

DISSERTATION | DOCTORAL THESIS

Titel | Title

Die griechischen Versinschriften der Stadt Rom: Transkulturalität, Diversität und
Identität(en) an poetischen Orten

verfasst von | submitted by

Alexander Gangoly-Madl BA BA MA MA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Philosophie (Dr.phil.)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 792 310

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt | Field of
study as it appears on the student record
sheet:

Alte Geschichte und Altertumskunde

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Peter Kruschwitz M.A.

Worte zum Geleit

Hinter der vorliegenden Arbeit stehen nicht nur die geistige Leistung und schreibtechnische Umsetzung des Autors, sondern vielmehr entscheidende Personen, die in den jeweiligen Situationen wertvollen Input gegeben und damit zum Gelingen des gegenständlichen Vorhabens beigetragen haben. An erster Stelle steht hier das MAPPOLA-Projekt, als dessen Teil diese Dissertation verfasst wurde und das vom European Research Council (ERC) im Rahmen des Forschungsrahmenprogramms Horizon 2020 der Europäischen Union gefördert wurde (Grant Agreement Nr. 832874 – MAPPOLA). In gleichem Atemzug ist Doktorvater Peter Kruschwitz zu nennen, der mir genügend Zeit zur Verfügung gestellt hat, um diese Arbeit im notwendigen Maße reifen zu lassen, aber auch zum entsprechenden Zeitpunkt den Impuls zur Abgabe gegeben hat. Für Spaß und fördernde Gespräche im täglichen Arbeits- und Schreibprozess haben Nadine, Mirko und Denisa gesorgt.

Für die Unterstützung in der Topographie Roms, ihre großartigen Karten sowie die Nachhilfe in deren Implementierung sei Chrystina Häuber und Franz Schütz gedankt. Die Projekte *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL) und *Inscriptiones Graecae* (IG) an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften haben großzügig ihr Material und ihre Bibliothek zur Verfügung gestellt. Dort hat mich Richard indirekt dazu ermutigt, meine Literatur doch mit einer Scan-App zu sammeln, was sich als große Zeitersparnis herausgestellt hat. Umberto Utró und den Vatikanischen Museen gebührt der Dank für das Herumführen im bzw. den Zugang ins *Lapidario Cristiano ex Lateranense*.

All diese Arbeiten wären jedoch ohne die davor jahrelang getätigte zeitliche und finanzielle Unterstützung meiner Eltern Gudrun und Johann, meiner Schwester Petra und meines Schwagers Lozi nicht möglich gewesen. Dazu gesellte sich vor einigen Jahren die altdeutsche Mopsdame Daisy, die mich sowohl in meinen himmelhochjauchendsten als auch tiefsten Momenten stets begleitet und seelischen Beistand geleistet hat. Zuguterletzt gebührt der ehrenvollste Dank meiner Frau Tina, die mir tagtäglich aufs Neue dabei hilft, eine bessere Version meiner Selbst zu werden, und mit ihrem lebensfrohen und erquicklichen Charakter den oftmals schwierig erscheinenden unrhythmischen Takt des Lebens zu einer Symphonie verwandelt.

Dis Manibus avorum aviarumque mearum

(Ernst, Lily, Sándor, Juli)

Viventibus soceris socribusque magnis

(Wolfgang, Hildegard, Michael, Liane)

Für alle diejenigen, die anderswoher nach Rom kamen, ob unfreiwillig oder nicht, und dort verstorben sind, soll das Ende des Carmen für den verstorbenen Μουσαῖος stehen:

αἰᾶ, ποῖ πόθεν ἦκε θανεῖν.

(IGUR III 1278, v. 3f.)

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
1.1. Status quaestionis	6
1.1.1. Epigraphischer Ausgangspunkt	6
1.1.2. Fragestellungen.....	8
1.2. Methodik	12
1.2.1. Das Material und dessen fundortbasierte Aufnahme	12
1.2.2. Transkulturalität.....	14
1.2.3. (Kulturelle) Diversität.....	25
1.2.4. Identität(en).....	27
1.2.5. Problem- und Fragestellungen	36
2. Lokale Relationen	42
2.1. Übersicht von Cluster poetischer Landschaften in Rom	42
2.2. Inter- und intrakommunikative Verhältnisse	48
2.2.1. Räumliche Beziehungen mit Umgebung und Monumenten	48
2.2.2. Interaktion zwischen Text und Objekt	70
3. Soziokulturelle Prägungen	97
3.1. Mentalitäten	97
3.1.1. Schicksalsmächte, Tod und Jenseits	97
3.1.2. Mythologie und Synkretismus	133
3.2. Habitus.....	154
3.2.1. Begräbniskultur.....	155
3.2.2. Alltagskultur	174
4. Kulturelle Identität(en)	204
4.1. Sprachliche Vielfalt	205
4.1.1. Graphische Umsetzung und literarische Originalität	205
4.1.2. Bilingualität	216
4.2. Die griechische Hauptstadt	230
4.2.1. Fremde und Identität.....	234
4.2.2. Heimat und Identität	268
5. Zusammenfassung und Ausblick.....	284
6. Appendix.....	289
7. Bibliographie	294
8. Abstracts	326

1. Einleitung

*Viel genossen, viel gelitten
Und das Glück lag in der Mitten:
Viel empfunden, nichts erworben,
Frisch gelebt und leicht gestorben.
Frag' nicht nach der Zahl der Jahre
Kein Kalender ist die Bahre,
Und der Mensch im Leichentuch
Bleibt ein zugeklapptes Buch.
Deshalb, Wand'rer! ziehe weiter,
Denn Verwesung stimmt nicht heiter.*

Ferdinand Sauter (1804–1854)¹

Wer durch den Hernalser Friedhof spaziert, stößt auf so manche Besonderheit wie beispielsweise den (zweiten) Grabstein von **Ferdinand Sauter** (Gruppe B, Reihe F, Nummer 23).² Darauf findet sich ein von dem an Cholera verstorbenen Schriftsteller selbst verfasstes Gedicht,³ das an antike Versinschriften (*carmina epigraphica* oder einfach *carmina*) erinnert, wenn auch teilweise in ihr Gegenteil verkehrend. Am auffälligsten ist dabei der Grundtenor der Leichtigkeit und Ironie in der Behandlung des Todes, ganz im Sinne des Wienerischen, der in der Antike oftmals abwesend ist. Auch die Ablehnung der Nennung des Alters steht konträr zu griechischen und lateinischen Carmina, die dieses zwar auch auslassen konnten, aber es nicht explizit als irrelevant abtaten. Andere Charakteristika erinnern jedoch an Versinschriften: die an Vorbeigehende gerichtete Anrede; die Betonung des Endes des Lebens im Diesseits; die häufige Verwendung des Partizip Perfekt.

Dieses Grabgedicht aus Wien soll einleitend für die in der vorliegenden Arbeit behandelten Versinschriften der Stadt Rom stehen, die sich durch so gut wie alle Inschriftengattungen ziehen. Dieses epigraphische Material wird als **Ausdruck von Gesellschaft und Kultur** gesehen und dient einerseits dem Fokus auf den Gesamtkomplex von Monumenten inklusive

¹ Loimer 2006, 356f. Der hier wiedergegebene Wortlaut ist der des originalen Grabsteins, der des neuen Steins weicht in einigen Stellen ab (vgl. ebd.).

² Im Zuge der Auflösung des neuen Hernalser Friedhofs (Lorenz-Bayer-Platz) 1872 und Gründung des heute noch bestehenden Hernalser Friedhofs (Leopold-Kunschak-Platz 7) wurde am neuen Friedhof nach einer Spendenaktion ein neuer Grabstein im Jahr 1878 gesetzt, der heute noch zu sehen ist.

³ Das Gedicht entstand wenige Wochen vor seinem Tod und der erste Grabstein wurde erst nach einer Spendenaktion 1858 aufgestellt (Loimer 2006, 356).

deren Beziehungen und andererseits der Hervorhebung der Geschichten von Menschen, die auf Griechisch gedichtet haben, auch wenn diese Erzählungen oftmals schwierig interpretiert und kontextualisiert werden können. Dieser Fokus steht ganz im Zeichen des steigenden Interesses an historischen Individuen jeglicher sozialen Schichten, die bisher übersehen wurden oder deren Betrachtung als nicht lohnend eingestuft wurde.⁴

Besonders machen dieses poetische Zeugnis der stadtrömischen Versinschriften in griechischer Sprache die darin dauerhaft bewahrten Erzählungen, die einen profunden und persönlich-emotionalen **Einblick in das Leben der Menschen** geben. Dieser geht nicht nur deutlich über all das hinaus, was in Prosa verfassten Inschriften zu finden ist,⁵ sondern korrigiert und komplettiert auch aufgrund der divers komponierten Verfasserschaft dieser Texte das einseitige Bild literarischer Quellen. Die *carmina epigraphica* berichten von Schicksalsschlägen, Leiden, Ängsten, aber auch Freuden, Hoffnungen und Lebensmut. Und entgegen in bestimmten Forschungskontexten verbreiteten Vorurteilen – hervorgerufen teils durch fehlende Verbreitung relevanter Informationen, teils durch antiquierte Sichtweisen darauf, was würdige poetische Kunst im Bereich der Altertumswissenschaft konstituierte – schufen Menschen aus praktisch allen sozialen Schichten diese Gedichte, von einfachen Sklav*innen und Arbeiter*innen über Handwerker*innen und medizinisches Personal bis zu Senatoren und Konsuln bzw. deren Gattinnen. Dadurch bieten diese Texte einen unvergleichlichen Querschnitt durch die Gedankenwelt der römischen Gesellschaft, den literarische Quellen aufgrund ihres elitären Ursprungs zu keiner Zeit erreichen.

Die in den *carmina epigraphica* verewigten Geschichten der Menschen wurzeln in den Narrativen sozialer, ökonomischer und ethnischer Schichten, deren eingehende Betrachtung uns dazu befähigt, insbesondere auch die kulturellen Komplexitäten und Funktionalisierungen von Kulturen und Identitäten im Kontext der Stadt Rom besser als zuvor zu verstehen. Sie ermöglichen uns, eingebettet in den allgemeineren Diskurs über sozioökonomische Verhältnisse und Bevölkerungsstruktur der Stadt, über einen breiten chronologischen Rahmen hinweg Individuen und individuelle wie kollektive Mentalitätsgeschichte in (trans-)kultureller Perspektive nachzuvollziehen. Solchermaßen sind sie dazu geeignet, die gängigen und wirkungsmächtigen aristokratischen Darstellungen zur Alltagskultur Roms nicht nur zu ergänzen, sondern letztlich auch, im Sinne einer mentalitäts- und kulturgeschichtlichen *history from below*, vom Kopf auf die Füße zu stellen.

⁴ Für ein breites Publikum beispielsweise aufbereitet im Podcast *Geschichten aus der Geschichte* (GaG).

⁵ Auch wenn diese Arbeit sich aus den verschiedensten Gründen mit Versinschriften befasst, liegt ihr nichts ferner, als auch nur eine höhere Wertigkeit gegenüber Prosa-Inschriften zu implizieren.

Für Rom liegt bisher keine Sammlung der lateinischen oder griechischen Carmina vor, geschweige denn beide Sprachen vereint. Bilinguale Corpora stellen nämlich eine Ausnahme dar, was einerseits traditionsbehaftet und andererseits der Menge der Inschriften, aber auch linguistischen Präferenzen geschuldet ist.⁶ Wenn sich über sprachliche Grenzen hinweggesetzt wurde, dann noch in thematischen Sammlungen, wofür die *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* (ICUR) als bekanntestes Beispiel genannt werden können. Das soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch solche üblicherweise monolingual gehalten waren, z. B. die *Inscriptiones Graecae Christianae Veteres Occidentis* (IGCVO) und *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* (ILCV). A. Kolb u. J. Fugmann geben selbst in den ausgewählten Inschriften im Buch „Tod in Rom. Grabinschriften als Spiegel römischen Lebens“ in den beiden bilingualen Fällen lediglich den lateinischen Text wieder, was konträr zu den in der Einleitung geäußerten Ansprüchen steht.⁷ Um einen kleinen Beitrag gegen diese Dichotomie zu leisten, ist als Teil dieser Arbeit auf PHAIDRA eine **Konkordanz** zu den **griechischen** und **lateinischen Carmina** hinterlegt.⁸

Da der poetische Raum Rom in seiner Gesamtheit bisher unerforscht geblieben ist, soll die vorliegende Arbeit diese Lücke schließen, indem die Carmina gesammelt werden und auf deren verschiedene Inhalte eingegangen wird. Diese werden nach einer kurzen Einführung in die Forschung von Carmina (s. 1.1.) und die Verwendung der Methoden (s. 1.2.) unter den drei **Aspekten lokale Relationen, sozio-kulturelle Prägungen und kulturelle Identität(en)** betrachtet. Damit ist sowohl die numerische Sammlung von griechischen und lateinischen Versinschriften der Stadt Rom als auch deren vorgestellte Betrachtung als Quellen (trans-)kultureller Handlungsweisen ein Novum.

Ein zentrales Thema dabei ist Migration, die die Menschheit nicht erst seit den letzten drei Jahrhunderten begleitet und beschäftigt, sondern für vielfache Bewegungen rund um den Globus weithin bekannt ist: Bereits für die römische Antike etwa sind komplexe Migrationsbewegungen und -phänomene nicht nur gut dokumentiert, sondern auch Gegenstand zeitgenössischer Reflexion und Analyse. So konstatierte bereits der jüngere Seneca, dass Menschen aus den unterschiedlichsten Teilen des Reiches (und darüber hinaus) in die Hauptstadt Rom strömten. Die Gründe für ein Kommen waren vielfältig und bald freiwilliger, bald

⁶ Vgl. Prag 2013, 323.

⁷ Kolb/Fugmann 2008, 41–43 nr. 5 u. 218–223 nr. 58. Vgl. ebd. 9: „Alle Inschriften werden mit einem Foto und dem Originaltext, dessen Übersetzung und einem Kommentar präsentiert. Auf diese Weise wird sowohl der Einheit von Inschrift und Monument Rechnung getragen als auch dem Betrachter vor Ort die Möglichkeit geboten, die einzelnen Objekte in ihren historischen Kontext einordnen und damit bewerten zu können.“

⁸ <https://phaidra.univie.ac.at/o:2110144>.

unfreiwilliger Natur: Seneca nennt insbesondere die Verfügbarkeit von – oder das Hoffen auf – potentielle Arbeitsplätze, Ausbildungsmöglichkeiten und sonstige Karrierechancen, erwähnt dazu auch noch das Vorhandensein von Entertainment und die Präsenz von Lastern aller Art.⁹ An anderer Stelle nennt er als Ursachen noch Krieg, *domestica seditio*, Überbevölkerung, Seuchen, häufige Erdbeben und Konsequenzen von wenig fruchtbarem Boden.¹⁰ Nicht alle aber waren gekommen, um zu bleiben. Gesandte, Händler und Saisonarbeiter*innen starben in Rom, fernab ihrer Heimat, ohne jede Absicht, über ihren ursprünglichen Plan hinaus dort zu verweilen. Diesen Aspekt spricht Seneca jedoch ebenso wenig an wie die massive Präsenz weniger privilegierter und selbstbestimmter Gruppen, darunter insbesondere Sklav*innen und Soldaten – eine in vielfacher Hinsicht bezeichnende Auslassung, die stellvertretend für die ganz grundsätzliche mangelnde sozio-ökonomische Inklusivität römischer literarischer Quellen (und ihrer Autoren) steht. Dennoch zeichnet Seneca ein eindrückliches, nachvollziehbares Bild von einer **multiethnischen Hauptstadt**, die großen Zulauf von außen erhielt.

Vielfach haben sich bisherige Arbeiten zu kulturellen Gruppen und Sprachen mit Konzepten von Fremdheit und Migration befasst, wenn auch nicht immer mit der gebührenden methodologischen Schärfe.¹¹ Da Griechisch de facto die einzige im antiken Rom anzutreffende Sprache ist, von der quantitativ gesehen (und vom Lateinischen abgesehen) eine nennenswerte Materialfülle erhalten geblieben ist, nimmt sie zum Vergleich mit dem lateinischen Material die größte Rolle ein. Damit geht jedoch mehrfach die **Gleichstellung von Griechisch** mit einer der Stadt Rom „fremden“ **Sprache** einher.¹² Eine solche Grundhaltung ist nicht nur dichotomisch, sondern auch höchst problematisch hinsichtlich des Verständnisses der gesellschaftlichen Situation. Außerdem lässt es die 455(!) griechischen Carmina aus dem Epizentrum des römischen Reiches selbst außer Acht (die gar keine bis wenig Resonanz erfahren haben, jedenfalls nicht die, die sie verdient haben). Obwohl demnach eine große Anzahl an Menschen der griechischen Sprache mächtig waren und dem auch in Monumenten Ausdruck verliehen haben.

Viele der einzelnen, in dieser Dissertation bearbeiteten Themenbereiche öffnen das **Fass der Pandora**.¹³ Um die ausbrechenden Übel nicht Überhand gewinnen zu lassen, sind die theoretischen Diskussionen auf ein Mindestmaß beschränkt. Eine weitere Meinung zu

⁹ Sen. dial. 12,6,2–3 (= *consolatio ad Helviam matrem*).

¹⁰ Sen. dial. 12,7,4.

¹¹ Vgl. Elder 2020, 281: „The focus on foreigners’ or migrants’ experiences that dominates most existing scholarship on the topic of peoples and languages at Rome is limiting in this regard, since it neglects the fact that the definition of ‘foreign-ness’ is shifting and contested.“

¹² Vgl. Elder 2020, 289.

¹³ Zum Wandel vom Fass (πίθος/*dolium*) zur Büchse (πυξίς/*vasculum*) der Pandora vgl. Wuttke 1974; Musäus 2004, 15 Anm. 8.

Romanisierung oder Definition von Identität(en) mag zwar interessant erscheinen, lenkt das Rampenlicht jedoch vom eigentlichen Fokus ab. Auch sei erwähnt, dass weitere Aspekte einer näheren Betrachtung äußerst wert wären, hätten einerseits aber den Rahmen gesprengt und andererseits der Argumentationslinie widerstrebt.

Die in dieser Arbeit avisierte breit angelegte Analyse der thematisierten lokalen, soziokulturellen und kulturellen Aspekte stützt sich dabei auf eine umfassende Sammlung und Dokumentation der stadtrömischen *carmina epigraphica*, die ihrerseits ebenfalls ein bisheriges Forschungsdesiderat darstellen.¹⁴ Insbesondere die multilinguale Perspektive, die ansonsten in der Regel disziplinär getrenntes lateinisches und griechisches Material zusammenführt, ermöglicht eine ganzheitliche Betrachtung der zu untersuchenden lokalen Dynamiken im Zentrum des Reiches. Dabei ist anzumerken, dass vor allem die griechischen Versinschriften ein für die stadtrömische Migrationsforschung und Kulturgeschichte **ungehobener Schatz** sind, der bis dato praktisch keine Beachtung gefunden hat und lediglich sporadisch behandelt worden ist (s. 1.2.1.), obwohl gerade diese Narrative die Gedanken der Individuen aus den betreffenden Schichten in praktisch unverstellter Art und Weise bewahren und damit einen wichtigen Beitrag zum Verständnis des kulturellen Lebens der Stadt Rom leisten.

Vor der genaueren Betrachtung der Fragestellungen und Methodik noch einige **praktische Hinweise** zur Verwendung. Die unterstrichenen Passagen ermöglichen in der elektronischen Version den direkten Zugang zu Einträgen in Datenbank- (Trismegistos), Enzyklopädie- (RE) und Wörterbucheinträgen (LSJ; Lewis & Short), u. a. von Inschriften, Orten, bekannten Persönlichkeiten, geographischen Entitäten und Wortbedeutungen.¹⁵ Auch in der auf PHAIDRA hinterlegten Konkordanz sind die Links zu den jeweiligen Datenbanken angegeben.¹⁶ Hierdurch soll eine schnellere Falsifizierbarkeit gewährleistet und mühsame Suchen erleichtert sowie die vergleichsweise einfachen technischen Möglichkeiten in den Altertumswissenschaften stärker in einen breiteren Fokus gestellt werden. Der Index des 19. Jh. war im 20. Jh. die Datenbank, im 21. Jh. ist es Linked Open Data (LOD). Deshalb ist es beschämend, dass die griechische Epigraphik weiterhin auf das vergangene Jahrhundert wartet, um überhaupt eine Datenbank mit annähernd vollständigen Inhalten nutzen zu können, von LOD ganz zu schweigen. Trotz intensiver Korrekturarbeit ist nicht ausgeschlossen, dass einzelne Elemente sowohl im Text als auch in der Verfügbarkeit im Internet übersehen wurden.

¹⁴ Für den lokalen Aspekt wurden lateinische Carmina einbezogen und auch eine Konkordanz erstellt, die Analyse der soziokulturellen und kulturellen Aspekte dagegen erfolgte lediglich mit den griechischen Versinschriften.

¹⁵ Die im Rahmen des MAPPOLA-Projekts entstandene Datenbank (<https://db.mappola.eu>) wird laufend gefüllt und soll dann auch unter den Datenbanken in Trismegistos gereiht werden.

¹⁶ <https://phaidra.univie.ac.at/o:2110144>.

