Trauerredner: 25, 116, 130
- Trauerritten: XII, 7, 85, 88, 90, 92, 95, 126–127, 146, 194–195
- Trauerrituale (s. a. Rituale): XII, 4, 7, 128, 135, 189; vgl. 98 (ritualisierte Trauer)
- Trauerschmerz: 114
- Trauersitten: 190
- Trauersituation: 199
- Trauerstörung: 204–206
- Trauertheorie: 219
- Trauertherapie (s. a. Therapie / therapeutisch): 195
- Trauertopik: 120
- Trauerverhalten: 191, 193, 196
- Trauerverlauf / Trauerverläufe: 206, 217
- Trauerzeichen: 191
- Trauerzeit / Trauerzeiten: 121, 127
- Trauerzug: 141, 157
- Volkstrauertag (s. a. genesis): 138
- Trimalchio: 52, 150, 172
- Trost (s. a. Paramythetik / paramythisch und Zuspruch): XI–XII, 7, 27, 30, 32, 53, 71, 97–98, 100, 103–107, 109, 114–116, 151, 187–190, 210–215, 218–219
- Alterstrostschrift: 106
- Selbsttrost / Selbsttröstung: 59, 98, 211
- Trostargumente / Trost-Argumente: VIII, 101, 103, 113; vgl. Trost-Argumentation (100)
- Trostbehandlung: 116
- Trostbrief(e): 73, 106, 109
- Trost-Elegie: 99
- Trostempfängerin: 109
- Trosterteilung: 71
- Trost-exempla: 102
- Trost-Gedanken: 112
- Trostgedicht: 99–100
- Trostgründe: 53, 72
- Trostliteratur: XI, 4, 30–31, 34, 97, 104, 120, 173
- Trostmotive: 102
- Trostrede: 71, 102, 110, 115, 120, 123, 192
- Trost-Rhetorik: 101
- Trostschriften: 106
- Trostschrift(en): 30–31, 33, 52, 54, 56–59, 62–63, 72, 74, 85, 100, 105–109, 111, 113–114, 191, 210
- Trostspender: 13, 128
- Trostspendung: 71, 74, 115; vgl. Trostspenden (116)

- Trost-Strategie: 115
- Trostszene: 100
- Trostteil: 53
- Trosttexte: VIII
- Trostthema / Trostthematik: 100, 103
- trosttherapeutisch (s. a. Therapie / therapeutisch): 105
- Trost-Topik: XI, 103–105, 114–115, 120; vgl. Trosttopoi (70)
- Trost-Versuch: 102
- Trost-Worte: 212
- Trysa (s. a. Heroon): 154, 166–168, 178
- Tumulus / tumulus: 69, 177

- Unaufrichtigkeit / unaufrichtig (s. a. Scheinheiligkeit / scheinheilig): 57, 132
- Unterstützung (in Trauerprozessen): 189, 194, 203, 207–210, 214–215
- Unterwelt: 6–7, 27, 34–44, 46, 48, 50, 58, 64, 90, 120, 128, 146
- Unterweltsbereich: 37
- Unterweltsbeschreibung: 85
- Unterweltsbüßer: 42–43
- Unterweltsdarstellung(en): 33, 38, 40, 64
- Unterweltserlebnis: 44
- Unterwelts-Ethnographie: 6, 94
- Unterweltsgericht: 42
- Unterwelt-Glaube: 110
- Unterwelts herrscher: 33–34, 40, 57
- Unterweltsinventar: 39
- Unterwelts-Pforte: 6
- Unterweltsrichter: 6
- Unterweltssee / Unterwelts-See: 17, 36–37, 85
- Unterweltsspeise (s. a. Speise): 37, 64
- Unterweltsstrafe (s. a. Strafe / bestrafen): 43
- Unterweltsströme: 35
- Unterweltstor: 36
- Unterweltsvorstellungen / Unterwelts-Vorstellungen: 6–7, 13, 78, 88, 93, 95
- Unverstand: 25, 31, 56
- Unwissen(heit): 5, 7, 13, 31–32, 61, 82–83, 91, 94–95
- Urne: 143–144, 176

- Vasen: 37, 47, 64, 156–157
- Grabvasen (s. a. Grab): 39, 152
- Vasenbild / Vasendarstellungen: 159, 168
- Vasenkunst: 51
- Verbrennung: 38, 62, 138, 143, 149, 155
- Leichenverbrennung (s. a. Leiche): 156
- Vergänglichkeit: 70, 107, 150
- Vergessen / vergessen: 38, 45, 121
- Pflichtvergessenheit: 59
- Verhaltensänderung (s. a. Perspektivenwechsel): 92; vgl. 87
- Verletzlichkeit: 32, 188, 218
- Verletzung / verletzen: 59, 64, 98, 126; vgl. Kriegsverletzungen (157)
- Gastrechtsverletzung: 168
- Selbstverletzung: 49–50, 196
- Verleumdung: 78, 82–84
- Verlust: VII, 52, 63, 71, 98, 100–101, 104–105, 113–115, 132, 174, 176, 188–189, 192, 195–202, 204, 206–207, 209–210, 213, 215–216, 218
- Verlust erfahrung: 189, 196, 214–216, 218
- Verlust erlebnis: 196
- Verlustschmerz: 198, 202
- Versinschrift (s. a. Inschrift): 32, 102, 164
- Verzweiflung: 51, 107, 120, 123, 219
- Volksglaube: 33, 35, 44, 59, 72

- waschen: 17, 47, 137, 140, 146, 155
- Waschung: 6, 47
- Wehklage / das Wehklagen: 42, 49, 130–132, 147, 191, 193
- Weihrauch: 143
- Weihrauchopfer (s. a. Opfer): 181
- Weinen / weinen: 49, 61, 190, 193, 211, 213

- Zeus: 13, 15, 34, 37, 40–43, 62, 64, 98, 101–102, 179
- bei Zeus (ἡ Δία, μὰ Δία, πρὸς Διός): 19, 23, 25, 27
- Zuspruch (s. a. Paramythetik / paramythetisch und Trost): 72, 98, 100, 107
- Zweite Sophistik: 5, 67, 148, 151, 158, 174, 183–184
- Zwölf Tafelgesetz: 50, 62–63, 140
- Zypressenzweig: 140, 143

Die Autoren dieses Bandes

Dr. Alexander Free ist akademischer Rat auf Zeit am Institut für Alte Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität München. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören die antike Geschichtsschreibung, die Literatur der sogenannten Zweiten Sophistik, insbesondere Lukian, sowie das römische Ägypten. Zur Zeit arbeitet er an dem dritten Band einer Geschichte zu Hermopolis Magna in Mittelägypten.

Schriftenauswahl: *Geschichtsschreibung als Paideia. Lukians Schrift „Wie man Geschichte schreiben soll“ in der Bildungskultur des 2. Jhs. n. Chr.* (München 2015); *Weltentstehung und Theologie von Hermopolis Magna II. Die Deutsche Hermopolis-Expedition im Licht aktueller Forschung* (Herausgabe zusammen mit M. C. Flossmann-Schütze und F. Hoffmann, Vasterstetten 2022).

PD Dr. Markus Hafner ist Privatdozent für Klassische Philologie mit Schwerpunkt Gräzistik an der Karl-Franzens-Universität Graz. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die griechisch-römische Bildungskultur der Kaiserzeit, die Geschichte der Klassischen Philologie sowie antike Autorschafts-Konzeptionen der frühgriechischen und klassischen Literatur.

Schriftenauswahl: *Lukians Schrift „Das traurige Los der Gelehrten“. Einführung und Kommentar zu De Mercede Conductis Potentium Familiaribus, lib. 36* (Stuttgart 2017); *Lukians Apologie. Eingeleitet, übersetzt und erläutert* (Tübingen 2017); *Funktion, Stimme, Fiktion: Studien zu Konzeptionen kooperativer Autorschaft in frühgriechischer und klassischer Literatur* (erscheint vsl. München 2022).

Prof. Dr. Andreas Heller M.A. hatte zuletzt den Lehrstuhl für Palliative Care und Organisationsethik an der Karl-Franzens-Universität Graz inne, zuvor forschte und lehrte er mehr als dreißig Jahre an der Fakultät für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung (IFF) der Universitäten Klagenfurt, Wien, Graz. Er ist Sprecher des wissenschaftlichen Beirats des Deutschen Hospiz- und Palliativverbands (DHPV), Berlin; Mitherausgeber der Zeitschrift für medizinische Ethik (ZfmE); Herausgeber der internationalen Zeitschrift Praxis Palliative Care (PPC), Hannover.