1.1. Status quaestionis

1.1.1. Epigraphischer Ausgangspunkt

Bei dem in der vorliegenden Arbeit untersuchten Material handelt es sich um Versinschriften, die in der Stadt Rom gefunden wurden. In dieser grundlegenden Aussage liegen allerdings zwei umfassende Hürden verborgen: Was macht eine Inschrift zu einer Versinschrift und wo verlaufen die Grenzen der Stadt Rom?¹⁷ Da letztere Frage im Abschnitt zum Material und der fundortbasierten Aufnahme (1.2.1.) intensiver ausgeführt wird, sei an dieser Stelle darauf verwiesen. Erstere Frage beschäftigt die Forschung seit einiger Zeit. Bis ins späte 20. Jh. (und in abgemilderter Form bis heute) war die exakte Ausführung in bekannten metrischen Einheiten maßgebend, weshalb Abweichungen von der Norm beklagt und teilweise verächtlich kommentiert wurden. Darin zeigt sich die grundlegende Erwartungshaltung, die Editor*innen von Literatur und Poetik haben. Dieses Bild ändert sich zunehmend, wenn auch langsam, und Gedichte werden als poetische Ausdrücke wahrgenommen. Das Ziel sollte sein, metrische Fehler nicht mehr wertend, sondern sachlich zu kommentieren. Eine offenere Herangehensweise ermöglicht auch eine bessere Auffassung von Poesie jenseits metrischer Grenzen, von Gedichten, die bisher nicht als solche erkannt wurden, weil die Metrik von den Dichtenden darin nicht oder kaum beachtet wurde. Diese Erweiterung fordert die traditionelle Vorstellung von antiker Dichtung heraus und fördert eine inklusivere Haltung zu antiker Poetik.

Nach dieser grundsätzlichen Klärung folgt ein Überblick über den unerlässlichen Ausgangspunkt der in den drei folgenden Kapiteln ausgeführten Analyse: die Konstituierung einer verlässlichen Textgrundlage und -dokumentation der stadtrömischen Carmina. Das Material wurde dabei aus unterschiedlichen Corpora bzw. Sammlungen und teilweise mit Unterstützung von Datenbanken zusammengetragen, von denen die wichtigsten hier kurz vorgestellt werden sollen. Zunächst sind die beiden Corpora *Inscriptiones Graecae* (IG) und *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL) zu nennen, die gemäß des ursprünglichen Plans nach der Abdeckung aller griechischen bzw. lateinischen Inschriften streben. Band XIV (1890) der aus dem *Corpus Inscriptionum Graecarum* (CIG) hervorgegangenen IG deckt den westlichen Teil des Römischen Reiches ab – Italien inklusive Sizilien, Germanien, Britannien, Gallien und Hispanien,

¹⁷ Daneben könnte noch nach dem Unterschied von Epigramm und Versinschrift gefragt werden. In der Altertumsforschung hat es sich etabliert, Gedichte, die ausschließlich literarischer Tradition entspringen und damit keinen Hinweis auf eine Aufstellung geben, Epigramme zu nennen, weshalb der Terminus besonders in der Philologie zur Anwendung kommt. Vgl. Henriksen 2019 für einen Sammelband zum antiken Epigramm.

jedoch nicht *Africa* –, während sich CIL VI ausschließlich auf die Stadt Rom konzentriert, jedoch die christlichen Inschriften ausnimmt, die wiederum in den *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* (ICUR) von 1922 bis 1992 gesammelt wurden.

Die Sammlungen von griechischen Carmina konzentrieren sich oftmals auf die Archaik und Klassik, wodurch sich auch der geographische Rahmen eingrenzt, z. B. *Carmina Epigraphica Graeca* (CEG),¹⁸ manchmal erweitert um die hellenistische Zeit, z. B. in der *Sylloge Epigrammatum Graecorum*. Während *Griechische Vers-Inschriften* (GVI) von W. Peek (1955) den zeitlichen Horizont bis in das 6. Jh.¹⁹ und damit auch den geographischen Bereich erweitert, ist lediglich ein Band mit den Grabepigrammen erschienen. In Aussicht genommen, aber nie umgesetzt wurden ein zweiter Band mit Weih- und Ehrenepigrammen, inschriftlichen Hymnen und Orakeln sowie unsicheren Gattungen, ein dritter Band mit einem kurzgefassten Kommentar zu den ersten beiden Bänden, ein vierter Band mit Indices zum Gesamtmaterial und auch ein ergänzendes Bilderheft.²⁰ Dadurch bleiben die *Epigrammata Graeca* (EG) von G. Kaibel von 1878 mit den im Rheinischen Museum erschienenen Supplementen nach wie vor die zeitlich und gattungstechnisch umfassendste Sammlung griechischer Carmina.

Die Zerstreuung der griechischen Carmina ist vom Beginn des CIG bis heute symptomatisch – aus moderner Forschungssicht ärgerlich, aber ein Tribut an die Poliswelt – und steht im Gegensatz zur lateinischen Einheit – auch auf dieser Seite ein Tribut an das römische Kaiserreich. Denn hier hat sich die Sammlung *Carmina Latina Epigraphica* (CLE) von F. Bücheler, der 1895 und 1897 je einen Band herausgab, als Standardwerk etabliert, die bereits 1912 von E. Engström inoffiziell ergänzt wurden. Eine offizielle Fortsetzung in einem dritten Band erfolgte jedoch erst 1926 durch E. Lommatzsch. Da die Reihe allerdings schon in die Jahre gekommen war, sind kleinere, thematische oder lokale Vorhaben von P. Cugusi durchgeführt worden, der schließlich 2023 den ersten Teil eines vierten Bandes der CLE vorgelegt hat. Wie die EG sind die CLE zeitlich, geographisch sowie gattungstechnisch umfassend. Daran angelehnt ist die in Vergessenheit geratene Sammlung *Carmina Sepulcralia Latina* (1897; 1904²) von I. Cholodniak, in dem die Inschriften thematisch angeordnet und darin nach CIL-Nummern aufsteigend gereiht wurden.

¹⁸ Interessanterweise wurde der Name und die daraus resultierende Abkürzung nicht dem früher entstandenen lateinischen Pendant *Carmina Latina Epigraphica* (CLE) nachempfunden.

¹⁹ Alle nicht mit v. Chr. als vorchristlich gekennzeichneten Datierungen sind nachchristlich zu verstehen.

²⁰ GVI p. VIII.

Für die Stadt Rom bilden auf der griechischen Seite die vier Bände des Werkes *Inscriptiones Graecae Urbis Romae* (IGUR) eine nützliche Grundlage.²¹ Bei den IGUR handelt es sich um eine zwischen 1968 und 1990 herausgegebene, lokale Sammlung aller bis dahin bekannten griechischen Inschriften aus Rom. Hieraus ist das Gros der stadtrömischen griechischen Carmina zu extrahieren, welche ihrerseits die entscheidende Grundlage für die anzufer-tigende Arbeit bilden. Im Hinblick auf die Verteilung des Materials ist festzuhalten, dass der Großteil des Materials (wenig überraschend) im den Grabinschriften gewidmeten Band III angesiedelt ist, also aus sepulkralem Kontext stammt. Gleichwohl finden sich weitere Texte, in Form von Weih-, Ehren- und Bauinschriften, über die Bände I und IV verstreut sowie wenige Nachträge aus Band II. Darüber hinaus wurden seit der Veröffentlichung von IGUR weitere Inschriften gefunden, die in das für die Arbeit zu konstituierende Textkorpus aufzunehmen sind. Auf der lateinischen Seite bieten die von Bücheler und Lommatzsch herausgegebenen Bände der CLE eine wichtige Grundlage, die jedoch ihrerseits einerseits nicht lokal geordnet ist und andererseits auch um Neufunde und etwaige Auslassungen ergänzt werden muss. Band XVIII/1 des CIL, der die stadtrömischen lateinischen Carmina beinhalten soll, wurde zwar mehrfach angekündigt, aber bisher noch nicht durchgeführt. Dennoch ist diese Publikation mit Hilfe des Projekts CARMEN in greifbare Nähe gerückt.

1.1.2. Fragestellungen

Zunächst muss der Hinweis erfolgen, dass Inschriften, ob in Versform oder nicht, grundsätzlich als Unterstützung für Argumentationen aller Art verwendet werden. In Fußnoten finden sie sich als Verweis neben literarischen oder archäologischen Quellen und dienen als Beispiele positiver oder negativer Natur. Eine solche Praxis ist vollkommen legitim und findet ebenso für andere Quellengattungen statt, denn erst alle zusammengenommen ergeben ein, soweit die Überlieferung es zulässt, vollständiges Bild. Das daraus resultierende Problem in manchen Publikationen ist jedoch die unvollständige Betrachtung der Inschriften. Entweder es sind ohnehin nur eines oder mehrere Wörter von Interesse oder zwar die ganze Inschrift, aber ohne Beachtung ihrer Datierung, ihres Typs, Fundorts, Beziehung zu anderen umliegenden Inschriften.²² Diese beispielhaften, fehlenden Kontextualisierungen können das Argument schwächen,

²¹ Es sei angemerkt, dass die Inschriften nach L. Moretti (IGUR) angegeben werden; sofern eine solche nicht existiert, mit IG XIV; sofern diese nicht vorhanden ist, mit ICUR; als letzte Stelle bleiben SEG und AE. Durch die Konkordanz auf PHAIDRA ist jedoch eine Übersicht gegeben.

²² Hierunter reiht sich auch der Faux-pas, wenn die Inschrift lediglich aus einer Datenbank kopiert und unverglichen übernommen wird, womöglich auch noch unter der Angabe der unkonsultierten Edition. Noch gravierender ist, wenn eine Argumentation darauf aufgebaut ist, wie, um ein beliebiges Beispiel hier anzuführen, in Pomeroy 2007, 7f. u. 166.

sobald die Inschrift als Ganzes aufgearbeitet wird. Zur Vermeidung dieser Ungenauigkeiten hilft einerseits intensivere **Beschäftigung** mit den **einzelnen Quellen** und andererseits kontinuierliche **thematische** oder **lokale Aufarbeitung** von epigraphischer Seite. Ersteres scheitert vielfach an mangelnder Zeit oder zu geringer Sicherheit außerhalb des eigenen Spezialgebiets. Zweiteres wird zunehmend umgesetzt, was auch in der vorliegenden Arbeit geschehen soll.

Auch wenn die Versinschriften der Stadt Rom nicht in einer eigenen Sammlung erschienen sind, so sei an dieser Stelle doch Wert auf das **Verhältnis von Griechisch zu Latein** sowie den Anteil von griechischen Carmina an der Gesamtzahl griechischer epigraphischer Zeugnisse gelegt. Grundlage dafür sind die in der *Epigraphischen Datenbank Clauss-Slaby* (EDCS) für Rom enthaltenen Inschriften, deren Zahlen jedoch lediglich einen ungefähren Richtwert geben.²³ Unterschiedliche Verhältnisse ergeben sich bei Ex- bzw. Inklusion christlicher Stücke: Die Anzahl paganer Inschriften liegt bei 78.728, von denen 3.105 griechischen Text enthalten (3,94 %); inklusive christlicher Inschriften bei 122.348 Inschriften, von denen 7.226 griechischen Text tragen (5,91 %). Ältere Schätzungen gingen von ungefähr drei Prozent griechischen Anteil aus.²⁴

Grundsätzlich wurde von verschiedenen Seiten festgestellt, dass der **Anteil griechischer Carmina unter den griechischen Inschriften in Rom signifikant hoch** ist. Die Schätzungen hierzu gehen auseinander: Eine frühe Zählung mit Hilfe von IG XIV lässt I. Kajanto auf einen Anteil von 17 Prozent kommen, während L. Moretti diesen mit 30 Prozent angibt, was aufgrund der Aufarbeitung in der vollständigeren IGUR-Reihe einen zuverlässigeren Überblick bietet.²⁵ Problematisch an dieser Schätzung sind die bereits erwähnte fehlende Gesamtzahl der griechischen Inschriften, die oftmals getroffene Exklusion von christlichen Inschriften sowie ein eventueller Fokus auf Grabinschriften. Doch auch ein Heranziehen der Zahlen aus EDCS hat aufgrund der oben genannten Probleme zur Zählweise und des sprachlichen Hinzuzählens seine Tücken. Die daraus resultierenden 6,31 Prozent sollten demnach mit Vorsicht betrachtet und nicht allzu strapaziert werden.

Einfacher dagegen ist das **Verhältnis von griechischen zu lateinischen Carmina**. Denn während, wie oben gezeigt, das Gesamtverhältnis zwischen drei und knappen sechs Prozent liegt, relativiert sich diese Dominanz des Lateinischen bei den Versinschriften jedoch erheblich: 1.582 lateinische stehen 455 griechischen gegenüber, die damit 28,76 Prozent

²³ Stand: 21.06.2024. Vgl. Beltrán Lloris 2015, 136f. für Probleme der Zählweise allgemein und insbesondere in EDCS aufgrund von Duplikaten und *instrumenta domestica*; Tacoma 2016, 213 Anm. 40.

²⁴ Kaimio 1979, 172; Moretti 1989, 5

²⁵ Kajanto 1963, 6; IGUR III, Prooimion; Moretti 1989, 7.

ausmachen. Wenn auf nicht einmal vier lateinische Versinschriften eine griechische kommt, war der poetische Raum in Rom griechischer als vielen in ihrer Vorstellung bewusst ist.²⁶

Eine der brennendsten, aber gleichzeitig bisher unzureichend behandelten Fragen ist die der **Autor*innenschaft** in den Versinschriften. Das hängt mit dem den Altertumswissenschaften intrinsischen Interesse nach Identifizierung zusammen, das jedoch im Falle von unbekannten oder weniger versierten Dichter*innen enden wollend ist. Das ist in gewisser Weise verständlich, lässt sich doch aus kaum einem Carmen mehr an Information herauslesen außer eines Namens (s. 4.1.1.). Kürzlich wurde von P. Kruschwitz eine Übersichtsdarstellung zur Bedeutung und Interpretation von Autor*innen in den Versinschriften vorgelegt.²⁷ Von grundlegender Bedeutung ist jedoch die Unterscheidung von Sprecher*innen in Gedichten.²⁸ Zeitgenössische Sichtweisen zur Arbeit als Dichter*in sind bis auf die semiprofessionelle Tätigkeit von Φλαύϊος Διόσκοπος aus Aphrodito aus dem 6. Jh. verloren gegangen.²⁹ Dieser hatte eine gewisse Bildung, durch die ihm Literatur und Bibel vertraut waren, übte einen zivilen Beruf in der Thebais aus und schrieb Gedichte, auch als Auftragsdichtung (z. B. ein Willkommensgedicht für den Statthalter oder Hochzeitslieder), wie aus dessen Archiv hervorgeht.

Da sich die griechischen Versinschriften aus Rom durch ihre inhaltliche Vielfältigkeit und den daraus resultierenden gesellschaftlichen Querschnitt auszeichnen, wurden sie im Rahmen der **historischen Migrationsforschung** wie andere griechische Inschriften sporadisch und anekdotenhaft zum Vergleich oder als Bestätigung für diverse Themen gebraucht.³⁰ Wenn die Texte erst in jüngerer Zeit gefunden wurden, war die Chance auf eine ausführlichere Behandlung größer.³¹ Ebenso weckten einzigartige Funde ein breiteres Interesse, es ist jedoch zu konstatieren, dass nicht nur die Mehrzahl der Texte bislang individuell nicht die ihnen gebührende Aufarbeitung erfahren haben, sondern vor allem nicht systematisch ausgewertet und kollektiv erörtert wurden, obschon sie für die Forschung höchst interessante Inhalte bieten.³² Einer Gesamtschau kommen die IGUR-Bände noch am nächsten, wo die Carmina jedoch nicht von den Prosatexten separiert sind und auch mit allenfalls ganz knappen Kommentaren versehen wurden, was ihrer inhaltlichen und kultur- wie mentalitätsgeschichtlichen Bedeutung nicht gerecht wird. Auf inhaltlicher Ebene ist ihr Potential bisher praktisch in Gänze unausgeschöpft

²⁶ Zur genaueren Interpretation s. 4.1.

²⁷ Kruschwitz 2023a.

²⁸ Zu Sprecher*innen vgl. Socas 1999; ders. 2002. Mit Frauen als Sprecherinnen beschäftigt sich intensiv auch die Dissertation „*Femina et Carmina*. Female Agency and Authorship in Roman Verse Inscriptions“ von D. Murzea, ebenfalls von MAPPOLA.

²⁹ Vgl. u. a. Mac Coull 1988; Kuehn 1995; Palme 2021.

³⁰ Am umfassendsten wohl in Noy 2000.

³¹ Vgl. Guarducci 1949/50; Moretti 1953/55; ders. 1963/64.

³² Zwei einzigartige Funde wären z. B. IGUR III 1155 (Davies/Pomeroy 2012) und III 1336 (Nocita 2000).

geblieben. Spätestens seit dem Ende des vergangenen Jahrhunderts treten jedoch zunehmend auf extensiver Datenanalyse aufbauende Betrachtungen von Migration sowie Sprachenkontakt in den Vordergrund.³³

Damit eng verknüpft sind die **kulturellen Identität(en)**,³⁴ die im Falle der stadtrömischen Carmina nicht als Beispiele von Multilingualität, sondern Bilingualität gesehen werden müssen, da keine Versinschriften anderer Sprachen außer Latein und Griechisch in Rom überliefert sind. Dieser Umstand ist für ein Zentrum eines pluralen und diversen Reiches zunächst erstaunlich, weicht jedoch nicht vom epigraphischen Gesamtkontext ab: Die Dominanz der lateinischen Inschriften steht der nahezu Abwesenheit anderer Sprachen, mit Ausnahme von Namen, gegenüber, besonders aus dem westlichen Teil des Reiches.³⁵ Das bedeutet nicht, dass Menschen mit anderen sprachlichen Hintergründen in Rom abwesend gewesen wären, sondern lediglich, dass sie sich nicht bzw. selten in ihren Muttersprachen epigraphisch ausgedrückt haben, sei es aufgrund eines anderen oder fehlenden *epigraphic habit*, sei es aufgrund von gesellschaftlichen Erwartungen oder Zwängen.³⁶ Dabei steht auch die Betrachtung der Hauptstadt Rom selbst immer wieder im Fokus.³⁷

Abschließend sei hier kurz auf den Ansatz der **Transkulturalität** (s. 1.2.2.) hingewiesen, der in den Altertumswissenschaften bisher wenig genutzt worden ist, obwohl bereits in der Antike kultur- und sprachübergreifend agiert wurde – auch wenn das in den Quellen scheinbar wenig Ausdruck findet. Gerade hierin liegt jedoch mehr Potential als Hindernis, um antike Kulturen noch besser verstehen zu können.³⁸ Dass das Konzept nämlich nicht rein neuzeitlich oder gar ein Phänomen des 20. und 21. Jh. ist, war sich bereits W. Welsch bewusst, wenn er kurz auf die Geschichte der Transkulturalität – und da u. a. auf den Einfluss der Kulturen Ägyptens, Asiens, Babyloniens und Phöniziens auf die griechische Kultur der Antike – verweist.³⁹ Dass auch die Erforschung der zeitlich später einsetzenden römischen Kultur hier einzureihen ist, liegt aufgrund der geographischen Ausbreitung, Inklusion lokaler Eliten und Partizipation durch das Bürgerrecht auf der Hand.

³³ Vgl. de Ligt/Tacoma 2016; Tacoma 2016; Clackson/James/McDonald/Tagliapietra/Zair 2020. Diese Thematik wurde freilich bereits auch davor behandelt, jedoch mit engerem Blickwinkel und abwertenden Tendenzen, z. B. in La Piana 1927.

³⁴ Vgl. Mullen/James 2012.

³⁵ Vgl. Elder 2020, 283–285.

³⁶ Vgl. Noy 2000, 177f.

³⁷ Vgl. Kajanto 1963; ders. 1980; Moretti 1989; Noy 2000.

³⁸ Vgl. Kimmich/Schahadat 2012, 7: „Vielmehr geht es nun darum, Transkulturalität mit einer neu konfigurierten historischen Tiefe zu erarbeiten, das heißt neuzeitliche, aber auch antike und mittelalterliche Prozesse ebenso ins Auge zu fassen wie die der Moderne und der Globalisierung.“

³⁹ Welsch 2010, 50.

1.2. Methodik

1.2.1. Das Material und dessen fundortbasierte Aufnahme

Die dieser Arbeit zugrunde liegende Textsammlung umfasst zum Letztstand 2.037 Carmina inklusive einiger im Hinblick auf ihre poetische Natur unsicherer Exemplare.⁴⁰ Verglichen mit den über 70.000 erhaltenen Einträgen, die im CIL, in ICUR und IGUR für die Stadt Rom insgesamt publiziert wurden,⁴¹ mag die Zahl gering wirken, in keinem anderen Ort des Imperiums sind aber sowohl die **absolute Menge** als auch die **relative Dichte an Carmina** annähernd so hoch wie hier im Kontext der Stadt Rom selbst.

An dieser Stelle ein **Hinweis zur Quellenlage** und deren **Problematik**, um die in der Textsammlung angeführten Anzahl von Inschriften einzuordnen. Zum einen ist eine unbekannte Menge über die Jahrhunderte, besonders bis zur Renaissance, aufgrund von Zerstörung oder Wiederverwendung verschwunden. Zum anderen sind knapp 30 Prozent der erhalten gebliebenen Versinschriften zwar als solche identifizierbar, deren genauer Inhalt aufgrund der Fragmentierung jedoch nicht mehr verständlich.

Um einen der zentralen Punkte in dieser Arbeit, den Aspekt der Lokalität, zu behandeln, ist die Einteilung der Fundorte dieser gesammelten Carmina von großer Relevanz. Da der Aufstellungsort in den meisten Fällen nicht mehr eruiert werden kann, wurde der **Fundort in den Fokus** gestellt und in relevanten und aussagekräftigen Einzelfällen ersterer angesprochen. Eine systematische Analyse und ein damit verbundenes Ausschließen von postantiken innerstädtischen Verschleppungen wären höchst wünschenswert, würden allerdings den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.

Es ist ferner zu beachten, dass moderne Fundorte sekundär sein können, deren Ursprungsort in vielen Fällen schwierig bis unmöglich zu ermitteln ist. Offensichtlich **sekundäre Fundorte** wurden grundsätzlich ausgelassen, z. B. in Häusern, Villen, Gärten von Privatpersonen, Museen oder Bibliotheken, in die sie bereits vorher gebracht und einem anderen Kontext entnommen worden sein mussten. Hier ist allerdings zu beachten, dass die Trennlinie manchmal nicht leicht gezogen werden kann, wenn es z. B. heißt, dass ein Monument in einem

⁴⁰ Hinter dieser Sammeltätigkeit liegt das Streben nach Vollständigkeit, die aber nicht garantiert werden kann, denn vereinzelt können manche Carmina aufgrund von bisher fehlender Identifikation als solche oder mangels unentdeckt gebliebener Publikationen nicht erfasst worden sein.

⁴¹ Diese Zahl beruht auf den jeweiligen Einträgen: 41.434 im CIL, 1.705 in IGUR und 27.668 in ICUR. Manche dieser Inschriften wurden jedoch in zwei oder allen drei aufgenommen, gleichzeitig ist jedoch nicht das ganze Material darin publiziert.

Weingut (*vigna*) gefunden wurde und nicht explizit als im Rahmen einer Ausgrabung gefunden (*effossum*) titulierte wird. Auch Fundorte, die ausschließlich indirekt überliefert und unsicher sind, z. B. wenn in einer handschriftlichen Überlieferung ein Fundort lediglich in der davorliegenden und darauffolgenden Inschrift genannt wird, werden nicht berücksichtigt. Ebenfalls ausgeschlossen wurden Fälle, in denen das Manuskript laut Edition einen Fundort entbehrt, die Inschriften von den Herausgebern jedoch ohne sichtliche Anmerkung von Gründen bestimmten Orten zugeordnet wurden, was in ICUR zeitweilig der Fall ist.

Im Gegensatz dazu wurden Fundorte in oder bei **öffentlichen Plätzen**, aber insbesondere **Kirchen** inkludiert. Das führt dazu, dass es Punkte mit Grabinschriften innerhalb des *pomerium* gibt, wo Bestattungen aber verboten waren und die Steine mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht gestanden haben.⁴² Der Grund, warum diese Orte in dieser Analyse und damit sekundäre Verwendungen bzw. Verschleppungen nicht gänzlich ausgeschlossen wurden, liegt an möglichen zeitlich versetzten, zusammenhängenden Verwendungen. Ein Gedicht aus der Republik mag an einem bestimmten Platz gestanden haben, konnte in der Spätantike aber in einer Kirche verbaut worden sein, worauf dann ein späteres Gedicht wieder Bezug nehmen konnte. Da einerseits ohnehin nicht alle Cluster in dieser Arbeit analysiert werden können und andererseits das Rohmaterial für eine Weiterverarbeitung seitens anderer Forscher zur Verfügung gestellt wird, sollte ein möglichst offener Zugang gewährleistet werden.⁴³

Eine andere Schwierigkeit bei der Aufnahme des Materials ist die Frage, wo die **Grenzen Roms** angesetzt werden und welche Carmina in Folge in- bzw. exkludiert werden. Die Stadt Rom wird zwar als das *pomerium* und die erste Meile innerhalb des durchgehend bewohnten Gebiets (*continentia urbis*) definiert, doch nimmt eine Stelle in den Digesten diese erste Meile erst nach dem Ende der *continentia urbis* an.⁴⁴ Im CIL wurde diese Angelegenheit pragmatisch gelöst: Die auf der Karte von H. Kiepert in CIL XIV dargestellte Abgrenzung zwischen Rom (CIL VI) und Latium (CIL XIV) wurde über die Jahre aus Konvention und dem Vermeiden von Verwirrung beibehalten („ex conventione recepimus, ut dubitationes evitavimus“).⁴⁵ Auch L. Moretti hat für IGUR einige Inschriften nicht aus IG XIV übernommen, wie aus seinen Konkordanzen hervorgeht, sondern plante, diese in der eigenen Reihe *Inscriptiones Graecae Latii Antiqui* (IGLA) zu sammeln, zu deren Veröffentlichung es leider nicht mehr

⁴² Es ist möglich, dass es sich dabei um private Kopien einzelner außerhalb des *pomerium* aufgestellter Inschriften gehandelt hat.

⁴³ Eine Erweiterung in beliebige Richtungen ist damit möglich, etwa um Prosa-Inschriften, die aufgrund der hohen Anzahl noch gewinnbringender, aber auch eine schwer bewältigbare Masse darstellen würden.

⁴⁴ Vgl. Crawford 1996, 99 u. 380.

⁴⁵ CIL VI p. 5293.

kam.⁴⁶ Gleichzeitig inkludierte er einzelne Beispiele mit fehlendem Fundort, deren Aufbewahrungsort sich außerhalb von Rom befunden haben, wenn er deren Ursprung der Stadt zuordnete (IGUR III 1187; III 1202; III 1235; III 1316; III 1367; III 1369; III 1375; III 1423). In manchen Stadtbereichen dehnte ICUR die von H. Kiepert gezogene Grenze aus und inkludierte außerhalb liegende Katakomben im Sinne einer einheitlichen Erfassung. Aufgrund dieser Schwierigkeiten ist es möglich, dass Inschriften aus dem suburbanem Raum nicht einbezogen wurden, die noch innerhalb der Linie des CIL gefunden wurden. Da sich aber stadtauswärts die Menge an Inschriften ausdünn, ist zwar nicht ausgeschlossen, aber unwahrscheinlich, dass sich im Übergang zum heutigen Latium weitere Cluster finden.

Es erfolgte auch eine **zeitliche Kategorisierung** der Fundorte. Dabei wurde berücksichtigt, ob ein Fundort lediglich aus einer Handschrift oder frühen Überlieferung bekannt ist (M), laut Handschrift oder früherer Überlieferung als ausgegraben erwähnt wird (MEF), nach dem Inhalt zugewiesen werden kann (I) oder in einem bestimmten Jahrhundert als ausgegraben (*effossum*) dokumentiert ist (EF17–21). Wenn die Nennung von Fundorten in Handschriften differiert und in den Editionen nicht eindeutig als korrekt deklariert werden, erfolgt eine Zuweisung als unbekannter Fundort.

Um nun diese Cluster griechischer und lateinischer Carmina aus Rom auf einer Karte darzustellen, wurde auf die Geoinformationssystemsoftware **QGIS** zurückgegriffen und zunächst alle bekannten Fundorte darin eingetragen. Dafür wurden unterschiedliche Farben für Griechisch und Latein sowie unterschiedliche Symbole sowohl für exakte als auch ungefähre Fundorte verwendet. Damit war eine übersichtliche Kartendarstellung mit umfassenden Filterfunktionen erreicht und bot eine ausgezeichnete Basis für Clusteranalysen, für die lediglich die exakteren Fundorte verwendet wurden. Für die daraus resultierenden Fragestellungen s. Abschnitt 1.2.5.

1.2.2. Transkulturalität

Die im Untertitel genannte **Transkulturalität** ist seit ihrer Schaffung ein vielfach diskutiertes Konzept, mit deren Hilfe die griechischen Carmina aus Rom in der vorliegenden Arbeit untersucht werden. Für eine Erklärung dessen ist jedoch auch eine Übersicht zur Entwicklung des Kulturbegriffs und der Unterscheidung von Transkulturation notwendig. Der Umfang der Forschungsliteratur zu diesem Thema ist überwältigend, weswegen hier lediglich das Grundkonzept von Transkulturalität und eine kleine Auswahl von Weiterentwicklungen vorgestellt

⁴⁶ IGUR II,2 p. 502–508; III p. 327f.

werden.⁴⁷ Da ohne Gegnerschaft keine fruchtbare Wissenschaftsdiskussion entstehen kann, werden auch geäußerte Kritikpunkte angesprochen, womit eine Diskussion um die Relation zu und Berechtigung von anderen Kulturkonzepten einhergeht. Zuletzt ist jedoch die wichtigste Frage in diesem Kontext, ob und inwiefern Anwendungen auf die griechischen Carmina in Rom dienlich sein können. Für all das darüber Hinausgehende, insbesondere wie die transkulturelle Forschung die Sicht auf die gesamte antike Welt erweitern könnte, wäre eine eigene Übersichtsarbeit notwendig, die nach sorgfältiger Bearbeitung aller transkultureller Theorien, deren Anwendbarkeit auf die verschiedenen Epochen an Beispielen aus unterschiedlichen Quellengattungen zusammenstellt.

Im deutschsprachigen Raum ist beim Kulturbegriff die Unterscheidung in **engen** und **erweiterten Kulturbegriff** üblich. Ersterer geht zurück auf die Differenzierung zwischen „Zivilisation“ und „Kultur“, die die Gegensätze kultiviert für ausgewählte Menschen und unkultiviert für die Masse produziert und insbesondere auf Hochkultur abzielt. Die Folge daraus ist, zu Unrecht berufen auf ewige Ideen, die Erhöhung einer gebildeten Gruppe, die sich selbst für entwickelt hält, und die Erniedrigung einer anderen, die als ungebildet oder naiv gesehen wird, resultierend in gewalttätigen Konflikten. Zweiterer, der erweiterte Kulturbegriff, entstand sowohl im als auch durch den *cultural turn*, ist dagegen nicht auf eine Abgrenzung bedacht, sondern meint alle wechselseitigen Beziehungen der Beteiligten. Mit seinem stärkeren historisch-dynamischen Fokus orientiert er sich an der Lebenswelt und „bezieht sich vor allem auf soziale Praxis von Akteuren eines konkreten Handlungsfeldes“.⁴⁸

Doch selbst dieser erweiterte Kulturbegriff ist **nicht frei von Konflikten**, wenn Lebenswelten eine Homogenität unterstellt wird, um deren Abgrenzung zu anderen zu bezwecken. Derartige Vereinfachungen mögen für eine erste Orientierung hilfreich sein, jedoch machen Migration und Kommunikation die Vorstellung von homogenen und unbeeinflussten Kulturen faktisch unhaltbar. Diese *geschlossene* Variante des erweiterten Kulturbegriffs steht einer *offenen* gegenüber, die „kulturelle Lebenswelten als eher offene Netzwerke kohäsiv verbundener Kollektive“ versteht und nicht „als kohärent aufzufassende Homogenitätskonstruktionen.“⁴⁹

Der ***geschlossene Kulturbegriff*** ist lediglich an der Oberfläche für eine Übersicht über Nationen, Ethnien, Gruppen oder historische Epochen sinnvoll anwendbar. Die Fragwürdigkeit

⁴⁷ Vgl. Abu-Er-Rub/Brosius/Meurer/Panagiotopoulos/Richter 2019, p. xxv für die Übersicht zur Rezeption und Kritik des Konzepts in unterschiedlichen Disziplinen.

⁴⁸ Bolten 2018³, 42–44, Zitat auf 44.

⁴⁹ Bolten 2018³, 44f., Zitat auf 45 mit der übersichtlichen Abbildung auf 46.

von kulturellen Abgrenzungen entpuppt sich bei der Betrachtung von Details, wenn Homogenität und eindeutige Trennung ausgefranst (*fuzzy*) Rändern weichen. Beim **offenen Kulturbegriff** erfolgt der Fokus auf den Lebensprozess selbst, frei von einer Bindung an einen Ort oder eine Gegend. Wie die räumlichen Bewegungen auch ist die kulturelle Zuordnung von Individuen von Pluralismus und Prozessualität geprägt. Ob Kulturen als abgrenzbare Kugeln oder offene Netzwerke betrachtet werden, hängt vom Blickwinkel ab, vergleichbar mit der veränderten Beschaffenheit geradlinig wirkender Staatsgrenzen bei näherer Betrachtung.⁵⁰

Bevor der Begriff Transkulturalität sich, zumindest im deutschsprachigen Raum, etabliert hat, gab es das Vorläuferkonzept der **Transkulturation**. Dieses wurde von F. Ortiz Fernández in bewusster Abgrenzung zum damals etablierten Konzept der Akkulturation 1940 geschaffen, wonach kleinere, unterlegene kulturelle Gruppen sich einer größeren, dominanten anpassen und in ihr spurlos aufgehen müssten, während letztere ohne Veränderungen bleiben würde. Er führt aus, dass komplexe, wechselseitige kulturelle Umwandlungen in Kuba stattgefunden hätten, ohne die das dortige Leben nicht verstanden werden könne.⁵¹ Erst 1992 wurde dieses Potential in einem Buch von M. L. Pratt aufgegriffen, die sich darin mit den Veränderungen in vermeintlich schwächeren Gruppen im Kontakt mit europäischen Ideologien im Zuge globaler Zueigenmachung beschäftigt hat.⁵²

Im selben Jahr publizierte W. Welsch erstmals einen Aufsatz zum Begriff **Transkulturalität**.⁵³ Dieser kann mehr als zeitgeistliche Erscheinung als ein Zurückgreifen auf das davor entwickelte bzw. wieder aufgegriffene Transkulturationskonzept gesehen werden. Das manifestiert sich einerseits an der Abwesenheit des Begriffes Transkulturation und andererseits an der grundlegenden, aber gleichzeitig unspezifischen Argumentation.⁵⁴ D. Kimmich und S. Schahadat sowie M. Juneja und M. Falser sehen die Weiterentwicklung von Transkulturation zu Transkulturalität als Relation der beiden Konzepte zueinander, ohne jedoch eine

⁵⁰ Bolten 2018³, 46–49 mit Abbildung 17 auf 47 zum Perspektivenvergleich der deutsch-tschechischen Grenze. Das ist auch die Voraussetzung für einen holistischen Kulturbegriff, der durch die „Betrachtung der Dynamik komplexer Mensch-Umwelt-Systeme nicht-menschliche Akteure“ einschließt (vgl. Bolten 2018³, 53f.).

⁵¹ Ortiz 2018, 119: „Hemos escogido el vocablo *transculturación* para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida. La verdadera historia de Cuba es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones.“ Vgl. Krause 2016; Abu-Er-Rub/Brosius/Meurer/Panagiotopoulos/Richter 2019, p. xxiv.

⁵² Pratt 2008², 7f. Vgl. Abu-Er-Rub/Brosius/Meurer/Panagiotopoulos/Richter 2019, p. xxiv–xxv.

⁵³ Welsch 1992 [= ders. 2021].

⁵⁴ Erst Welsch 2010, 60 Anm. 18 beschreibt kurz den Ansatz von F. Ortiz Fernández und verwendet es als Argument gegen eine uniformierende Wirkung von Transkulturalität.

Abgrenzung vorzunehmen.⁵⁵ Dass, wie im Folgenden auch deutlich wird, uneinheitliche Definitionen, bedingt durch jeweilige fachliche Bearbeitung, rund um Transkulturation und Transkulturalität existieren, erschwert die interdisziplinäre Kommunikation.⁵⁶ So wird von J. Roche beispielsweise der Terminus „Transkulturalität“ mit seiner „darin implizierte[n] Statik des Kulturbegriffs“ von dem der Transkulturation unterschieden, der „den Prozesscharakter der Kulturentwicklung und -konstruktion betont.“⁵⁷

Das Konzept der Transkulturalität wurde von W. Welsch im Laufe der 1990er Jahre etabliert, um „eine neue Konzeptualisierung von ‚Kultur‘ zu erarbeiten“.⁵⁸ Der Grundgedanke ist, dass Kulturen nicht homogen und separiert sind, sondern **einander durchdringen** und **durchmischen**, was auf einer Makro- und einer Mikroebene betrachtet wird. Erstere betont die Verbundenheit und Verflechtung von Kulturen in sämtlichen Dimensionen, vom Alltag bis zur „Hochkultur“. Zweitere behandelt die Individuen, die „durch mehrere kulturelle Muster geprägt sind, unterschiedliche kulturelle Elemente in sich tragen.“⁵⁹ Im Folgenden sollen die wesentlichen Aspekte dazu besprochen werden.⁶⁰

Für den Aufbau seines Konzepts geht W. Welsch in einer knappen Darstellung zunächst zurück zum traditionellen Konzept der Einzelkulturen. Demnach sei im 17. Jh. erstmals „Kultur“ als selbstständiger Begriff und Kollektivsingular verwendet worden, der „*sämtliche* Tätigkeiten eines Volkes, einer Gesellschaft oder einer Nation umfassen sollte.“⁶¹ Die einflussreiche Weiterentwicklung dessen von J. G. Herder weise eine **starke Vereinheitlichung, Volksgebundenheit** und **Separation** auf, die in der modernen Welt allesamt keinen Platz hätten. Die propagierte Homogenität – ohnehin immer mehr ideologischer Wunsch als Faktum – werde der modernen Komplexität nicht gerecht. Die ethnische Abgrenzung von Kulturen durch die Vorstellung als geschlossene Kugeln, die „mit der territorialen und sprachlichen Ausdehnung

⁵⁵ Kimmich/Schahadat 2012, 7f.; Juneja/Falser 2013, 17f. Auch Welsch 2010, 60 Anm. 18, Abu-Er-Rub/Brosius/Meurer/Panagiotopoulos/Richter 2019, p. xxiv–xxvi und Autiero/Cobb 2022, 3 entbehren einer Differenzierung, doch scheint Autiero 2022, 24f. Transkulturation als einen hinter Transkulturalität stehenden Prozess zu sehen.

⁵⁶ Vgl. Autiero/Cobb 2022, 3.

⁵⁷ Roche 2013, 255. Ähnlich auch Krause 2016.

⁵⁸ Welsch 2000, 327. Dies geschah zunächst als Vortrag 1991 und dann in weiteren – nach Welsch 2017, 7 in ca. 50 – Publikationen, die äußerst starke Ähnlichkeiten in Struktur und Inhalt aufweisen, zumindest die vom Verfasser eingesehenen. Vgl. die Auflistungen in ders. 2000, 327 Anm. 2, ders. 2017, 9 Anm. 1 und ders. 2020, 131 Anm. 5 sowie die Beiträge ders. 1994; ders. 2010.

⁵⁹ Welsch 2010, 42–48, Zitat auf 47.

⁶⁰ Andere hier unerwähnte Aspekte wären die Verbindung zu L. Wittgensteins Kulturkonzept (Welsch 2000, 345f.), zu F. W. Nietzsche als Vordenker der Transkulturalität (Welsch 1994, 15f.; ders. 2000, 339 Anm. 31), das Verhältnis von Transkulturalität zu Globalisierung und Partikularisierung (Welsch 2000, 346–351; ders. 2010, 59–62), Transkulturalität im Rahmen von Machtprozessen (ebd., 53f.), Transkulturalität in der Hochschule (ebd., 54–59) sowie Ursachen von Transkulturalisierung und deren Gegenbewegungen (ders. 2017, 25–29).

⁶¹ Welsch 2000, 329.

eines Volkes deckungsgleich sein sollten“, sei fiktiv und politisch gefährlich.⁶² Der Fokus auf das Eigene und die Abweisung des Fremden fördere Abgrenzung und führe am Ende zu kulturellem Rassismus.⁶³

Er hinterfragt auch die vermeintlich fortschrittlicheren Konzepte der Multi- und Interkulturalität, die weiterhin an das traditionelle, geschlossene Kulturkonzept gebunden seien. Demnach habe in der Multikulturalität durch die Beschäftigung mit der Koexistenz unterschiedlicher Kulturen in einer Gesellschaft zwar ein Fortschritt eingesetzt, doch beruhe das Denken von **parallel existierenden Partialkulturen** weiterhin auf J. G. Herders Denken in abgegrenzten Kugeln. Diese Autonomie habe die Konsequenz, dass Kulturen einander nicht verstehen können, sondern sich ignorieren oder voneinander distanzieren und in weiterer Folge sogar anfeinden und bekriegen würden, was J. G. Herder schon als „sich stoßen“ beschrieben hätte.⁶⁴ Solche Reibungen versuche der interkulturelle Dialog zwar zu lösen, doch entspringen die Konflikte derselben Wurzel des traditionellen Kulturkonzepts, ohne dessen Entziehen die Probleme weiterhin bestehen würden. Was beiden Konzepten fehle sei der „Blick auf die gegenwärtige Durchdringung der Kulturen“.⁶⁵

Da W. Welschs Konzept *über* den vorhin skizzierten Kulturbegriff *hinaus-* und durch Kulturgrenzen *hindurchgeht*, nennt er es ganz im Sinne der lateinischen Vorsilbe *trans-*kulturell. In der **Makroebene** der Kulturen sei sichtbar, dass diese durch Vernetzung äußerst stark miteinander verbunden seien. Lebensformen überschreiten Grenzen und schaffen Gemeinsamkeiten in anderen Kulturen, woraus supranationale Prägungen entstehen, z. B. auf europäischer oder globaler Ebene. Durch das Verschwimmen von Eigenem und Fremdem, unter anderem wegen ständiger Verfügbarkeit, existiere im Innenverhältnis von Kulturen „heute ebenso viele Fremdheiten wie in ihrem Außenverhältnis zu anderen Kulturen.“⁶⁶

Doch auch die **Mikroebene** der Individuen zeige, dass die meisten mehrere kulturelle Hintergründe und Verbindungen aufweisen. Gerade die Gleichsetzung von Kultur mit Nationalkultur binde sich an politische und nicht kulturelle Gebilde und sei aufgrund des kulturellen Austauschs und damit einhergehenden Verflechtungen der modernen Welt nicht mehr

⁶² Welsch 2000, 330; ders. 2017, 10f. Vgl. Herder 1774, 56: „[J]ede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!“ Welsch 2017, 11 Anm. 7 würdigt dennoch dessen fortschrittliche Verdienste um das Verständnis von Kultur, da er einerseits bereits „Alltagskultur“ eingeschlossen habe und andererseits nicht „die Entwicklung der ganzen Menschheit auf einen einzigen Nenner zu bringen suchte“, wogegen das Konzept autonomer Einzelkulturen gerichtet gewesen sei.

⁶³ Welsch 2000, 328–332.

⁶⁴ Herder 1774, 58: „So jede zwei Nationen, deren Neigungen und Kreise der Glückseligkeit sich stoßen“.

⁶⁵ Welsch 2000, 332–335, Zitat auf 335; ders. 2017, 22–24.