Schriftenauswahl: *Wenn nichts mehr zu machen ist, ist noch viel zu tun. Wie alte Menschen würdig sterben können* (zusammen mit K. Heimerl / S. Husebö, Freiburg 3. Aufl. 2007); *In Ruhe sterben. Was wir uns wünschen und was die moderne Medizin nicht leisten kann* (zusammen mit R. Gronemeyer, München 2014); *Sorgekunst. Mutbüchlein für das Lebensende* (zusammen mit P. Schuchter, Esslingen 2. Aufl. 2017); *Suizidassistenz? Warum wir eine solidarische Gesellschaft brauchen!* (zusammen mit R. Gronemeyer, Esslingen 2021).

Prof. Dr. Birgit Heller ist Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Wien. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören Themen der systematisch-vergleichenden Religionswissenschaft, Geschlechterforschung und interreligiöse/spirituelle Dimensionen von Palliative Care. Zur Zeit arbeitet sie an einem Studienbuch mit dem Titel *Religion und Geschlecht*, das 2023 bei De Gruyter erscheinen wird.

Schriftenauswahl: *Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus* (Wien 1999); *Wie Religionen mit dem Tod umgehen. Grundlagen für die interkulturelle*

Sterbebegleitung (Freiburg i. Br. 2012); *Spiritualität und Spiritual Care. Orientierungen und Impulse* (zusammen mit A. Heller, Bern 2014, 2. Aufl. 2018).

Mag. Dr. Erich Lehner, Psychoanalytiker in freier Praxis, lehrt und forscht in der Männlichkeits- und Geschlechterforschung und im Bereich Palliative Care. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten zählen Prozesse der Trauer und des Sterbens, Palliative Care im Alter sowie Transformationsprozesse von Männlichkeit zu *caring masculinities*.

Schriftenauswahl: „Psychotherapie mit Schwerkranken und Sterbenden im Rahmen von Palliative Care“, in: *Psychotherapie – Wissenschaft* 1.3 (2011) 169–174; „Männlichkeit und Sorge – spannungsreich und widersprüchlich“, in: C. MAHS / B. RENDTORFF / A.-D. WARMUTH (Hg.), *Betonen – Ignorieren – Gegensteuern? Zum pädagogischen Umgang mit Geschlechtstypiken* (Weinheim 2015) 75–89; „Männer im Alter. Aktuelle Perspektiven sozialwissenschaftlicher Forschung“, in: E. REITINGER / U. VEDDER / P. M. CHIANGONG (Hg.), *Alter und Geschlecht. Soziale Verhältnisse und kulturelle Repräsentationen* (Wiesbaden 2018) 53–77.

Ass. Prof. Dr. Robert Porod ist Assistenzprofessor für Klassische Philologie / Gräzistik an der Karl-Franzens-Universität Graz. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen die antike Geschichtsschreibung (Curtius Rufus und die Alexanderquellen, Cassius Dio), Methoden der Historiographie (Lukian) und die geographischen Räume Noricum und Arkadien sowie die griechische Literatur in der römischen Kaiserzeit (Dionysios von Halikarnassos, Plutarch, Pausanias) mit dem aktuellen Schwerpunkt auf Lukians literarischem Kosmos.

Schriftenauswahl: *Der Literat Curtius. Tradition und Neugestaltung: Zur Frage der Eigenständigkeit des Schriftstellers Curtius*. Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 75 (Graz 1987); *Lukians Schrift „Wie man Geschichte schreiben soll“. Kommentar und Interpretation*. Phoibos Humanities Series, Vol. 1 (Wien 2013).

Univ.-Prof. Dr. Peter Scherrer ist Professor für Klassische und Provinzialrömische Archäologie an der Karl-Franzens-Universität Graz. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in antiker Stadtentwicklung und Topographie sowie in der Religionsgeschichte. Er leitet langjährige Ausgrabungsprojekte in Österreich (St. Pölten), Griechenland (Pheneos in Arkadien) und der Türkei (Ephesos, Side) und gibt die Zeitschrift *Römisches Österreich* heraus. Zur Zeit arbeitet er über die römischen Penaten sowie das hellenistische Ephesos mit Fokus auf dem oktogonalen Grabbau der Arsinoe IV.