⁶⁶ Welsch 2000, 336–339, Zitat 338; ders. 2017, 13–16.

zeitgemäß.⁶⁷ Transkulturalität im Gesamten sei als Übergangsprozess zu betrachten, in dem sowohl Einzelkulturen weiterhin existieren als auch zu einer „transkulturellen Form der Kulturen“ übergegangen werde.⁶⁸

Da der Anspruch von Konzepten, eine unendlich komplexe Welt einigermaßen vollständig zu beschreiben, der realen Welt niemals gerecht wird, weisen die nach und nach aufgestellten **Kritikpunkte** auf die negativen Seiten jener hin; so auch bei Transkulturalität. Auch hier erfolgt lediglich eine Auswahl der Kritik, da eine intensive Bearbeitung dem Zweck dieser Arbeit nicht dienlich ist.⁶⁹

M. Juneja und M. Falser sehen als wesentliche Kritikpunkte die Tendenz zur **Verabsolutierung** des Gegensatzes zwischen Globalisierung und früheren Gesellschaften sowie den statischen Charakter und die damit **fehlende Prozessualität**.⁷⁰ Da Mobilität, Migration und kulturelle Durchdringung bereits seit der Antike bestehen, müsse eine Beschreibung der sich über die fortschreitende Zeit verändernden Phänomene erfolgen und nicht in moderner Zeit angesetzt werden, ohne auf die zurückliegenden Jahrtausende einzugehen.⁷¹ Damit einhergehend sehen sie ein methodisches Defizit, indem nicht eindeutig „zwischen Kultur als einem ideologischen, historisch spezifischen Konstrukt und Kultur als Beschreibung und historische Praxis“ unterschieden wird, denn dann hätte deren Verhältnis untersucht werden können.⁷² So werde lediglich die eine Seite von Kulturbeziehung angenommen, obwohl Erfahrungen im kulturellen Austausch auch zur Festigung von Differenzen und ethnozentristischen Vorurteilen führen können.⁷³ Die fehlenden Dynamiken des statischen Charakters des Konzepts, als zweiter geäußerter Kritikpunkt, ermöglichen es nicht, die aus kulturellen Begegnungen und Beziehungen entstehenden Aushandlungsprozesse aufzuzeigen.⁷⁴ Dem schließen sich L. Abu-Er-

⁶⁷ Welsch 2000, 339f.; ders. 2017, 17–22.

⁶⁸ Welsch 2000, 341 Anm. 37.

⁶⁹ Für eine übersichtliche und knappe Zusammenstellung der Kritikpunkte an Transkulturalität allgemein vgl. Kolle.

⁷⁰ Juneja/Falser 2013, 18–20.

⁷¹ Dieser Kritikpunkt findet sich auch in Abu-Er-Rub/Brosius/Meurer/Panagiotopoulos/Richter 2019, p. xxvi – mit dem Hinweis auf Stockhammer 2019 und Maran 2019 – und ist insofern berechtigt, dass der Ausgangspunkt von W. Welsch die moderne Gesellschaft ist, für die die Anwendung des traditionellen Kulturbegriffs nicht mehr zeitgemäß erscheint. Unerwähnt bleibt jedoch sein Verweis auf die Transkulturalität in der Geschichte (s. u.) – worauf auch Autiero/Cobb 2022, 11 Anm. 10 hinweisen –, auch wenn dieser ohne tiefergehende Studien bleibt.

⁷² Juneja/Falser 2013, 19.

⁷³ Solche Differenzen und Vorurteile fußen jedoch auf einem Festhalten an Eigen- und Fremdkultur, die sich nach W. Welschs Ansicht im Transkulturalitätsprozess lösen würden. Ders. 2000, 341 Anm. 37 bezeichnet Transkulturalität als „einen Übergang beziehungsweise eine Phase in einem Übergang. Sie ist eine temporäre Diagnose.“

⁷⁴ Es ist fraglich, inwiefern dieser Aspekt der Transkulturation oder dem Kulturtransfer (s. u.) zuzuschreiben ist. Vgl. Roche 2013, 255, der deshalb den Begriff Transkulturation bevorzugt. Ebd. weist er auch darauf hin, dass Transkulturalität konzeptuell widersprüchlich sei, indem sie einen Zustand abbilde. Der statische Charakter von Transkulturalität ist im Hinblick auf das Quellenmaterial dieser Arbeit, den ebenso statischen Inschriften nicht hinderlich. Auch wenn für die Bezeichnung von kulturellen Austauschprozessen der Begriff Transkulturation von

Rub, Ch. Brosius, S. Meurer, D. Panagiotopoulos und S. Richter an und kritisieren die beibehaltenen Grenzen kultureller Entitäten, wodurch weiterhin kulturelle Unterschiede in der Interaktion von mehreren Kulturen bedient werden.⁷⁵ Deshalb müsse sich Transkulturalität auf Interaktionen mit ihren Akteur*innen und Aktionen fokussieren.⁷⁶

Die Kritik von J. Bolten schlägt in eine andere Richtung: Die **Weiterentwicklung von Interkulturalität** habe Transkulturalität beinahe überflüssig gemacht. Er erkennt an, dass das Konzept von W. Welsch, das den aus Homogenisierung erwachsenen Kulturalisierungen entgegenwirken sollte, „die Schaffung eines synergetischen Handlungskontextes, der als Hybridkultur über kulturelle Heterogenität hinweg Gemeinschaftliches initiiert, ohne diese Heterogenität zu unterschlagen oder zu verdrängen“ zum Ziel hat genauso wie das zwischenzeitlich weiterentwickelte, „interaktionistisch und prozesshaft orientierte“ Konzept der Interkulturalität.⁷⁷ Die Kritik an den Homogenitätsprämissen gehe angesichts der Weiterentwicklung und Differenziertheit in der Interkulturalitätsforschung ins Leere, da Unterschiede zum ursprünglichen Konzept von W. Welsch kaum mehr existieren.⁷⁸ Dessen daraufhin erfolgter stärkerer Fokus auf die Prozessorientierung dagegen verunmögliche einen Nutzen von Heterogenität und Diversität und mache diese sogar unsichtbar. Daher sei der Begriff Interkulturalität aufgrund der Balance zwischen Struktur und Prozess zielführender, jedoch könne Transkulturalität „als Sediment eines nichtintentionalen globalen ‚flows‘“ verstanden werden.⁷⁹

Zum besseren Verständnis seien hier die Merkmale bzw. **Unterschiede von Multi- und Interkulturalität** nach J. Bolten kurz skizziert. Multikulturalität ermöglicht lediglich eine statische Perspektive und im reinsten Sinn die faktische Beschreibung von mehreren Kulturen in einer Lebenswelt. Eine solche Strukturperspektive kann in zwei Varianten erfolgen: In Form von Separation soll ein Aneinanderstoßen verhindert werden, was entgegen Behauptungen rechter Gruppierungen lediglich statistisch möglich ist (Multikulturalität I). Die bekanntere Form ist das Nebeneinander zur Wahrung einer Kohärenz, was zur Integration führen soll (Multikulturalität II). Im Gegensatz dazu führt der Prozesscharakter der Interkulturalität zu

mancher Seite präferiert wird, sind die Analysemöglichkeiten für die Antike aufgrund der mangelnden Quellenlage beschränkt.

⁷⁵ Im Gegensatz dazu betont Krause-Benz 2013, 77f., dass Transkulturalität weniger als grenzauflösend, sondern als grenzüberschreitend aufgefasst werden müsse, da es auch bei Mehrfachzugehörigkeiten immer ein „Anderes“ geben werde.

⁷⁶ Abu-Er-Rub/Brosius/Meurer/Panagiotopoulos/Richter 2019, p. xxvi.

⁷⁷ Bolten 2018³, 124.

⁷⁸ Vgl. Bolten 2018³, 124 für eine kleine Literaturliste. Welsch 2017, 24 erkennt an, dass diese „zweite Version von Interkulturalität“ sich von Transkulturalität lediglich graduell, jedoch nicht mehr essentiell unterscheidet. Wegen der Unklarheiten in der Verwendung dieses Begriffs rät er aber folglich dazu, den Terminus „Transkulturalität“ zu verwenden.

⁷⁹ Bolten 2018³, 123–126, Zitat auf 126.

Inklusion und Kollaboration auf Basis wechselseitiger Anerkennung der Unterschiedlichkeit, indem interkulturell, d. h. „zwischen unterschiedlichen kulturellen Akteursfeldern“, agiert wird (Multikulturalität III = Interkulturalität).⁸⁰

Das zeigt, dass je nach Schwerpunktsetzung und Untersuchungsgegenstand die **Verwendung unterschiedlicher Konzepte** legitim ist. Demnach gehört Multikulturalität zum geschlossenen Kulturbegriff von Homogenität und Abgrenzung, kann jedoch im Wort „multikulturell“ als faktische Beschreibung mehrere Kulturen meinen. Dennoch ist bei der Verwendung aufgeladener Begriffe Vorsicht geboten und eine vorherige Definition angebracht, um zu garantieren, dass das Gemeinte auch von den Lesenden so aufgenommen wird.⁸¹ Ob die Weiterentwicklung von Interkulturalität oder doch Transkulturalität gewählt wird, hängt von der eigenen Präferenz ab. Demnach wird in dieser Arbeit dieses Konzept – trotz dessen Überschneidung und negativen Aspekten – als Abgrenzung zu der alten Form von Interkulturalität verwendet, die dem geschlossenen, homogenisierenden Kulturbegriff verhaftet war und heutzutage vielfach nicht von ihrer neuen Form abgegrenzt wird.

Neben der knapp ausgeführten Kritik aus den Kultur- und Kommunikationswissenschaften finden sich mithin auch Stimmen, die eine **Anwendbarkeit dieses Konzepts auf die Antike** zumindest bezweifeln oder sich lautstark dagegen äußern mögen. Da die Forschung mit der Anwendung erst kürzlich begonnen hat, ist auffällige Kritik bisher ausgeblieben. Um prophylaktisch einer aufgeladenen Debatte vorzugreifen, sollen im Folgenden die Gründe für eine verstärkte Betrachtung der Transkulturalität in den Altertumswissenschaften, aber auch deren Nachteile und Tücken angesprochen werden.

Zunächst stellt sich die Frage, ob der Begründer an eine zeitlich weiter zurückliegende Anwendung gedacht hat. Dies ist positiv zu beantworten: Trotz des starken Fokus auf eine moderne, global verbundene Welt weist W. Welsch auf **Transkulturalität in der Geschichte** hin.⁸² Diese sei „geschichtlich geradezu die Regel“ gewesen, jedoch im 19. Jh. durch die aus dem traditionellen Kulturkonzept resultierende Konzentration auf homogene Nationalkulturen übersehen worden.⁸³ Als Beispiel fungiert auch das antike Griechenland, dessen Kultur ohne

⁸⁰ Bolten 2018³, 113–116, Zitat auf 116 mit veranschaulichender Abbildung auf 114. Vgl. Hansen 2011⁴, 278–285 für eine Komparation von Inter-, Multi- und Transkulturalität und deren unterschiedlichen Aushandlungen.

⁸¹ Vgl. Bolten 2018³, 52, wo der historische und soziale Kontext der Definitionen des Kulturbegriffs betont wird. Demnach sei ein Kulturbegriff nicht *richtig* oder *falsch*, sondern *mehr* oder *minder* angemessen.

⁸² Die literarischen Beispiele „Des Teufels General“ von C. Zuckmayer (Welsch 1994, 9; ders. 2000, 342; ders. 2010, 51; ders. 2017, 42f.; ders. 2020, 136f.) und H. Ibsens „Peer Gynt“ (Welsch 2010, 46; ders. 2017, 19; ders. 2020, 134f.) seien außer Acht gelassen.

⁸³ Welsch 2000, 342; ders. 2020, 137.

Ägypten, Asien, Babylonien und Phönizien nicht verstanden werden könne.⁸⁴ In Europa sei dies an den Stilen und Künstlern wie etwa A. Dürer sichtbar, aber auch die japanische Kultur habe Verflechtungen mit chinesischer, koreanischer, indischer, hellenistischer und moderner europäischer Kultur.⁸⁵ Doch bereits im Neolithikum habe Transkulturalität stattgefunden, da Zuwanderung aus dem Nahen Osten und nordeurasischen Raum sich im Genmaterial abzeichne.⁸⁶ W. Welsch bindet durch das Hervorheben einiger Autoren, die sich ihrer multiplen Zugehörigkeiten bewusst sind, auch die Mikroebene ein.⁸⁷ Diese kurz umrissenen Beispiele ersetzen keineswegs eingehende historische Analysen, doch kann festgehalten werden, dass zumindest die Anwendbarkeit für W. Welsch außer Zweifel steht und sogar als offensichtlich bzw. gegeben gesehen wird.⁸⁸

Um Transkulturalität für die Altertums- und Geschichtswissenschaften nutzbar zu machen, muss eine **Anwendung erst erarbeitet** werden. Hilfreich ist dabei die in den letzten Jahren eingetretene verstärkte Beschäftigung mit dem Konzept, die auch mit dem zunehmenden Interesse an Globalgeschichte zusammenhängt.⁸⁹ Problematisch ist die uneinheitliche Verwendung des Terminus „transkulturell“, der vielfach lediglich jenseits des europäischen Horizonts liegende Bereiche meint.⁹⁰ Folglich schwerer wiegt der Fehltritt, eine Synonymie von Zivilisation und Kultur anzunehmen, wodurch das Paradoxon entsteht, dass der Versuch einer Überwindung des Eurozentrismus mit Hilfe der Transkulturalität zu einer Reproduktion gerade dieser Eurozentrismen führt.⁹¹ Wird eine solche Denkweise verhindert, ist Transkulturalität jedoch geeignet, historisch entstandene Grenzen zu hinterfragen, um Einheiten zu untersuchen, „die quer zu etablierten Kategorien – wie Territorium, Staat, Nation, Religion, Ethnie und Sprachgruppe – verlaufen.“⁹²

⁸⁴ Welsch 2010, 50; ders. 2020, 137; ders. 2017, 31–36 mit leicht detaillierterer Ausführung für die Plastik und Philosophie. Aspekte, die die hellenische Kultur aus den orientalischen Kulturen übernommen hat und damit besonders synkretistisch sei, führt auch Flaig 1999, 82f. an. Vgl. weitere Beispiele in Welsch 2017, 39–42. In allen Fällen wird ohne Quellenangabe angeführt, dass beinahe 40 Prozent der altgriechischen Wörter aus dem Semitischen stammen, was nicht nachzuvollziehen ist. Nach Zaborski 2013 gehe die Meinung zur Anzahl der Lehnwörter von nicht einmal zehn bis mehrere Hundert weit auseinander, doch alleine 15 Namen von griechischen Buchstaben seien vom Semitischen abgeleitet. Nichtsdestotrotz können selbst die höhere Zahl keine 40 Prozent der griechischen Sprache ausmachen, da dafür viele Tausende nötig wären. Vgl. Burkert 1984, 36–42 zu Problemen mit und Beispielen von semitischen Lehnwörtern im Griechischen.

⁸⁵ Welsch 2000, 343; ders. 2010, 50f.; ders. 2017, 36–39; ders. 2020, 137.

⁸⁶ Welsch 2017, 43f.; ders. 2020, 137f.

⁸⁷ Welsch 2020, 133f.

⁸⁸ Welsch 2020, 139: „Sie [sc. Transkulturalität] hat sich nicht erst in den letzten Jahrzehnten neu entwickelt, sondern war schon historisch die Regel. Nur ihr »Ausmaß« ist in den letzten Jahrzehnten deutlich angestiegen, und manche ihrer Erscheinungsformen sind neu.“

⁸⁹ Vgl. die Publikationen in Juneja/Falser 2013, 20 Anm. 11.

⁹⁰ Juneja/Falser 2013, 20.

⁹¹ Juneja/Falser 2013, 20f.

⁹² Juneja/Falser 2013, 21.

Das Konzept der **Transkulturalität in der Geschichtswissenschaft** wurde in zwei rezenten Sammelbänden aufgegriffen.⁹³ Ersterer enthält eine ausführliche Einleitung zur Entstehung des Terminus, dessen konzeptuelle Weiterentwicklung sowie Beiträge zu unterschiedlichen globalgeschichtlichen Themen unter dem Dach der Transkulturalität stehen, die bis in Minoische Zeit und in die südliche Levante des zweiten Jahrtausends v. Chr. zurückgehen.⁹⁴ Allerdings beschäftigt sich keiner davon mit der griechisch-römischen Antike per se, jedoch wird in einem auf das Mittelalter eingehenden Beitrag teilweise auf die Spätantike rekurriert, in einem weiteren wird den Ursprüngen der modernen arabischen Rhetorikhandbücher in Ägypten, die unter anderem in der griechisch-römischen Rhetorik lagen, nachgegangen und in einem weiteren werden die Auswirkungen der Rezeption vom „fall of Rome“ in Europa behandelt.⁹⁵ Dagegen hat zweiterer Sammelband Globalisierung und Transkulturalität in der Antike und Prämoderne zum Thema und behandelt dabei neben dem europäischen auch den ostasiatischen und südamerikanischen Raum.

Beiden ist als Grundverständnis von Transkulturalität gemein, dass Kulturen sich nicht unabhängig voneinander entwickelt hätten oder separate Einheiten, geschweige denn statisch gewesen wären, sondern in ihrer Entwicklung durch **Verbindung, Austausch und Durchlässigkeit** gekennzeichnet waren und in den damit verbundenen konstanten Veränderungsprozessen neue Ideen, Praktiken und Objekte übernommen und angepasst wurden.⁹⁶ Deshalb wirke im Zuge von Transkulturalität zwar die Annahme von separaten Kulturen, die dann dekonstruiert würden, zunächst paradox, könne aber durch den Fokus auf die sich verändernden Grenzen gelöst werden. Dadurch sei nicht das Statische sichtbar, sondern Momentaufnahmen von prozessualen Dynamiken.⁹⁷ Diese transkulturelle Perspektive bewahre Archäolog*innen und Historiker*innen vor dem vermeintlichen Eindruck von Stabilität, Kontinuität und einer Zusammenführung von Kultur und Nationalstaat, auch bedingt durch heutige Finanzierung ihrer Arbeit.⁹⁸ Grundlegend sei der Blick auf die Verbindungen und Beziehungen, Brüche und Reibungspunkte von politischen Gebilden, Gesellschaften, Institutionen und Sprachen, der nicht mit deren bloßen Feststellung ende, sondern auch die Transformationen und die daran

⁹³ Abu-Er-Rub/Brosius/Meurer/Panagiotopoulos/Richter 2019; Autiero/Cobb 2022.

⁹⁴ Maran 2019; Stockhammer 2019.

⁹⁵ Schneidmüller 2019, 80–88; Scholz 2019; König 2019, 66–68.

⁹⁶ Abu-Er-Rub/Brosius/Meurer/Panagiotopoulos/Richter 2019, p. xxvi; Autiero/Cobb 2022, 3 u. 8.

⁹⁷ Abu-Er-Rub/Brosius/Meurer/Panagiotopoulos/Richter 2019, p. xxvi.

⁹⁸ Autiero/Cobb 2022, 3.

beteiligten Akteur*innen mit einschließe.⁹⁹ Letztere beeinflussen in unterschiedlichem Maße aber auch Charakter und Intensität der grenzüberschreitenden Prozesse.¹⁰⁰

Doch inwiefern ist dieser Ansatz für die griechisch-römische Antike geeignet? Immerhin steht er diametral entgegengesetzt zum ursprünglichen Verständnis von **Romanisierung**. Dieses Konzept stammt aus einer Zeit, in der Diversität kaum Platz zugestanden und in Schwarz-Weiß-Schemen operiert wurde, auch im kulturellen Bereich.¹⁰¹ „Römer zu sein“ wurde als Ziel bzw. Endstadium eines Anpassungs- und Assimilierungsprozesses gesehen, der vom Staat nicht gelenkt (aber begrüßt) wurde, sondern von der Bevölkerung, besonders Veteranen und den lokalen Eliten, getragen wurde.¹⁰² Von diesem undifferenzierten, durch den Imperialismus der eigenen Zeit geprägten Konzept wurde über die Jahre Abstand genommen und adäquatere Beschreibungsmöglichkeiten der antiken Verhältnisse entwickelt.¹⁰³ Daraus ergeben sich jedoch zwei Nachteile, die bereits oben zur Trans- und Interkulturalität genannt wurden: Durch den notwendigen Wechsel der alten Sichtweise zerfällt die Einheitlichkeit des Konzepts, das gleichzeitig noch immer unter demselben Terminus gefasst wird.

Prinzipiell ist immer dort, wo Menschen aus unterschiedlichen Regionen zusammenkommen oder solche bereisen, fruchtbarer Boden für Transkulturalität garantiert, die entscheidende Frage ist jedoch, wie sich **Transkulturalität in den Quellen** feststellen lässt. Der Überseehandel im Indischen Ozean und dem Roten Meer bietet ein entsprechendes Forschungsfeld, wie M. A. Cobb gezeigt hat, ist allerdings auch in der glücklichen Situation über den Περίπλους τῆς Ἐρυθρᾶς Θαλάσσης zu verfügen, der die dortigen Handelsrouten, Häfen und Waren des 1. Jh. beschreibt.¹⁰⁴ Eine derart reichhaltige Grundlage für Transkulturalitätsforschung ist für die Antike höchst selten. Eine Untersuchung kann aber auch anhand von Objekten vorgenommen werden, wie C. Jäggi in einem Abriss zu den Stationen der im Jahre 70 aus Jerusalem erbeuteten Spolien darlegt.¹⁰⁵ Da Kulturen auch damals keine abgrenzbaren oder abgegrenzten Kugeln gewesen sind, ist eine nachträgliche Anwendung von Transkulturalität nicht ausgeschlossen, auch wenn keine Zeitgenoss*innen der Antike sich dieses Konzepts bewusst waren.

⁹⁹ Abu-Er-Rub/Brosius/Meurer/Panagiotopoulos/Richter 2019, p. xxxi.

¹⁰⁰ Abu-Er-Rub/Brosius/Meurer/Panagiotopoulos/Richter 2019, p. xxxii.

¹⁰¹ Einer der ersten, der diese Ansicht propagierte, war Haverfield 1915³. Vgl. ebd., 11: „But the Roman Empire was the civilized world; the safety of Rome was the safety of all civilization. Outside roared the wild chaos of barbarism.“

¹⁰² Rechtspopulistische und neuerdings auch konservative Parteien bedienen sich auf der politischen Bühne übrighens immer noch dieses, nunmehr auf Nationalität ausgelegten Gedankens, was hinsichtlich der Diversität moderner Gesellschaften in alle Richtungen ein Widerspruch in sich ist.

¹⁰³ Millett 1990; Woolf 1998, 1–23; Webster 2001; Mattingly 2004; Alföldy 2005.

¹⁰⁴ Cobb 2018; ders. 2020; ders. 2022.

¹⁰⁵ Jäggi 2013, 54f.

Damit ist eine **Anwendung** nicht nur auf die Geschichte der Moderne beschränkt, sondern kann auch in der Deutung der **Antike fruchtbringend** eingesetzt werden.¹⁰⁶ Das zeigen einerseits die eben dargelegte Definition der Offenheit und Permeabilität von Kultur und andererseits praktische Anwendungen wie der Sammelband von S. Autiero und M. Cobb sowie andere Publikationen.¹⁰⁷ Eine auf dem traditionellen Kulturbegriff beruhende Aussage wie die von J. G. Herder verliert damit ihre Gültigkeit: „Der Grieche macht sich so viel vom Aegypter, der Römer vom Griechen zu eigen, als er für sich braucht: er ist gesättigt, das übrige fällt zu Boden und er strebt nicht an!“¹⁰⁸ Die scheinbar von „den Römern“ abgrenzbare Kultur „der Griechen“ beruht auf dem Scheinprodukt damaliger menschlicher Wahrnehmung und moderner Interpretation.¹⁰⁹

Diese einleitende Darstellung soll **in keiner Weise** behaupten, dass **sämtliche komplexen Vorgänge der antiken Gesellschaften** mit dem Konzept der Transkulturalität verstanden werden können oder sollen. Manche Fragestellungen lassen sich mit den oben angerissenen weiterentwickelten Interkulturalitätskonzepten durchaus sinnvoll und zielführend lösen, doch ist die Perspektive entscheidend. Denn je näher vermeintlich homogene Strukturen betrachtet werden, desto ausgefranster und heterogener erscheinen sie. Das Homogene verschwindet nicht und ist auch keineswegs „falsch“, denn beim Einnehmen eines anderen Blickwinkels oder spätestens beim Rauszoomen kommt es zurück. Was sich allerdings verändert hat, ist das Wissen über eine andere Sichtweise, die gezeigt hat, dass Homogenität Heterogenität einschließen kann.¹¹⁰ Gerade in der Untersuchung griechischer Carmina im primär als lateinisch empfundenen Rom der Kaiserzeit lädt ein Hineinzoomen ein, die Fransen des homogenen Inschriftenteppichs zu beleuchten.

1.2.3. (Kulturelle) Diversität

Der Begriff Diversität ist hier in zweifacher Weise verwendet. Diese allgemein gehaltene Formulierung soll garantieren, dass andere Diversitätskriterien wie Alter, ethnische Herkunft, Geschlecht oder Weltanschauungen, Rollenverteilungen und Gedanken nicht ausgeschlossen

¹⁰⁶ Vgl. Abu-Er-Rub/Brosius/Meurer/Panagiotopoulos/Richter 2019, p. xxxiv; Autiero/Cobb 2022, 8.

¹⁰⁷ Für Publikationen, in denen das Konzept in Geschichte und Archäologie verwendet wurde, vgl. Autiero/Cobb 2022, 11 Anm. 11. Davon sind Autiero 2017 und Cobb/Mitchell 2019 für die Antike relevant.

¹⁰⁸ Herder 1774, 57f.

¹⁰⁹ Vgl. Nutton 2012, 541: „But this change of identity took centuries to come about, and the passage from Greek to Latin required an important intermediary: Romanitas, being Roman. It is the Roman Empire, particularly in the first two centuries of the Christian era, that provides the point of fusion between the Greek and Latin worlds. Galen the Greek is also Galen the Roman, living, working, and writing at the very heart of the city of Rome.“

¹¹⁰ Bolten 2018³, 52.

werden,¹¹¹ obwohl vorwiegend **kulturelle Diversität** gemeint ist. Diese inkludiert Merkmale wie Sprache, Kunst und Literatur, Lebensweisen, Traditionen, religiöse Vorstellungen und kann mit der Essentialität von Biodiversität verglichen werden.¹¹² Konkret sind auch die auf vielfache Weise, unter anderem durch diverse Medien und Technologien, vermittelten Äußerungen von Kulturen unterschiedlicher Gruppen gemeint, die innerhalb und außerhalb jener ausgetauscht werden.¹¹³

Im Gegensatz zur oben dargelegten Transkulturalität beruht kulturelle Diversität nicht auf dem Kulturbegriff, sondern stellt eine grundlegende Vielfalt fest. Diese lässt sich in kulturell geprägten **Diversitätsmerkmalen** fassen, die unabhängig von Gemeinschaften oder Gruppen lediglich Individuen betreffen. Damit wird die Dichotomie von „Wir“ und „die Anderen“ vermieden, von denen erstere sich als die Verkörperung der Norm sehen, der sich zweite anzupassen hätten.¹¹⁴ Die daraus entstehende Offenheit resultiert in Quantifizierungsproblemen, da es an der genauen Messbarkeit einzelner Faktoren mangelt. Die unterschiedlichen Indikatoren sind derartig komplex ausgeprägt, dass selbst scheinbar einfache Komparationen kaum möglich sind. Ein Feld, in dem sich ein solches Vorhaben noch am ehesten erfüllen lässt, ist die Sprachforschung. Wenn genügend Daten vorhanden sind, was erst im Ansatz ab der zweiten Hälfte des 20. Jh. der Fall war, lässt sich die Anzahl der Sprachen relativ genau, aber nicht problemlos einschätzen.¹¹⁵

Diese Schwierigkeit spiegelt sich in der anhaltenden Diskussion um die **Zu- oder Abnahme kultureller Vielfalt** wider. Bereits 1925 beklagte sich St. Zweig über die Monotonisierung der Welt, die er an unterschiedlichen Vereinheitlichungen im Alltag ausgehend von den Vereinigten Staaten festmachte.¹¹⁶ Wenn Sprache als Indikator genommen wird, dann nimmt die kulturelle Diversität zunehmend ab, da statisch gesehen alle zwei Wochen eine Sprache ausstirbt.¹¹⁷ Auch Th. Bauer sieht in seinem Plädoyer gegen Vereinheitlichung und für mehr Ambiguität(-stoleranz) eine Gefährdung von menschlicher Vielfalt.¹¹⁸ Dem entgegen steht W. Welsch der „alten kulturellen Diversität“ kritisch gegenüber, da diese ohnehin zu Ausschluss, Verfolgung und kriegerischer Auseinandersetzung geführt habe, und bewertet

¹¹¹ Ferris/Frink/Galang 1993.

¹¹² UNESCO 2002.

¹¹³ UNESCO 2005, 4.

¹¹⁴ Lüsebrink 2016⁴, 23.

¹¹⁵ Vgl. zu den Problemen und Tücken bei der Zählung von Sprachen Crystal 2014, 3–14.

¹¹⁶ Zweig 1976.

¹¹⁷ Crystal 2014, 24f.

¹¹⁸ Bauer 2018, 9–14 u. 108–113. Ambiguität ist der „Begriff für alle Phänomene der Mehrdeutigkeit, der Unentscheidbarkeit und Vagheit, mit denen Menschen fortwährend konfrontiert werden.“ (ebd., 15). Vgl. auch ebd., 15–19.

daher die Mischung kultureller Muster als eine Weiterentwicklung in Richtung einer verbindenden Gemeinschaftlichkeit positiv.¹¹⁹

Da die Erforschung vergangener Kulturen die Hauptaufgabe der Altertumswissenschaften ist, könnte angenommen werden, dass die kulturelle Diversität bereits ausgiebig behandelt wurde. Denn Beschreibungen und besonders Vergleiche unterschiedlicher Gruppen sind zahlreich gemacht worden, besonders im Bereich der Religion. Dennoch ist eine **systematische Beschäftigung** mit kultureller Diversität in der **Antike bisher ausgeblieben**.¹²⁰

1.2.4. Identität(en)

Die **Identität** von Menschen – bzw. **Identitäten**, wie sich im Folgenden zeigen wird – ist eines der häufigsten Schlagworte im Diskurs um Kultur und wurde in den vergangenen drei Jahrzehnten auch in den Altertumswissenschaften *en vogue*. Bevor auf letztere im Spezifischen eingegangen werden soll, erfolgt eine knappe Einführung zu einem Begriff, der einer exakten Definition entbehrt – wie auch jede Identität selbst.¹²¹ W. Welsch beispielsweise sieht darin sechs Aspekte: Einen Selbstbezug, den lediglich Organismen herstellen können und der sich von einer äußeren, logischen Zuschreibung von Identität unterscheidet, eine Selbstreflexion, ein in konstantem Wandel stehendes Vollzugsprodukt, fiktive Anteile an der eigenen Identität, einen Wirkfaktor und eine soziale Verankerung.¹²²

Doch wie lässt sich individuelle Identität mit dem oben ausgeführten Transkulturalitätskonzept vereinbaren, wenn Identität unweigerlich mit Abgrenzung, im neutralen Sinn, und Identifikation, entweder durch sich selbst oder von anderen vorgenommen, verbunden ist? Auch wenn es nicht explizit gesagt wird, basieren im zustandsbeschreibenden Transkulturalitätskonzept von W. Welsch die (multikollektiven) Identitätszugehörigkeiten auf **separaten kulturellen Entitäten**, doch ist eine Durchdringung quer durch all diese möglich bzw. in der modernen Welt unvermeidbar.¹²³ Diese statische Betrachtung gepaart mit der Nichtauflösung von Kulturgrenzen vereinfacht nach M. Krause-Benz die Vorstellung von Mehrfachzugehörigkeit, für die eine Perturbation durch ein „Anderes“ notwendig sei, und eine Zugehörigkeit zu

¹¹⁹ Welsch 2010, 59–61 u. 63, Zitat auf 61.

¹²⁰ In diese Richtung geht z. B. der Forschungsschwerpunkt Diversität und Globalisierung in der Antike an der Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen. Vgl. Wallace-Hadrill 2017, 69: „Even if we cannot put numbers to it, we can accept that Rome enjoyed a diversity of origins of population matched by few other pre-modern cities. It also evidently had both a capacity for integration and a capacity to respect diversity. Slaves could become citizens, and their children could be freeborn citizens.“

¹²¹ Die umfassende und überwältigende Menge an Literatur zu Identität(en), sei es im antiken oder modernen Kontext, kann hier nicht bewältigt werden, weshalb eine Einschränkung auf wenige Werke genügen muss.

¹²² Welsch 2020, 125–130.

¹²³ Welsch 2020, 130–132.

allen Kulturen absurd erscheine.¹²⁴ S. Autiero und M. Cobb weisen im Hinblick auf die Vereinbarkeit von Transkulturalität und wahrgenommener Identität auf die multiplen und facettenreichen Ausdrucksmöglichkeiten hin, die sich je nach Kontext sowie gemeinsamen Habitus und sozialen Konventionen unterscheiden können.¹²⁵

Gegenüber dieser auf das Selbst bezogenen Charakterisierung kommt die Einteilung von H.-J. Lüsebrink in **fünf** für die interkulturelle Kommunikation relevante **Arten von Identität** einer gesellschaftlichen Einbettung näher: offizielle, zugeschriebene, affirmative oder manifestäre, projektive Identität und objektivierbare Identitätsmuster. Erstere beinhaltet die offiziellen Personenmerkmale, die behördlich ausgestellt werden, wie z. B. ein Pass oder der Eintrag ins Melderegister. Zweitere wird von anderen Personen, Medien oder Institutionen auf Basis von Eigenschaften zugeschrieben. Die affirmative oder manifestäre dagegen schreibt jede*r sich selbst zu, entweder durch eigene Aussagen in unterschiedlichen Medien oder durch symbolische Zeichen in Form von Kleidung oder Verwendung der Sprache. Mit projektiver Identität sind durch Medien oder Institutionen geprägte und verbreitete Identifikationsangebote gemeint, die Einfluss auf Individuen oder Gruppen nehmen. Die objektivierbaren Identitätsmuster beschreiben die prägenden Merkmale, Erfahrungen und Praktiken von Individuen oder sozialen Gruppen im Gesamten, z. B. die eigene Geschichte, Sprache(n), Sozialisation, Verwandtschaftsbeziehungen, Essens- und Kleidungsgewohnheiten.¹²⁶

Ein zentraler Punkt für das Verständnis, wie sich Personen definieren, ist die **Multikollektivität**, die die Vielfalt und Vernetzung der Identität(en) von Individuen veranschaulicht und anders als monokollektive Identitätskonzepte nicht die menschliche Natur verkennt. Denn eine schematische Zuordnung und damit verbundene vielfache Ausschließung entspricht niemals den komplexen Lebensrealitäten. Im Gegensatz zu tierischer ist die menschliche Kollektivität nämlich nicht auf eine oder ganz wenige Zugehörigkeiten beschränkt, sondern zeichnet sich gerade durch die multiple Hinwendung zu unterschiedlichen Lebenswelten aus. Nach K. P. Hansen konstituiert sich ein Kollektiv „durch eine partielle Gemeinsamkeit der ihm zugeordneten Individuen“.¹²⁷ Damit sind neben einigen zum Zeitpunkt der Geburt vorgegebenen Kollektiven wie das biologische Geschlecht, Alter und Nationalität auch Vereine, Glaubensrichtungen und Berufssparten abgedeckt, jedoch auch jede anhand von bestimmten Merkmalen

¹²⁴ Krause-Benz 2013, 78.

¹²⁵ Autiero/Cobb 2022, 7f.

¹²⁶ Lüsebrink 2016⁴, 14f.

¹²⁷ Hansen 2011⁴, 160.

bildbare Menge an Menschen, z. B. Braunhaarige oder Kaffeetrinker*innen.¹²⁸ Deren Auswahl erfolgt meist nach spezifischen Gegebenheiten wie Hobby oder politische Einstellung und wird lediglich durch Zeit- und Geldmangel beschränkt sowie dem Fakt, dass nicht alle Kollektive ohne Unstimmigkeiten und Reibungen miteinander vereinbar sind. Durch Kollektive erfolgt zwar eine Abgrenzung gegenüber anderen Kollektiven, doch ermöglicht die Multiplizität, Vernetzung herzustellen. Daraus resultierend lässt sich sagen, dass die Identität ein „Amalgam aus einerseits vorgegebenen und andererseits frei erwählten Kollektiven“ ist.¹²⁹

Im Zuge der in Abschnitt 1.2.2. erwähnten unscharfen kulturellen Grenzen (*fuzzy edges*) ist von **Zugehörigkeits-** und **Vernetzungsgraden** zu sprechen, die unterschiedlich stark ausfallen. Dadurch weisen auf der Makroebene von Kollektiven oder der Mikroebene von Individuen Identitäten nicht eine Kohärenz, sondern eine Kohäsion auf und vermögen damit wie Wassertropfen, sich zu binden, aber auch intakt zu lösen, um sich abermals zu binden.¹³⁰ Folglich ermöglichen diese Pluralität und Wandelbarkeit einen Identitätswandel, der zwar nicht immer konfliktfrei verläuft, aber in der sozialen und kulturellen Entwicklung eine zentrale Stelle einnimmt.¹³¹

Die Frage der **Identität(en) in den Altertumswissenschaften** ist aufgrund einiger Faktoren auf individueller und kollektiver Ebene gleichermaßen noch komplexer, als die soeben dargestellten Konzepte auf den ersten Blick erscheinen. Zunächst ist der Rückblick auf Individuen und Kollektive, die viele Jahrhunderte zuvor existiert haben, stets tückisch, da die im 20. und 21. Jh. sozialisierten Zeitgenoss*innen antike Lebenswelten viel weniger verstehen als diese, die sie selbst umgeben. Die Verhaltensweisen und Mentalitäten unterscheiden sich zum Teil beträchtlich, ohne deren Kenntnisse und vertrauter Umgang eine Interpretation jedweder antiker Hinterlassenschaft zwar nicht zwecklos, aber doch nicht zielführend ist.¹³²

Ein damit verbundenes Problem sind **Verzerrungen** in späteren, größtenteils modernen Zeiten. Interpretationen sind zwar bis zu einem gewissen Grad immer Kinder ihrer Zeit, doch erhöht sich durch zu große Einbringung der eigenen Lebens- und Denkweise die Gefahr, eines tendenziösen Bildes. Ein solches muss im Fall der Antike nicht zwangsweise in der Moderne liegen, denn bereits im Früh- und Hochmittelalter hatten sich die Lebenswelten und der Habitus

¹²⁸ Vgl. Welsch 2017, 22: „Man ist nicht mehr Angehöriger einer einzigen Gemeinschaft, sondern Mitspieler in diversen Netzwerken.“

¹²⁹ Hansen 2011⁴, 156–160, Zitat auf 157.

¹³⁰ Bolten 2018³, 49–51.

¹³¹ Lüsebrink 2016⁴, 15–17.

¹³² Diese Themenfelder sind auch die größten und aktuell dringlichsten Forschungsdesiderata. Erste Ansätze finden sich in Sittl 1890; Flaig 1997; Corbeill 2004; Naerebout 2009; Hersch 2010; Kruschwitz 2019; Cenati/González Berdús/Kruschwitz 2022 (mit weiterführender Bibliographie zu Sinnen in der Antike).

bereits derartig verändert, dass eine Anknüpfung erschwert wurde, was aufgrund der langen Zeitspanne selbst innerhalb der Antike der Fall war.¹³³ Gesteigert wird dieser Umstand der Verzerrung nur noch von der Einbringung ideologischer Betrachtungsweisen, die jegliche Brücken der Sinnhaftigkeit zum geschichtlich zu betrachtenden Gegenstand sprengen.

Was die Antike in der Interpretation von Identität(en) noch unterscheidet, sind die **lückenhaften Evidenzen**. Diese erzeugen, oder begünstigen zumindest, Generalisierungen auf breiterer Ebene, die eventuelle Gegenstimmen anderer Gruppierungen unberücksichtigt lassen. Außerdem führt diese Lückenhaftigkeit zu einer anachronistischen, statischen Gleichsetzung von Zeit, als ob Lebenswelten sich lediglich punktuell, und nicht kontinuierlich verändert hätten. Zwar lassen sich heutzutage lediglich Momente unterschiedlicher Dauer in Quellen fassen, doch darf diese Tatsache nicht über dynamische Veränderungen und Umbrüche hinwegtäuschen. Gerade epigraphische Quellen weisen einen hohen punktuellen Charakter auf,¹³⁴ weshalb die (An-)Erkennung des Prozesscharakters schwer fällt, der vereint mit herausfordernden, d. h. oftmals fehlenden Datierungskriterien die Zeit von Augustus bis zu den Severern oder gar Diokletian statisch wirken lässt.

Des Weiteren stellt sich die Frage, inwieweit von Einzelfällen, wie Inschriften, auf Kollektive geschlossen werden kann. Hier lassen sich K. P. Hansens Überlegungen zum **Stereotyp** zunutze machen. Dieses differenziert sich in Vorurteil, Standardisiertheit (oder Klischeehaftigkeit) und Verallgemeinerung, von denen lediglich letzteres unter bestimmten Bedingungen Einblicke in Kollektive ermöglicht. Die Beobachtungen und statistischen Zählungen können zwar bestimmte Umstände festhalten und zu einem gültigen Kollektivurteil führen, doch darf dieses nicht auf Individuen des betroffenen Kollektivs umgelegt werden.¹³⁵

Mangels Statistiken antiker Zeitgenoss*innen, und damit der objektiveren Quellenseite, muss dafür auf subjektivere Aussagen in epigraphischen, literarischen und papyrologischen Quellen zurückgegriffen und mit anderen Zeugnissen verglichen werden, ob Gemeinsamkeiten bestehen. Wichtig dabei ist es, mögliche Verzerrungen, bedingt etwa durch die einseitige Sicht der Oberschicht oder Intentionen im Ausdruck, zu bedenken und vorzugreifen, um Fehlschlüsse zu verhindern. Das ist die übliche **komparative Methode** der

¹³³ Es lässt sich spekulieren, inwieweit Menschen im Griechenland des 5. Jh. v. die des 8. Jh. v. verstanden oder die des 3. Jh. v. die des 5. Jh. v. oder in Rom die des 2. Jh. die des 2. Jh. v.

¹³⁴ Hinter deren Verfassung stehen diverse Denk- und Erstellungsprozesse, doch diese neigen dazu, in den Dokumenten unsichtbar zu bleiben, besonders in den epigraphischen, hinter denen ein dauerhafterer und monumentaler Charakter als etwa den papyrologischen steht.

¹³⁵ Hansen 2011⁴, 201–211, besonders 209f. Neben *statistical soundness* ist dafür die Unterscheidung in Primär- und Sekundärstandardisierung notwendig sowie eine mögliche Präkollektivität oder Segment-, Virulenz- und pan-kollektive Standardisierung zu erkennen (vgl. Hansen 2011⁴, 211–218).