Schriftenauswahl: *Grabbau – Wohnbau – Turnburg – Praetorium. Angebliche Sakralbauten und behauptete heidnisch-christliche Kultkontinuitäten in Noricum* (Wien 1992); *Ephesos – The New Guide* (Istanbul 2000); *Die Tetragonos Agora in Ephesos* (Wien 2006); *Hafner, Händler, Franziskaner. Archäologische Untersuchungen zum Mittelalter in St. Pölten* (Wien 2010); *Die bekanntesten 50 archäologischen Stätten in Österreich* (Oppenheim 2. Aufl. 2022).

Prof. Dr. Wolfgang Spickermann ist Universitätsprofessor für Alte Geschichte am Institut für Antike (Fachbereich Alte Geschichte und Epigraphik) der Karl-Franzens-Universität Graz und assoziierter Fellow am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt. Seine Forschungsschwerpunkte sind die römische Religions- und Sozialgeschichte, die Lateinische Epigraphik, Staat und Kirche in der Spätantike sowie die Kultur- und Geistesgeschichte des 2. Jahrhunderts n. Chr., insbesondere am Beispiel des Lukian von Samosata.

Schriftenauswahl: „Lukian von Samosata und die fremden Götter“, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 11 (2009) 229–261; „Tod und Jenseits bei Lukian von Samosata und Tatian“, in: K. WALDNER / R. GORDON / W. SPICKERMANN (Hg.), *Burial Rituals, Ideas of Afterlife, and the Individual in the Hellenistic World and the Roman Empire* (Stuttgart 2016) 67–81; „Lucian of Samosata on Magic and Superstition“, in: M. MULSOW / A. BEN TOV (Hg.),

Knowledge and Profanation. Transgressing the Boundaries of Religion in Premodern Scholarship (Leiden / Boston 2019) 9–22; „The Roman Empire“, in: Y. PINES / M. BIRAN / J. RÜPKE (Hg.), *The Limits of Universal Rule. Eurasian Empires Compared* (Cambridge / New York 2021) 111–140; „Lukian von Samosata und das Alter“, in: K. MATIJEVIĆ (Hg.), *Miscellanea historica et archaeologica. Festschrift zu Ehren von Rainer Wiegels anlässlich seines 80. Geburtstages* (Gutenberg 2021) 205–219.

Assoz. Prof. Mag. Dr. Klaus Wegleitner ist Leiter der Abteilung Public Care am Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie, sowie stellvertretender Leiter des Zentrums für Interdisziplinäre Alterns- und Care-Forschung (CIRAC) an der Karl-Franzens-Universität Graz. In Forschung und Lehre widmet er sich Fragen des gesellschaftlichen Entwicklungs- und Transformationsbedarfs von Gesundheitssystemen, Solidaritäts- und Sorgenetzen im Alter und am Lebensende (*Caring Institutions* und *Caring Communities*). Die diskursive Verknüpfung von Palliative Care, Public Health und Care Ethik bildet dafür den konzeptuellen Hintergrund. Er ist Vorstand des Vereins Sorgenetz (www.sorgenetz.at) zur Förderung gesellschaftlicher Sorgeskultur in Wien.

Schriftenauswahl: *Compassionate Communities: Case Studies from Britain and Europe* (Herausgabe zusammen mit K. Heimerl und A. Kellehear, London 2016); „Caring communities as collective learning process: findings and lessons learned from a participatory research project in Austria“ (zusammen mit P. Schuchter), *Annals of Palliative Medicine* 7.2 (2018) 84–98; „‘Ingredients’ of a supportive web of caring relationships at the end of life: findings from a community research project in Austria“ (zusammen mit P. Schuchter und S. Prieth), *Sociology of Health & Illness* 42.5 (2020) 987–1000; „Public Health als kommunale Sorgeskultur. Ethische und existentielle Vertiefungen von Sorge am Lebensende“ (zusammen mit A. Heller und P. Schuchter), in: H. SCHMIDT-SEMISCH / F. SCHORB (Hg.), *Public Health. Disziplin – Praxis – Politik* (Wiesbaden 2021) 285–302.