Altertumswissenschaften. Es darf jedoch, wie von K. P. Hansen festgestellt, nicht vergessen werden, dass in diesen Quellen bereits Kollektivurteile auf Individuen abgeleitet worden sein konnten. Eine Menge solcher Urteile betrifft „die Griechen“, im prominentesten Beispiel in der dritten Satire von Iuvenal.¹³⁶

Grundsätzlich lässt sich sagen, dass der Fokus in den Altertumswissenschaften weniger auf der individuellen als auf der **kollektiven Identität** (im Folgenden auch *group identity*) liegt. Das Forschungsinteresse an den Ursprüngen von Gruppen war stets gegeben, doch haben sich die Herangehensweisen im Laufe der Zeit geändert. Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jh. war die Beschäftigung mit Ethnien und deren Ursprüngen ein bedeutendes Thema, das von manchen im faschistischen Stil ideologisch zugespitzt wurde. Die Folge daraus war, dass nach dem zweiten Weltkrieg Ethnizität entweder ausgespart oder kulturelle Aspekte von Gruppenidentität beleuchtet wurden. Erst die politischen Entwicklungen des späten 20. Jh. verhalfen dem Thema Identität zurück zu vermehrter Aufmerksamkeit. Im Zentrum standen nicht mehr Ethnien, sondern antike Gruppierungen, die sich selbst und andere wahrnahmen und wiederum wahrgenommen wurden.¹³⁷

Bei **Ethnizität** und **Kultur** handelt es sich um zwei verschiedene Konzepte, doch ist deren Trennlinie unscharf. M. Cobb führt als Unterscheidung an, dass Ethnizität sich auf die Herkunft von Personen, Verbindungen mit einem Gebiet sowie Vorstellungen von gemeinsamer, fiktiver oder realer Geschichte beziehe und sich damit auf die Definition und die selbst oder von anderen zugeschriebene Identität konzentriere, während bei Kultur Interaktionsmuster, Praktiken und Verhalten im Vordergrund stehen.¹³⁸ Um nicht in eine *nature/nurture*- bzw. νόμος/φύσις-Debatte zu verfallen, ist es essentiell anzuerkennen, dass sowohl Ethnizität mit einem Schwerpunkt auf (Bluts-)Verwandtschaften als auch das kulturelle Erbe eine Rolle in der Konstruktion von antiken Identitäten spielten.¹³⁹ Da das vorliegende Thema in einer Zeit angesiedelt ist, in der solche Beziehungsrollen eine geringe Rolle spielten, liegt im Folgenden bei der Behandlung von kollektiver Identität der Fokus auf kultureller Identität.

Für die griechisch-römische Antike unterscheidet E. Herring zwei Formen von Identität: **aggregative identity** und **contrastive** bzw. **oppositional identity**. Erstere betont die verbindenden Faktoren innerhalb von Gruppen, während zweite die Selbstdefinition aus der

¹³⁶ Die Passage um „die Griechen“ dieses Werks (Iuv. 3,58–125) kann, auf das Genre zurückgehend oder tatsächlich meinungsbasierend, auch als Othering bezeichnet werden (vgl. Gingrich 2011).

¹³⁷ Herring 2009, 123f. Vgl. aber auch die Konstruktion von Ethnizität bei den antiken Geographen, wie Vliet 2003 für Strabon darlegt.

¹³⁸ Cobb 2022, 167.

¹³⁹ Herring 2009, 123. Vgl. zur Relevanz von Ethnizität in der Ethnologie Gingrich 2001.

Kontrastierung zu anderen Gruppen beschreibt.¹⁴⁰ In diesem Zusammenhang sei jedoch zu hinterfragen, ob emische oder etische Perspektiven vorliegen, die unterschiedliche Interpretationen nach sich ziehen. Außerdem seien der Kontext und die Motive in den Quellen für eine Analyse der Identität immer einzubeziehen,¹⁴¹ denn flüchtige Hinweise könnten im Gegensatz zu ausführlichen Passagen zufällig sein. Im Fall von materieller Kultur stehe stets die Frage im Raum, ob es sich um die Identität(en) eines Individuums oder einer Gruppe handle; bei letzterer könne es entweder ein bewusster Ausdruck (*emblemic style*) oder einfach die Unterordnung unter die kulturelle Norm (*assertive style*) sein.¹⁴²

Während die kollektiven Identitäten maßgeblich im Vordergrund standen, führten die individuellen (auch *personal identities*) ein Schattendasein. Zwar wurde die Bedeutung der Konstruktion letzterer für das gesamte Phänomen Identität angesprochen,¹⁴³ aber die schillernde Leuchtkraft von Gruppen hatte eine weit größere Resonanz erzeugt als etwa der Goldschmied Εῷβουλος aus Korinth (s. 4.2.1.; *IGUR III 1210*; 2. Jh.). Denn genau darin liegt das Problem von individueller Identität: Sie setzt zwangsweise die Beschäftigung mit Einzelpersonen, mit Individuen voraus und das waren, allein in der hohen Kaiserzeit, Tausende. Diese Masse lässt sich nicht in groß angelegten Gesamtdarstellungen greifen, sondern lediglich in zahlreichen klein angelegten Studien, die den individuellen Identitäten den nötigen Entfaltungsraum zugestehen.¹⁴⁴

Einen solchen Beitrag soll auch die vorliegende Arbeit leisten, indem die individuellen Identitäten der Personen aus den griechischen Carmina erläutert und in Kontext gesetzt werden. Dazu werden die für das Material erkennbaren Aspekte der Identität von H.-J. Lüsebrink aufgegriffen, nämlich die zugeschriebene Identität, die affirmative oder manifestäre Identität und die objektivierbaren Identitätsmuster.¹⁴⁵ Diese **Betrachtungsweise auf multiplen Ebenen** erlaubt eine umfangreiche Beschreibung von Identität(en), auch wenn der Facettenreichtum dieser faktisch unendlich ist und niemals in seiner Gesamtheit schriftlich gefasst werden kann.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Passenderweise wählt Gehrke 2007² in einer Einführung zu Alter Geschichte den Titel „Identität und Alterität“.

¹⁴¹ Vgl. Autiero/Cobb 2022, 8.

¹⁴² Herring 2009, 124f. Für eine Übersicht und weiterführende Literatur zu *emblemic* und *assertive style* sowie deren inhaltliche Erweiterung in Bezug auf Ethnizität vgl. Grahame 1998, 161.

¹⁴³ Laurence 1998, 2; Herring 2009, 132.

¹⁴⁴ Beispielsweise Noy 2000; Kruschwitz 2023b.

¹⁴⁵ Für die offizielle und projektive Identität besitzen die Carmina zu wenig Aussagekraft.

¹⁴⁶ Laurence 1998, 8: „However, what seems to be crucial to any understanding of cultural identity is to remember that there would have been more than one way of reading an identity or self. [...] There can be no single reading, only multiple readings and rereadings at a later date.“ Vgl. zur Diskrepanz in der Darstellung der eigenen Identität und die Wahrnehmung derer durch andere Hope 1998.

Durch das oben erwähnte Hineinzoomen in Kulturen sind *fuzzy edges* vorprogrammiert, womit Eigenschaften aufgezeigt werden können, die bei großflächigen Analysen leicht übersehen werden.¹⁴⁷ Gleichzeitig kann jedoch für die Erforschung von kulturellen Identitäten auch nicht auf kollektive Identität verzichtet werden, denn diese und die individuelle bedingen sich gegenseitig. Vorsicht ist deshalb bei Verallgemeinerungen und Pauschalurteilen in Aussagen über Gruppen geboten.

Weiters ist zu bedenken, dass diese epigraphisch festgehaltenen Momente **punktuell zu verstehen** sind und Identitäten einerseits je nach Kontext unterschiedlich geäußert werden können – wie im Fall von Χαρίτων/Marcus Ulpius *Auggustorum libertus* Chariton (s. 3.2.1.; IGUR III 1294; 138–150) – und andererseits von Multikollektivität geprägt sind. Damit ist eine Person, die ein griechisches Carmen in Rom errichten lässt, nicht in ihrer Gesamtheit griechisch, sondern in einer bestimmten Relation. In anderen Beziehungen konnte sie zum Kollektiv lateinisch gehören, in anderen zu dem der Handwerker und in wiederum anderen zu dem der Frauen. Und in ganz anderen, uns verborgenen, gehörte sie womöglich auch zu dem der *latrunculi*-Spieler*innen.¹⁴⁸

Abschließend sei auch noch kurz auf ein Konzept hingewiesen, das in der Akkulturation im Hinblick auf die Identität(en) eine bedeutende Rolle spielt: den **Kulturtransfer**. Während das in Abschnitt 1.2.2. beschriebene Konzept der Transkulturalität übergreifende Handlungsweisen sichtbar machen soll, beschränkt sich das des Kulturtransfers auf die gegenseitigen Einflussnahmen und die damit verbundenen Veränderungen in Ausgangs- und Zielkultur. Denn in einer Begegnung von zwei oder gar mehreren Kulturen werden Informationen wechselseitig ausgetauscht, wenn auch in ungleichen Anteilen.¹⁴⁹ Das Übergebene, also Ideen, Informationen, Artefakte und Praktiken, bleibt allerdings nicht passiv und unverändert, wie das Wort „Austausch“ implizieren würde, sondern wird in der neuen kulturellen Umgebung adaptiert.¹⁵⁰ Das bedeutet, dass Kulturtransfer weniger einen interkulturellen Austausch betrachtet als vielmehr den Transport von „Kulturellem“.¹⁵¹

H.-J. Lüsebrink beschreibt im Kulturtransfer drei Prozesse, die er in Selektions-, interkulturelle Vermittlungs- und Rezeptionsprozesse unterscheidet. Erstere betrachten die

¹⁴⁷ Vgl. Naerebout 2014, 281: „This is what Rome is all about: it is not about being Roman in some restricted sense, but about being part of a larger whole that for want of anything better we call after its instigators: the Roman empire, but which seen from a cultural point of view is not Roman at all, but, in its own way, as multicultural as any multicultural society of today.“

¹⁴⁸ Zum Spiel vgl. Schädler 1994.

¹⁴⁹ Burke 2009, 70.

¹⁵⁰ Burke 2009, 70. Vgl. auch Lüsebrink 2001, 216–219; Werner 2009, 17.

¹⁵¹ Werner 2009, 17.

„Formen der Auswahl von Objekten, Texten, Diskursen und Praktiken in der Ausgangskultur“, weitere beziehen sich auf die kulturellen Artefakte und teilen sich in personale Vermittlung, Mittlerinstitutionen und mediale Mittlerinstanzen, drittens betreffen die Zielkultur und können in Übertragung, Nachahmung, kulturelle Adaption, Kommentarform und produktive Rezeption unterschieden werden.¹⁵² Diese Aufzählung verdeutlicht, dass mehrere dieser Aspekte aufgrund des Quellenmangels bloß eingeschränkt auf die Antike anwendbar sind. In der vorliegenden Arbeit sollen die **medialen Mittlerinstanzen** herausgegriffen werden.

Die medialen Mittlerinstanzen lassen sich bei der Erforschung von Inschriften zunutze machen, da auch diese „in sehr unterschiedlicher Intensität und Qualität, Informationen und Bilder über andere Kulturen transferieren.“¹⁵³ Somit können diese auf Griechisch oder bilingual verfasste kulturelle Artefakte Aufschlüsse über **gegenseitige Transferprozesse** des griechischen und lateinischen Kulturraums geben. Zu beachten ist, dass die Informationen aus unterschiedlichen Ansichten einzelner Individuen stammen, aber in einen Rahmen von Konventionen eingebunden sind.

Vor der Beschreibung der aus dem Material resultierenden Problem- und Fragestellungen ist eine kurze Entgegnung auf zwei mögliche Vorwürfe bei der Verwendung der oben beschriebenen Konzepte angebracht. Zunächst liegt bei deren Verbindung mit der Antike in der, insbesondere deutschsprachigen, Altertumsforschung die Unterstellung von *presentism* sehr nahe. Grundsätzlich ist in den historischen Disziplinen die Gefahr von Anachronismus stets latent gegeben und steigt mit zeitlicher und kultureller Distanz an. Deshalb stehen aus den Kulturwissenschaften übernommene Konzepte generell unter Verdacht, zu viel Moderne in die Untersuchung der Antike einzuschleusen. Die Anwendung moderner Konzepte auf die Antike ist aber nicht zwangsweise als Anachronismus zu deuten, sondern vorwiegend als eine neue Betrachtungshilfe vergangener Zeit. Und solche gab es immer und wird es immer geben, denn deren vollkommene Ablehnung käme einem Stillstand der historischen Forschung gleich. Diese greift nämlich aktuelle gesellschaftliche Diskurse auf und stellt an die Vergangenheit andere Fragen als bisher, was zu neuen Erkenntnissen führt.¹⁵⁴

Sich mit den Themen Transkulturalität, Diversität und Identität(en) im antiken Rom zu beschäftigen, impliziert nicht eine Übertragung heutiger Denkmuster auf Jahrtausende

¹⁵² Lüsebrink 2001, 215–219; ders. 2016⁴, 145–150, Zitat auf 145.

¹⁵³ Lüsebrink 2001, 216; Lüsebrink 2016⁴, 147.

¹⁵⁴ Burke 2009, 69: „It is commonplace to note that the topics that historians choose to study are related to the problems, anxieties, hopes and debates occurring at the time that they are writing.“ Vgl. auch Lachenicht 2018, 5.

zurückliegende Kulturen und damit deren „Fehlinterpretation“, sondern dient dem Aufzeigen von **gesellschaftlichen Prozessen und Gegebenheiten**, die trotz ihrer Existenz bisher vernachlässigt oder als starr und undynamisch betrachtet worden sind.¹⁵⁵ Daraus ergibt sich die Möglichkeit, zwischenmenschliches Verhalten der Antike besser zu verstehen und die fachliche und populärwissenschaftliche Aufmerksamkeit auf unbeachtete Bereiche und Abläufe zu lenken. Sichtbarmachung und Perspektivenwechsel bieten eine willkommene Gelegenheit, die größtenteils seit Jahrhunderten bekannten Narrative literarischer Quellen um den Faktor des Alltäglichen zu erweitern und die Historie mit bisher unbedachten Blickwinkeln zu ergänzen.¹⁵⁶

Damit verbunden ist der zweite mögliche Vorwurf, die Einbindung von Transkulturalität, Diversität, Identität(en) und Kulturtransfer sei eine Schönrederei und -färberei der **negativen Aspekte des antiken Rom**. Dieser Eindruck soll entschieden zurückgewiesen werden, denn die Fest- und Darstellung von Diversität und Transkulturalität bedeutet nicht, dass es keine Diskriminierungen gab. Die Welt der portraitierten Zeitgenoss*innen war, besonders aus heutiger Sicht, gefüllt mit Xenophobie, Rassismus, Sexismus, Klassismus, Ableismus, Disablismus, Antijudaismus/-semitismus und Speziesismus – wie jedoch auch alle Gesellschaften vor und nach ihnen, wenn auch in unterschiedlichem Maße.¹⁵⁷ Zusätzlich wurden Menschen als Sklav*innen gekauft, vermietet und gebraucht und waren damit Opfer von Abhängigkeit, Entmenslichung und Verdinglichung, auch wenn die Sklaverei eine große Bandbreite an sozialer Stellung und körperlicher Arbeitsintensität umfasste.¹⁵⁸ Die Annahme eines harmonischen Zusammenlebens und der Zelebration von Inklusion wären fatale Fehleinschätzungen, denn die Realität war gekennzeichnet vom Ausschluss von unterschiedlichen Gruppen und inkludierte Exklusion.¹⁵⁹ Am Ende unternehmen eben alle Konzepte den verzweiferten Versuch, komplexe Lebenssituationen schematisch darzustellen, obwohl sich Lebensrealitäten in ihrer Gänze niemals in Konzepten fassen und abbilden lassen, sondern immer ein Bruchteil davon

¹⁵⁵ Wirkliche und schwerwiegende Fehlinterpretationen sind Aneignungen und Umdeutungen von antiken Elementen durch (ultra-)rechte Gruppierungen (vgl. dazu Zuckerberg 2018; Bond 2018).

¹⁵⁶ Eindrückliche Beispiele dafür sind Padilla Peralta 2015a u. ders. 2015b.

¹⁵⁷ Zu Xenophobie und Rassismus vgl. Isaac 2004; zu Ableismus und Disablismus vgl. Laes/Goodey/Lynn Rose 2013; zu Antijudaismus/-semitismus vgl. Daniel 1979; Collins 2005, 181–201. Sexismus und Klassismus scheinen unter dieser Begrifflichkeit für die Antike noch nicht eingehend untersucht worden zu sein. Die Vorläufer des Speziesismus gehen ins 19. Jh. zurück und sind gewissermaßen ein „Luxusgut“ der Moderne, während in der Antike der größte Teil der Bevölkerung von Subsistenzwirtschaft lebte und damit sowohl auf die Arbeitskraft als auch das Fleisch von Tieren angewiesen war.

¹⁵⁸ Vgl. Bellen/Heinen 2003² für eine zum Thema erstellte bibliographische Sammlung bzw. die aktuellere Datenbank Bibliographie zur antiken Sklaverei Online (BASO).

¹⁵⁹ Ein banaler moderner Vergleich zeigt auch, dass selbst in der globalisierten, aufgeklärten Welt von heute Diskriminierung Alltag ist (vgl. Schönherr/Leibetseder/Moser/Hofinger 2019).

bleiben.¹⁶⁰ Deshalb stehen in dieser Arbeit aber auch die Individuen der griechischen Carmina und nicht die Kulturkonzepte im Mittelpunkt.

1.2.5. Problem- und Fragestellungen

Die durch den urbanen und suburbanen Raum der Stadt Rom gebildeten poetischen Landschaften sind sowohl in ihrer Gesamtheit als auch in ihrer ethnischen, lingualen und kulturellen Diversität bislang unerforscht geblieben. Aufbauend auf der in Abschnitt 1.2.1. charakterisierten Textsammlung wird daher drei zentralen und komplex aufgestellten Aspekten nachgegangen: lokalen Relationen, soziokulturellen Prägungen und kulturellen Identität(en). Diese bringen unterschiedliche Fragestellungen mit sich, deren gemeinsame Basis darin besteht, welche Rückschlüsse die griechischen Carmina auf das **gesellschaftliche Zusammenleben in Rom** zulassen.

Der lokale Aspekt im Kapitel **Lokale Relationen** stützt sich auf Grundlage der in Abschnitt 1.2.1. genannten Fundorte, die als moderne Befundaufnahme in zeitlichen Kontext gesetzt werden müssen. Dadurch werden zuerst Entwicklungen auf externer Ebene sichtbar, die auch einen Einfluss auf die Beschreibung der räumlichen Verhältnisse von Carmina haben. Dabei steht das Monument als Mittlerinstanz im Fokus, das mit seiner Position, Form und Text mit anderen kommuniziert (s. 1.2.4.). Im zweiten Teil wird der internen Relation zwischen dem angebrachten Text und dem Objekt nachgegangen. Diese Betrachtung der Beziehungen von Monumenten hängt auch mit den zunehmend beachteten *spatial dynamics* zusammen, die etwa kürzlich von J. W. Day anhand der Rolle von Aufstellungsorten, Monumenten, Texten und Betrachtenden bearbeitet wurden. Darin wird deutlich, dass Monumente untereinander auf kooperative und/oder kompetitive Weise kommunizierten, womit die Betrachtenden in größere Konversationen eingebunden wurden.¹⁶¹

Im Hinblick auf die Lokalität wäre es im Idealfall möglich, für jedes Monument exakte Fundangaben auf einer Karte zusammenzutragen und dann die Verteilung zu studieren und etwaige Nah- und Fernbeziehungen zwischen Monumenten zu analysieren. Ein solches Vorhaben ist jedoch historisch bedingt aufgrund der Qualität der zur Verfügung stehenden Daten auch für die Stadt Rom utopisch. Überlieferte Angaben zu und Beschreibungen von Fundorten ermöglichen jedoch zumindest die **Feststellung lokaler Cluster**, d. h. von abgrenzbaren Bereichen, denen die so zu verortenden Carmina quantifizierbar zuzuweisen sind. Der

¹⁶⁰ Vgl. Hansen 2011⁴, 284: „Modelle, das ist nun einmal so, stoßen Erkenntnisse an, zwingen die Wirklichkeit aber in ein Prokrustesbett, das ihr Gewalt antut.“

¹⁶¹ Day 2019.

Unterschied liegt im Fokus: Während der erste, bedauerlicherweise in der Durchführung illusorische Ansatz kleinräumig und in einzelnen Monumenten denkt, dient der alternative, grobkörnigere, aber durchführbare Ansatz dem größeren, allgemeineren Überblick.

Ein solchermaßen zunächst einmal statischer Überblick ist jedoch eine nurmehr akkumulierende moderne Befundaufnahme, deren Potential sich erst durch detailliertere Betrachtung und Auswertung im **dynamischen zeitlichen Kontext** voll entfaltet. Als erste erfolgt die Einteilung der aus den Karteneinträgen sichtbar gemachten Cluster in drei Gruppen: Rein griechisch, griechisch-lateinisch gemischt sowie rein lateinisch. Dadurch ergeben sich verschiedene poetische Räume, aufgeteilt nach überwiegender Sprache, die eine kontextuelle Einordnung der lokal verortbaren Carmina ermöglichen. Besonders die bilingualen Cluster können im transkulturellen Kontext Aufschlüsse über gegenseitige Einflussnahmen kenntlich machen.

In der Erfassung der poetischen Landschaft ist es wichtig, sich über die traditionelle Trennung von Griechisch und Latein hinwegzusetzen, die leider noch immer viel zu häufig befolgt wird (s. Ausnahmen in Abschnitt 1.1.1), obwohl diese gern gezogene, künstliche Grenze ein Konstrukt postantiker Forschender ist, die sich in der Fülle des Materials verloren fühlen und durch sprachliche Abgrenzung Zurechtfindung erhoffen.¹⁶² Die Aufstellung von Inschriften an sich war dagegen eine gesellschaftlich etablierte, nicht in allen sozialen Schichten gleich verteilte Praxis und zog sich durch das gesamte römische Reich. Die Verwendung von **Griechisch** und **Latein** erfolgte **dynamisch**, weshalb in vielen Städten beide Sprachen in Inschriften Ausdruck gefunden haben. Auch für die soziokulturelle Prägung und die kulturelle(n) Identität(en) wäre die Einbeziehung der lateinischen Carmina wünschenswert gewesen, hätte jedoch den zeitlichen Horizont dieser Arbeit über das geeignete und vorgegebene Maß hinaus prolongiert.

Das Kapitel zu den **soziokulturellen Prägungen** gibt Aufschluss über die zwei übergeordneten Themenfelder **Mentalitäten** und **Habitus**. Erstere widmen sich in ihren jeweiligen Unterkapiteln den Schicksalsmächten, Tod und Jenseits sowie der Mythologie und dem Synkretismus, zweiterer der Begräbnis- und Alltagskultur. Zusammengenommen zeigen sie Denk- und Verhaltensweisen antiker Zeitgenoss*innen auf, die sich sowohl kulturell als auch sozial unterscheiden können. Da literarische Quellen beinahe ausschließlich elitäre Vorstellungswelten hinterlassen haben, ist die Gegenüberstellung mit jenen von anderen sozialen Schichten von großer Wichtigkeit, um die Mentalität der kaiserzeitlichen Gesellschaft

¹⁶² Die Trennung zwischen epigraphischen und anderen archäologischen Objekten entlang der Disziplinen und Aufteilung in eigene, wenig permeable Corpora stellt eine analoge Vorgehensweise dar, die zugunsten der Fächer, aber zu Lasten von ganzheitlicher lokaler Forschung geht.

annähernd verstehen zu können. Darin ist der Ver- und Abgleich essentiell, da sich beide Formen gegenseitig ergänzen. Denn ohne die ausführlichen und zusammenhängenden literarischen Abhandlungen könnten viele der in Inschriften verborgen liegenden Vorstellungen nicht verstanden und interpretiert werden.

Auf der einen Seite manifestiert sich die **mythologische Welt** in jeder Kultur anders und selbst in derartig nahestehenden Vorstellungswelten gibt es feine (Be-)Deutungsunterschiede sowie Zuständigkeitsbereiche von Gottheiten zwischen griechisch und lateinisch. Auf der anderen Seite ist der Synkretismus derartig verbreitet, dass lateinische Gottheiten in griechischen Texten und *vice versa* verwendet werden können, ohne dass Verständnis und Einheit beeinträchtigt wären. Hier reihen sich auch die Vorstellung von Schicksalsmächten, dem Tod und dem Jenseits ein. Erweitert wird das Spektrum noch durch christliche Beispiele, die eine Gratwanderung zwischen Glaubensgemeinschaft und heidnischem Erbe darstellen.¹⁶³

Neben den Mentalitäten enthalten die griechischen Versinschriften auch Hinweise auf Konventionen, die mit den Aktivitäten in Rom kontextualisiert werden müssen. Im Rahmen der **Begräbniskultur** sind bedeutende Ableitungen für das Verhalten nach dem Ableben von Angehörigen möglich. Ebenso gibt die **Alltagskultur** Aufschluss über Teile des täglichen Lebens und zeigt gleichzeitig Verhalten auf, das sich in der jeweiligen Kultur und dazwischen abspielen konnte.

Es liegt dieser Arbeit nicht daran, aus den Carmina Aussagen über die Gesamtbevölkerung oder die griechischsprachige Bevölkerung abzuleiten oder prozentuale Angaben zu Gesellschaftsschichten zu geben. Solche Zahlenspiele stehen auf wackligen Beinen und sind aus einer Studie über einen winzigen Teil des Gesamtmaterials (s. 1.2.1.), das ohnehin ausschließlich ein Bruchteil des jemals existierenden Materials ist, nicht zu treffen. Ferner zielt dieses Kapitel nicht auf absolute Aussagen über die römische Gesellschaft ab, da vielmehr **Inschriften** als Ausdruck, als Teil von Monumenten aufgenommen werden, die in der Antike eine **bestimmte Rolle** eingenommen haben.

Im ersten Teil des Kapitels **Kulturelle Identität(en)** stehen nach einer kurzen Betrachtung der graphischen Umsetzung auf den Monumenten und der literarischen Originalität in den griechischen Carmina deren **Bilingualität** und die damit verbundenen zentralen Fragen von sprachlicher Verwendung und Präferenz im Vordergrund: Lassen sich Gründe für die Wahl des Griechischen bzw. des Lateinischen für ein Carmen oder einen Prosateil ausmachen?

¹⁶³ Eine Verbindung zum Judentum ist in zwei griechischen Carmina denkbar, aber nicht eindeutig feststellbar (IGUR III 1231; III 1268). Das einzige Carmen Roms mit eindeutiger jüdischer Verbindung ist lateinisch (CIL VI 39086).

Finden sich griechische Carmina mit lateinischem Prä- bzw. Postskriptum häufiger als umgekehrt und warum?¹⁶⁴ In welcher Relation stehen die Translationen in bilingualen Carmina und sind Gründe für die jeweilige Sprachwahl erkennbar?

Wie oben erwähnt beschäftigen sich die meisten Arbeiten zu kulturellen Gruppen und Sprachen in Rom mit Fremden und Migrant*innen. Dem wird mit dem Unterkapitel **Die griechische Hauptstadt** entgegengewirkt, denn griechische Carmina in Rom dürfen nicht schematisch mit Fremdheit in Verbindung gebracht werden, wie auch übrigens lateinische nicht mit Heimat. Im Fokus stehen die verschriftlichten Hinterlassenschaften von Menschen, die von ihrer Herkunft und ihrem Zugehörigkeitsgefühl berichten.

Vor der abschließenden Nennung der konkreten Ziele dieser Arbeit soll festgehalten werden, worin deren **Grenzen** liegen und was sie nicht leisten soll. Zwei Themen, die sich durch alle Aspekte hindurchziehen, sind Gender und Sklaverei (inklusive Freigelassenentum). Beide sollen in der Arbeit bei den Themenpunkten behandelt werden, bei denen sie von Relevanz sind. Von einer separaten Einteilung wurde abgesehen, da eine solche Auskopplung diesen Themen, die sich durch die Gesellschaft und damit die Quellen ziehen, nicht gerecht werden würde. Außerdem wird die Metrik nicht in einem separatem Abschnitt, sondern im Bedarfsfall bei den einzelnen Carmina behandelt werden, da in dieser Arbeit nicht metrische Analysen im Fokus stehen. Darüber hinaus sei angemerkt, dass das bearbeitete Material sich über mehrere Jahrhunderte erstreckt und damit weder zeitlich noch inhaltlich einheitlich ist. Daraus ergeben sich Veränderungen, die in den jeweiligen Themenbereichen mitbedacht werden müssen.

Der bedeutendste Punkt ist allerdings der über die **Möglichkeiten und Grenzen von (Vers-)Inschriften** selbst. Grundsätzlich ist deren Inhalt ein hohes Maß an Subjektivität eigen, das es zu berücksichtigen gilt. Es werden Narrative vonseiten der Verstorbenen oder von deren Nahestehenden aus der eigenen Perspektive und Gefühlswelt erzählt, wodurch Carmina einen höchst intimen Charakter aufweisen. Gerade die fehlende Objektivität erschwert jedoch die Einordnung und Aussagekraft der Sachverhalte, ohne sie mit anderen Quellen prüfen zu können.¹⁶⁵ Gleichzeitig darf nicht vergessen werden, dass sie lediglich einen Teil des gesamten epigraphischen Materials ausmachen. Deshalb dürfen einerseits keine pauschalisierenden Aussagen getroffen werden und auch Denk- oder Handlungsmuster nicht auf die gesamte

¹⁶⁴ Prä- und Postskriptum beziehen sich in dieser Arbeit auf Prosa-Stellen vor bzw. nach der Versinschrift.

¹⁶⁵ Es ist allerdings fraglich, inwiefern alle Inschriften mehr subjektiv als objektiv sind. Selbst vermeintlich objektive, simple Grabinschriften mit Namen und Alter garantieren nicht für die Richtigkeit der Angaben im wahren Leben. Vgl. Laurence/Trifilò 2023, 19f. für die auffallend hohe Anzahl an runden Lebensjahren in den Altersangaben lateinischer Inschriften.

Bevölkerung umgelegt werden.¹⁶⁶ Für ein gesamtheitliches Bild braucht es nämlich auch andere Inschriften, Literatur und archäologische Erkenntnisse, weil ansonsten ein Zirkelschluss erfolgt.

Die vielfach gestellte Frage, welche Personen Carmina verfasst haben (s. 1.1.2.), soll nicht intensiver behandelt werden, denn einerseits spielt sie für die Argumentation keine Rolle und andererseits kann davon ausgegangen werden, dass **jede*r dichten** konnte.¹⁶⁷ Vielmehr stehen die verschriftlichten Hinterlassenschaften von Menschen als Teil von (Gedicht-)Kultur im Fokus, die von ihrer Herkunft und ihrem Zugehörigkeitsgefühl berichten. Dabei ist die Verwendung von Topoi irrelevant, da auch solche mit gesellschaftlichem und kulturellem Leben verbunden sind und ihren Ursprung in ebendieser Gesellschaft haben. Sie sind nichts anderes als kollektive Aufnahmen gesellschaftlichen Denkens, aber das macht sie nicht weniger real.

Zentral in der folgenden Ausführung ist, dass es sich bei den Protagonist*innen der Versinschriften um **Einzelschicksale** handelt. Hinter den poetischen Ausdrucksformen steht das Bedürfnis, mitteilungswürdige oder gar essentielle Botschaften und Gefühle zu übermitteln, wodurch in den Lesenden Resonanzen entstehen.¹⁶⁸ Es besteht allerdings ein Unterschied zwischen den bewussten Inhalten an der Oberfläche (percepta), die die Dedikant*innen teilen wollten, und den darunterliegenden, latenten kulturellen Implikationen (concepta) wie Denkweisen, Weltanschauungen, Werte und Annahmen, die besonders für die moderne Forschung von Bedeutung sind.¹⁶⁹

Das bedeutet eine Abkehr von einem Dass **zu einem Wie**. Denn es ist nicht von Relevanz, dass bzw. ob Gedichte von den Verstorbenen, Dedikant*innen oder Dichter*innen stammen, sondern wie sie Aufschlüsse über kulturelle Hintergründe der Zeit geben; auch nicht, dass bzw. ob Kulte und Opfer erwähnt werden, sondern wie darüber berichtet wird; ferner nicht, dass bzw. ob jemand lateinische bzw. griechische Muttersprache hat, sondern wie Sprache verwendet wird. Paradoxerweise erfolgt gerade dadurch sowohl Verbundenheit mit als auch Fokus auf Individuen.

Das **Grundziel** der Arbeit besteht zusammenfassend in der Dokumentation, Analyse und Interpretation des sprach- und kulturübergreifenden Verhaltens der Personen der

¹⁶⁶ Vgl. Tacoma/Tybout 2016, 346: „At the same time, a series of such epigrams should not be mistaken for hard data: they are anecdotal and statistical analysis is therefore hardly meaningful.“

¹⁶⁷ Vgl. Macr. Sat. 2,4,31 für die Anekdote, dass Augustus ein griechisches Epigramm für einen griechisch(sprachig)en Bettler in Rom geschrieben hat, der ihn vorher mit einem Epigramm geehrt hatte.

¹⁶⁸ Vgl. Tacoma/Tybout 2016, 366: „We are of course looking at what people want us to see: their living rooms are show-cases of their lives, with everything skilfully arranged. In the epigrams we have studied, it is not only striking that movements were recorded in some detail, but the simple fact that they were mentioned at all implies that they were considered an integral part of a person’s self-representation. They mattered.“

¹⁶⁹ Bolten 2018³, 89f.

griechischen stadtrömischen Carmina. Konkret werden damit mentale Vorstellungswelten, Sprachverhalten und kulturelle Diversität aufgezeigt, woraus sich ein Erkenntnisgewinn auf mehreren Ebenen ergibt. Zunächst ermöglicht die topographische Erfassung jenseits sprachlicher Grenzen ein vollständigeres Bild von Poesie in der Hauptstadt zu geben, wodurch lokale Charakteristika kenntlich gemacht werden können und die gesamtheitliche Rolle des Monuments selbst ins Zentrum der Betrachtung rückt. Weiters bieten Aussagen über soziokulturelle Prägungen Einblicke in die Mentalitäten und den Habitus der kaiserzeitlichen Gesellschaft. Ferner bringt eine Analyse von bilingualem Verhalten und (trans-)kulturellen Identität(en) Erkenntnisse abseits von präsumierten Dichotomien und zu gelebten Realitäten von Personen, die in bisherigen Betrachtungen nicht oder unzureichend sichtbar gemacht wurden.

Wenn Kulturen nicht abgegrenzt und homogen sind (s. 1.2.2), muss folglich davon ausgegangen werden, dass Griech*innen und Römer*innen miteinander interagierten und dabei auch kulturelle Elemente, in unterschiedlichsten Formen, austauschten. Diese Arbeit soll deshalb in den poetischen epigraphischen Zeugnissen solche **kulturellen Elemente**, falls sie in ebendiesen Quellen geäußert wurden, sichtbar machen und damit aufzeigen, dass einerseits eine schematische Trennung in Griech*innen und Römer*innen obsolet ist und andererseits in der mentalen Vorstellung von Rom nicht nur lateinischsprachige Personen auftreten.

2. Lokale Relationen

Dieses Kapitel zielt darauf ab, die lokalen Relationen der Monumente sichtbar zu machen. Dafür wird zunächst auf die geographische und chronologische Verteilung der Fundorte der Versinschriften eingegangen, um danach Häufungen in bestimmten Bereichen der Stadt (Cluster) präsentieren zu können. Da deren Anzahl für eine gesamte Bearbeitung zu groß ist, werden lediglich die relevantesten vorgestellt und auf ihre Besonderheiten eingegangen. Im nächsten Schritt werden die inter- und intramonumentalen Verhältnisse der Monumente beleuchtet, indem die räumlichen Kontexte zur Umgebung, zu Monumenten und innerhalb desselben Monuments untersucht werden.

2.1. Übersicht von Cluster poetischer Landschaften in Rom

Die hier folgende Übersicht basiert auf der Eintragung der Fundorte in einer Karte in QGIS (s. 1.2.1.). Die eingespeisten Daten zu den Fundorten sind auf PHAIDRA zugänglich und zur Weiterverwendung unter der Lizenz CC BY-NC-SA 4.0 freigegeben.¹⁷⁰ Dadurch kann auf den hier geleisteten Verortungsvorarbeiten aufgebaut werden und entweder die Cluster poetischer Landschaften in Rom vertieft und gegebenenfalls verbessert oder um Fundorte von reinen Prosa-Inschriften erweitert werden. Denn diese sind in diese Arbeit nicht einbezogen, selbst wenn sie räumlich nahestehend wären. Eine kartographische Darstellung aller Inschriften aus Rom birgt jedoch ein hohes Potential zur Sichtbarmachung von epigraphischen Räumen und Zusammenhängen, deren Verwirklichung allerdings von der Masse an Inschriften erschwert wird.

Zunächst noch einige Anmerkungen zur Analyse. Die Zurechnung zu Cluster erfolgte grundsätzlich einschränkend. Dementsprechend wurden ungefähre Lokationen in Cluster mit genaueren Fundorten ausgelassen, um Ergebnisse nicht zu verfälschen. Wenn ein Cluster jedoch ausschließlich aus sehr ungefähren Fundorten bestand, wurden diese einbezogen (z. B. *vGrottaPerfetta+*; *vicMalab+*; *TorSap+*). Aufgrund der eingebetteten Übersichtsarbeit und der beschränkten Zeit kann keine vollständige Analyse der Cluster geleistet werden, vielmehr wurde eine Grundlage für solche zukünftigen Arbeiten geschaffen.

Zur Einordnung der folgenden Beschreibung der Cluster sei auf einige Zahlen verwiesen. Die Gesamtzahl der Carmina liegt bei 2.037, von denen 455 griechisch und 1.582

¹⁷⁰ <https://phaidra.univie.ac.at/o:2110145>.

lateinisch sind.¹⁷¹ Da nicht allen dieser Versinschriften ein Fundort zugewiesen werden kann, lassen sich lediglich 1.289 auf der Karte darstellen, 265 griechische und 1.024 lateinische. Einige dieser stehen jedoch allein oder sind zu unpräzise lokalisierbar, sodass sie keinem Cluster zugeordnet wurden, womit 1.173 für die Clusteranalyse übrigblieben, 223 griechische, 950 lateinische.

Insgesamt wurden 126 Cluster ausgemacht, eingeteilt in die drei Gruppen Griechisch, Griechisch-Latein und Latein, deren Inhalt in 19 Fällen zu fragmentarisch ist, um daraus aussagekräftige Informationen abzuleiten.¹⁷² Dabei teilen sie sich wie folgt auf: 11 sind Griechisch (davon 1 fragmentarisch), 78 Griechisch-Latein (davon 12 fragmentarisch) und 37 Latein (davon 6 fragmentarisch). Es wurden damit zwar mehr lateinische als griechische Cluster ausgemacht, doch sind mit Abstand die meisten bilingual. Diese Übersicht verdeutlicht die hohe Präsenz des Griechischen in der Verteilung in der Stadt, in absoluten Zahlen dominiert Latein jedoch aufgrund der größeren Anzahl an Inschriften die Cluster.

Ein Blick auf die fünf größten Cluster, die zwar alle bilingual sind, aber einen signifikant höheren Anteil an Latein aufweisen, zeigt, dass sich zwei davon bei Kirchen (*basilica di S. Paolo fuori le mura*; *basilica di S. Pietro in Vaticano*) und drei bei Katakomben (*coemeterium Cyriacae ad S. Laurentium*; *coemeterium Callisti*; *coemeterium ad Catacumbas*) befinden.¹⁷³ Dieser Umstand ist kaum verwunderlich und hat weniger mit dem Christentum als den Fundumständen zu tun. Inschriften aus Katakomben wurden kaum daraus entfernt und jene heute in oder um Kirchen gefundene, haben zumeist als Baumaterial eine Zweitverwendung erfahren. Allgemein ist die Konzentration auf Katakomben und Kirchen in der Verteilung mit 43 Kirchen und 26 Katakomben deutlich sichtbar.¹⁷⁴ Doch außerhalb dieses christlich dominierten Umfelds finden sich auch Cluster mit 13 paganen Grabstätten.¹⁷⁵ Einen größeren Anteil nehmen mit 18 Cluster auch unterschiedliche *vigna* (Weingärten) an.¹⁷⁶

Belastbare Aussagen über die Cluster-Verteilung sind aufgrund des unterschiedlichen Qualitätsgrads der Fundorte unzulässig, die Gefahr einer allzu schnellen vereinheitlichenden Vermischung wäre zu groß. Das bezieht sich auch auf Vorlieben von Bestattungsorten und etwaige Wohnviertel kultureller Gruppen. Einerseits bestehen große Schwierigkeiten, letztere

¹⁷¹ Die zehn poetisch bilingualen Fälle sind den griechischen zugeordnet.

¹⁷² Für eine begleitende Übersicht der folgenden Beschreibung dient Tabelle Cluster (Tab. 1) im Anhang.

¹⁷³ S. Tab. 1.

¹⁷⁴ S. Tab. 1: Kirchen beginnend mit *bas* und *chies* sowie Katakomben mit *coem*.

¹⁷⁵ S. Tab. 1: *monlibNerDru*; *monLiv*; *necOst*; *necTriumph*; *sepSal*; *vignAmenMol*; *vignAqu*; *vignBel*; *vignCod*; *vignCrem*; *vignNar*; *vignRuff*; *villDorPamph*.

¹⁷⁶ S. Tab. 1: Beginnend mit *vign*.

anhand der zur Verfügung stehenden Quellen nachzuweisen¹⁷⁷ und andererseits sind Fundorte von Inschriften für Rückschlüsse auf Wohnorte oder gar -viertel unbrauchbar.¹⁷⁸

Eine Verteilung ist allerdings nicht nur auf einer geographischen, sondern auch auf einer chronologischen Achse zu sehen. Grundsätzlich lassen sich griechische Carmina vom letzten Viertel des 1. Jh. v. Chr. bis ins 5. Jh. datieren, auch wenn der Schwerpunkt deutlich auf den ersten drei Jahrhunderten (EP) liegt, aus dem 238 Carmina (von 455) stammen.¹⁷⁹ Dagegen ist lediglich für 39 eine Datierung in die Spätantike (LP) möglich. In die Übergangszeit (F), deren Beispiele meist lediglich eine Datierung ins 3. Jh. und damit weder zu EP oder LP erlauben, lassen sich 90 setzen.¹⁸⁰

Die Spannweite der lateinischen ist wesentlich größer und reicht von der mittleren Republik (230/190 v. Chr.) bis über die Spätantike hinaus (7. Jh.).¹⁸¹ Der Anteil an Inschriften aus der Spätantike (688 LP von 1.582) ist wesentlich höher als im Griechischen und in der Gesamtzahl beinahe gleichauf mit denen der ersten drei Jahrhunderte (504 EP), was vor allem auf die hohe Anzahl der nicht-sepulkralen Carmina (481 LP) zurückgeht. Ins andere Ende, die Republik (R), können 40 Beispiele datiert werden, während in die Übergangszeit (F) 53 fallen.

Außerdem zeichnet sich ab, dass in den oben erwähnten größeren Cluster bei Kirchen und Katakomben vorwiegend spätere Carmina zu finden sind, insbesondere auf Latein. Im Gegensatz dazu sind alle Versinschriften aus den paganen Grabstätten in der Republik und der Kaiserzeit anzusiedeln, wie auch die meisten aus den *vigna*, jedoch mit einzelnen späteren Ausreißern.

Da diese Arbeit nicht den Zweck hat, alle diese Cluster zu analysieren, erfolgt in den folgenden Abschnitten lediglich die Vorstellung einzelner relevanter Exemplare und ihrer Besonderheiten.

¹⁷⁷ Vgl. für die beinahe vollkommene Abwesenheit von Wohnvierteln von Migrant*innen Tacoma 2014; Elder 2020, 277–279; für eine unentschiedenere Sichtweise Noy 2000, 152. Dagegen weist La Piana 1927, 204–221 noch wenig Trennschärfe der Quellenlage auf und identifiziert mehrere solcher Viertel.

¹⁷⁸ Vgl. Tacoma 2014, 134: „Establishing connections in individual cases between place of burial and place of residence remains hazardous.“

¹⁷⁹ Bei den folgenden Zahlen muss bedacht werden, dass einerseits Inschriften lediglich in Ausnahmefällen mit einer klaren Datierung einhergehen, besonders bei Fragmenten, und sich im Einzelfall je nach Forschenden unterscheiden können und andererseits nicht alle gesammelten Beispiele eine Datierung enthalten.

¹⁸⁰ Inschriften, die zu verschiedenen Zeitpunkten gemeißelt wurden, verlieren bei mehrfacher, in diesem Fall ternären Kategorisierung ihre Sichtbarkeit. Im konkreten Fall ist die Weihung vom Arzt Νικόμηδης (IGUR I 102a; I 102b) als EP kategorisiert, weil die beiden griechischen Teile in Versen aus der zweiten Hälfte des 2. Jh. stammen, die lateinische Inschrift auf der rechten Seite kann jedoch zwischen 284 und 325 datiert werden.

¹⁸¹ Inwiefern eine Inklusion dieser Zeit noch zielführend ist bzw. der Spätantike zugerechnet werden soll, ist fragwürdig. Ausgeschlossen wurden zwei in EDB bzw. EDR enthaltene Inschriften aus dem 8. Jh. (ICUR VII 20705; CIL VI 30188, 4) sowie eine womöglich aus Rom stammende aus byzantinischer Zeit (CIG IV 9865).

Die Villa Doria Pamphili (*villDorPamph*) umfasst ein großes Gebiet an der *via Aurelia Antica*, in dem vier griechische und sechs lateinische Carmina gefunden wurden, die sich unterschiedlich über das Gelände verteilen. Ein Sarkophag (CIL VI 23137; 1. Jh. v. Chr.) und zwei *tabulae* (VI 23818; 1. H. 1. Jh.; VI 23864; 1./2. Jh.) wurden *in sepulcreto* sowie eine *tabula* (VI 26554) *in sepulcro* bereits im 19. Jh. gefunden. Aus dieser Zeit stammt auch ein *dipinto* (VI 33316; 30–20 v. Chr.) aus dem *Grande Colombario* (parete B, zoccolo, loculo 14), das nordöstlich des Hauptgebäudes, des *Villino Algardi*, liegt.¹⁸² Etwas abseits, am See, wurde ein *cippus* (AE 1928, 71; 1./2. Jh.) gefunden. Im Jahr 1965 kam bei Grabungen eine *tabula* (IGUR III 1342; 1. H. 1. Jh.) in der Nähe des Arco dei Quattro Venti zum Vorschein.¹⁸³ Daneben lag in früherer Zeit die Villa Corsini, bei der eine *ara* (III 1260; 2. Jh.) im Jahr 1699 ausgegraben wurde. Ungefähr auf gleicher Höhe östlich an der *via di S. Pancrazio* wurde um 1950 eine weitere *tabula* (III 1427; 2. Jh.) beim Abriss eines Gebäudes gefunden. Die Lokalisation einer zu einem größeren Grabmonument gehörigen *tabula* (III 1245; 2. H. 2./3. Jh.) ist dahingehend unklar, dass der Fundort im CIL (VI 14672) als *in hortis Pamphiliorum* angegeben wird, wodurch der Stein entweder tatsächlich aus dem Cluster stammte oder von einem anderen Ort verschleppt und lediglich dort erstmals beschrieben wurde (s. 1.2.1.).

Der Cluster *villFons* bezieht sich auf die Villa Fonseca, die sich auf dem Caelius auf der gleichen Höhe weiter östlich wie die Villa Casali und nordöstlich der *basilica di S. Stefano Rotondo al Celio* befunden hat. Die Herme des Miltiades wurde bereits 1553 gefunden, weshalb ihr Fundort noch als *vigna* von Uberto Strozza angegeben ist (IGUR IV 1528; 2. Jh.), auf dem später die Villa entstanden ist.¹⁸⁴ Eine weitere Herme mit fremdem Kopf, dem Text nach des Alkibiades, wurde 1775 an Papst Pius VI verkauft, die *in hortis marchionis Fonseca* gefunden worden sein soll (IV 1498; 1. Jh.). In den Texten der beiden Monumente ist keine örtliche Verbindung erwähnt und eine solche wurde bisher nicht diskutiert. Auffallend ist allerdings, dass zwei Hermen, die je eine Persönlichkeit der griechischen Geschichte darstellen und mit einem Carmen würdigen, in derselben Gegend gefunden wurden. Daher kann gemutmaßt werden, ob sie aus demselben (Aufstellungs-)Kontext stammen. Auf dem Villenareal sind laut G. Gatti auch zwei fragmentierte *tabulae* gefunden worden (III 1438), deren Zustand jedoch keine inhaltlichen Verknüpfungen zu den anderen beiden Steinen zulässt.¹⁸⁵

¹⁸² Zum *Grande Colombario* vgl. Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma 2008.

¹⁸³ Lissi Caronna/Moretti 1970, 345–347.

¹⁸⁴ Lanciani 1907, 67f.

¹⁸⁵ Gatti 1902, 94.

Der Cluster um den Circus Flaminius (**CircFlam**) ist der letzte hier vorgestellte, bevor der Fokus auf Ansammlungen bei Kirchen und Katakomben fällt. Dabei glich dieser in seiner Entstehung mehr einem freien Feld als einem Circus, wurde allerdings mit der Zeit zunehmend gepflastert und verbaut.¹⁸⁶ Die Wahl der Benennung des Clusters erfolgte aufgrund einer möglichen Verbindung einer spätantiken Versinschrift zum Circus (s. 2.2.1.; IGUR I 69; Ende 3./4. Jh.), während die anderen beiden, eine griechische Weihinschrift und eine spätantike lateinische Inschrift unbestimmter Funktion, in der Nähe gefunden wurden, jedoch ansonsten keine weiteren Schlüsse zulassen (I 174; CIL VI 29849a; 471–600).

Die erste hier erwähnte Kirche ist die *chiesa di S. Paolo alle Tre Fontane* des gleichnamigen Clusters (**chiesPaolTreF**) an der *via di Acque Salvie*, in deren Nähe drei griechische Carmina gefunden wurden.¹⁸⁷ Alle drei gehören in einen sepulkralen Kontext und stammen aus einer ähnlichen Zeit, weisen untereinander jedoch keinen Bezug auf. Die eine Stele ist einfach gehalten (IGUR III 1244; 2. Jh.), während die jüngere (III 1276; 151–250) eine Interaktion zwischen Text und Objekt enthält (s. 2.2.2.). Eine solche findet sich auch im dritten Exemplar (III 1322; 2. Jh.), jedoch präsentiert sich die *ara* als Stele (s. 2.2.2.). Als Referenz auf die Umgebung der Inschrift fungiert die Beschreibung, dass der verstorbene Säugling mit dem Grab den Erbteil der Mutter zugewandt bekommt (κληρον δὲ μητρὸς τῷδε κληρουχῷ τάφῳ, v. 9f.).

Quantitativ reichhaltig ist der Cluster um die *basilica di S. Paolo fuori le mura* an der *via Ostiense* (**basPaolflm**) mit 65 Versinschriften.¹⁸⁸ Von diesen können fünf griechische der Lokalität um die *basilica* selbst zugeordnet werden (IGUR III 1142; 212–230; III 1271; III 1347; Ende 1./Mitte 2. Jh.; III 1385; Ende 1./Beginn 2. Jh.; III 1482; 2. Jh.). Zum naheliegenden Cluster *necropoli Ostiense* (**necOst**), zwischen *via Ostiense* und *via delle Sette Chiese* gelegen, gehören neben drei lateinischen Carmina zwei griechische (III 1190; 2. Jh.; III 1204; 2. Jh.).¹⁸⁹ Zwischen den beiden Clustern konnten jedoch keine Zusammenhänge festgestellt werden.

Dichter ist auch der rund um die *basilica S. Martino ai Monti*, auch *basilica dei SS. Silvestro e Martino ai Monti* genannt, am Oppius gelegene Cluster (**basMartMon**) mit 18 Versinschriften, davon vier auf Griechisch. Unter diesen sind zwei hervorzuheben, die dem Inhalt nach in einem Tempel von Asklepios aufgestellt waren (s. 2.2.1.): die ca. 1888 in der Nähe der Apsis der Basilika gefundene Weihung von den Ἀρζύγιοι (Arzygioi) (IGUR I 103; 2. Jh.) und die im Jahr 1667 im *coenobium Carmelitarum* gefundene vom Arzt Νικομήδης (I 102a; I 102b;

¹⁸⁶ Vgl. LTUR I (1993) 269–272.

¹⁸⁷ Vgl. zur *chiesa di S. Paolo alle Tre Fontane* LTUR Suburbium I (2001) 144–147.

¹⁸⁸ Vgl. zur *basilica di S. Paolo fuori le mura* LTUR Suburbium IV (2006) 169–179.

¹⁸⁹ Vgl. LTUR Suburbium IV (2006) 139–141.

2. H. 2. Jh.). Zum Cluster gehört auch eine nicht verständliche Inschrift in griechischen Lettern (III 1419), deren Deutung als Carmen von L. Moretti (IGUR) jedoch sehr vage ist. Mit einer weiteren Ausnahme (CIL VI 36653) wird die Umgebung jedoch von christlichen Inhalten dominiert, wozu auch eine griechische Grabinschrift, gefunden in der Basilika *in pavimento*, gehört (ICUR I 870; 3./4. Jh.).

Der erste hier vorzustellende Cluster einer Katakombe liegt im *coemeterium Calepodii* (***coemCalep***) an der *via del Casale di San Pio* und umfasst lediglich zwei Carmina, beide auf Griechisch.¹⁹⁰ Wie an einem solchen Ort zu erwarten ist, stammt eine aus einem christlichen Kontext (SEG 43, 668bis; Mitte 3./Beginn 4. Jh.). Die andere, eine Marmortafel, wurde zwar laut L. A. Muratori in der Katakombe *supra sepulcrum Christianorum* gefunden, entbehrt jedoch einer eindeutig erkennbaren religiösen Verbindung (IGUR III 1321). Zwei Löcher befanden sich bereits vor der Beschriftung des Steins in dessen rechten Drittel. Die Inschrift datiert zwischen Mitte 3. und Mitte 4. Jh., was eine ursprüngliche Aufstellung in den Katakomben möglich macht, doch lässt sich der genaue Kontext nicht mehr ermitteln.¹⁹¹

Der Cluster ***coemPancr*** bestehend aus acht Carmina, drei griechischen und sechs lateinischen, umfasst das *coemeterium Pancratii*, auch *coemeterium Octavillae*, und die dazugehörige Kirche an der *via Aurelia Vetus*.¹⁹² Die Besonderheit in dieser Grabstätte ist, dass eine Häufung von Bestatteten aus Galatien sichtbar ist: Zumindest vier Prosa-Inschriften (ICUR II 4437; II 4439; II 4442; II 4444) sowie ein Carmen (II 4441; 2. H. 4. Jh.) stammen aus der Katakombe; drei weitere Prosa-Inschriften verwenden ähnliche Ausdrucksweisen, entbehren jedoch einer lokalen Angabe (II 4434; II 4271b+II 4452a; Ferrua 1939, 148 nr. 10).¹⁹³ D. Noy nennt noch sechs weitere Inschriften (II 5064; II 5658; II 5661; II 5669+II 5675; II 5676; II 5679), die ähnliche Merkmale aufweisen und angeblich unbekannter Herkunft seien und damit auch aus dem *coemeterium Pancratii* stammen könnten;¹⁹⁴ gefunden wurden sie alle laut A. Silvagni (ICUR) allerdings bei der *basilica di S. Paolo fuori le mura* an der *via Ostiensis*, in den ersten beiden Fällen *e veteris basilicae ruinis* und in den restlichen *in pavimento*.

Diese kleine Auswahl steht stellvertretend für das Gesamtbild der Cluster der Carmina aus Rom. Aufgrund der Fundsituation lässt sich eine Vielzahl an Kontexten nicht eindeutig

¹⁹⁰ Zum *coemeterium Calepodii* vgl. ICUR II, p. 87; LTUR Suburbium II (2004) 44–50.

¹⁹¹ Vgl. Osiek 2008, 245f., dass die Grabplätze, auf denen später die christlichen Katakomben entstehen sollten, zu Beginn private Grabareale waren, meist noch vor der großflächigen Bestattung von Christ*innen.

¹⁹² Zum *coemeterium Pancratii* vgl. ICUR II, p. 54–56 mit weiterführender Bibliographie und Lageplan; LTUR Suburbium IV (2006) 163–165.

¹⁹³ Noy 2000, 188 mit weiterführender Diskussion und Literatur. Ebd., Anm. 170 (auf S. 202) nennt ICUR II „4443=4444“. Diese Gleichsetzung ist inkorrekt, da es sich um separate Inschriften handelt und II 4443 Galatia weder explizit noch implizit erwähnt.

¹⁹⁴ Noy 2000, 188.

rekonstruieren, jedoch zumindest in Cluster fassen. Diese unterscheiden sich sowohl in Dichte als auch Qualität, die auch die nachfolgend analysierten inter- und intrakommunikativen Verhältnisse maßgeblich beeinflusst.

2.2. Inter- und intrakommunikative Verhältnisse

Die Cluster bieten die Möglichkeit, auch die räumlichen Kontexte von Monumenten und deren Kommunikation zu untersuchen. Dabei liegt der Fokus einerseits auf den räumlichen Beziehungen mit der Umgebung und Monumenten sowie andererseits auf der Interaktion zwischen Text und Objekt. Erstere umfassen neben der Anrede der Lesenden unmittelbare Bezüge auf die Umgebung, Hinweise auf Grabplätze, die Sichtbarkeit des Textes und vereinzelt die Beziehung zu anderen Monumenten. Zweitere beleuchtet die interne Kommunikation der Monumente, die sich besonders zwischen Statuen und Basen sowie in Grabkomplexen zeigt, jedoch auch zwischen Reliefs und Text sowie in Symbolen Ausdruck findet.

2.2.1. Räumliche Beziehungen mit Umgebung und Monumenten

Dieser Abschnitt soll u. a. zeigen, dass Monumente in Kontexten gestanden sind, in denen Interaktion erfolgte. Deren Großteil ist vermutlich verloren gegangen und von den Überresten sind nur noch grobe Züge erkennbar, die Details entbehren. Es darf jedoch nicht vergessen werden, wie Räume ursprünglich gestaltet waren. Ein Monument stand nicht in einem Vakuum oder einem klimatisch überwachten Raum mit perfekter Beleuchtung, sondern war umgeben von anderen Monumenten und Bauwerken. Dessen Umgebung hat sich konstant verändert, sodass heute beinahe alle Monumente aus dem freien Stadtbild verschwunden sind. Sollten diese nicht zerstört oder gestohlen worden sein, wurden sie zwar in Museumskontexte integriert, doch sagt sowohl die museale Zurschaustellung als auch die Gestaltung in Corpora wenig über deren ursprüngliche Lokalisation aus.¹⁹⁵ Da die Monumente in ihrer Gänze ausschließlich auf diese Weise verstanden werden können, muss ein Gespür für diese originären Kontexte etabliert werden, wofür die ersten Schritte in diese Richtung hier gesetzt werden.

Bevor die räumlichen Beziehungen mit der Umgebung und den Monumenten betrachtet werden, soll noch die offensichtlichste Form der Kommunikation von Monumenten kurz vorgestellt werden: das Anreden der Lesenden durch das Monument, das unterschiedlich ausgestaltet sein kann.¹⁹⁶ In der einfachsten Form werden Vorbeigehende angesprochen, etwa als

¹⁹⁵ Vgl. Kruschwitz 2023a, 159.

¹⁹⁶ Vgl. für einen kurzen Überblick Carroll 2007, 49–54.

Fremde, Reisende, Freunde oder mit einem simplen Partizip.¹⁹⁷ Bisweilen werden sie auch konkreter in den Text eingebunden oder zu Aktionen aufgefordert, zumeist zum Stehenbleiben und Lesen.¹⁹⁸ Es wird jedoch auch darauf verwiesen, was die Lesenden sehen oder hören können.¹⁹⁹ Mit diesen Interaktionen im Hinterkopf können nun die räumlichen Beziehungen mit einem besseren Verständnis betrachtet werden.

Der Bezug auf die Umgebung, der mehr oder weniger spezifisch sein kann, stellt eine der Möglichkeiten dar, wie Monumente interagieren können. Dabei können die beschriebenen Bereiche näher oder weiter weg, bekannt oder unbekannt, präzise oder unscharf sein. Grob können die griechischen Carmina dabei in sepulkralen und nicht-sepulkralen Kontext geteilt

¹⁹⁷ **ξένος:** IGUR II,1 727, v. 8 (2. Jh.); III 1162, v. 2 (Ende 2./Mitte 3. Jh.); III 1191, v. 2 (1./2. Jh.); III 1205, v. 1 (2. Jh.); III 1236, v. 3 (2. Jh.); III 1455, v. 1(?) (2. Jh.); IV 1702, v. 30 (3. Jh.); IV 1705, v. 1(?) (2. Jh.); AE 2008, 234, v. 2 (2. Jh.). **παροδίτης:** IGUR III 1257, v. 1f. (2. Jh.); III 1268, v. 3 (3. Jh.); III 1375, v. 6 (3. Jh.); IG XIV 2131, v. 4f. (2./Beginn 3. Jh.); XIV 1612, v. 6f.: *eudemonēs parhōdītai* (1.–3. Jh.). **φίλος:** IGUR III 1165, v. 5 (2. Jh.); III 1313, v. 4(?) (2./Mitte 3. Jh.); III 1326, v. 8f. (2. H. 3. Jh.); III 1385, v. 1 (Ende 1./Beginn 2. Jh.). **Partizip:** III 1159, v. 1: ἐστώς (2./3. Jh.); III 1271, v. 1f.: παριούσι.

¹⁹⁸ **Stehenbleiben und Lesen:** IGUR III 1189, v. 3–5: τυτθὸν ἐμὸν παρὰ τύμβον ἐπεὶ μόλες, ὃ ξένη, βαιὸν στήσον ἵχνος παύροις γράμμασιν εἰσορόων (2. Jh.); III 1216, v. 7–9: σὺ δ' ἀναγνοὺς κλαῦσον ξεῖν' ἐλ', τὸν Εὐνόης τύμβον [ἐ]π[ε]ρχό[μ]ενος (151–250); III 1239, v. 5f.: οὐ δολιχὴ παρ' ὁδὸν σε γραφὴ στηλεῖδος ἐρύξει· στήθι καὶ ἦτις ἐγὼν ἔνθα μαθὼν ἄπι (Ende 1./Beginn 2. Jh.); III 1245, v. 13: μὴ μου παρέλθῃς τὸ ἐπίγραμμα, ὁδοιπόρε, ἀλλὰ σταθεῖς ἄκουε καὶ μαθὼν ἄπι (2. H. 2./3. Jh.); III 1250, b, 1–5: *tu qui secunda procedis mente, parumper siste gradum, quaeso, verbaque pauca lege* (14–70); III 1314, v. 4f.: στήσον ἵχνος, μεῖνον, φίλε, καὶ μά[θε] πᾶν ἅπ' ἐμεῖο (1.–3. Jh.). **Stehenbleiben, Lesen und Betrauern:** III 1336, c, v. 6–9: λίσσομαι ἀλλὰ στήθι δεδουπότος εἵνεκα κούρου, ὅρα μάθῃς σχεδίου γράμματος εὐεπίην, εὐφήμου καὶ λέξον ἀπὸ στόματος τόδε μόνον δακρύσας (94); III 1393, v. 1–3: κλαύσατε πάντες ἐμὸν γοερὸν [μό]ρον οἱ παριόντες, στάντες ἐμῆς [ὀλί]γον πρόσθε λυγρῆς σποδιῆς (2. Jh.). **Betrauern:** IV 1702, v. 6–8: ὃ παροδεῖτα ... ἐνκύρσας λαϊνέα στήλλη τάχα καὶ σὺ δακρύσεις (3. Jh.). **Kenntnis des Namens oder der Herkunft:** III 1201, v. 6f.: εἰ δὲ θέλεις γινῶναι τίς καὶ πόθεν (2. Jh.); III 1290, v. 4: [οὐ]νομα δὴ δίξῃσαι ἐνὶ πρωτοῖσι μέμης (1. H. 1. Jh.); III 1359, v. 5: εἴ τις δὲ τοῦνομ' ἐκμαθεῖν βουλήσεται (Ende 3./Mitte 4. Jh.); III 1383, v. 1: εἰ πατρίδα ζητεῖς. **Grüße:** III 1233, v. 4: [- - -] χαῖρέ μοι Ἀντιν[ό]η (130–200); III 1244, v. 1: [χ]αίρετε (2. Jh.); SEG 65, 899, v. 12f.: χαίροις ὅ[ς]τις ἀνέγνωκας [μνήσαι]ο τ' ἐμεῖο (2. H. 2. Jh.). **Bitte um Opfer:** IGUR III 1288, v. 10–12: ἀλλ' ἱκετεύω, πᾶς παράγων, στέψ[ον] με] ρόδοις καὶ λείβε χοά[ς] μοι (Ende 2./Beginn 3. Jh.). **Genuss des Lebens:** III 1286, v. 5f.: χαῖρε. καὶ σὺ γ', ὃ ξένη· σοὶ γὰρ μέτεστιν ἔτι χαρᾶς, ἡμῖν δ' ἄλις (3. Jh.); III 1329, v. 6f.: ὥς οὖν καιρὸν ἔχεις, λοῦσαι, μύρσαι, σπατάλησον καὶ χάρισαι, δαπάνησον ἅπερ δύνασαι· τίνι τηρεῖς (3. Jh.); III 1406, v. 2–6: φρόντιζ', ἕως ζῆς, πῶς καλῶς ταφήσῃ, καὶ ζῆσον ὥς ζῆσο' ἱς· κάτω γὰρ οὐκ ἔχῃς οὐ πῦρ ἀνάψῃ, οὐδὲ διπνήσῃ καλῶ[ς]· ἐγὼ λέγω σοὶ ταῦτα ἅπαντα πύρασας (151–250). **Bewahrung der Mysterien:** III 1169, v. 9–11: μύσται εἴτε φίλοι βιότητος ἐκάστης πάνθ' ὑπολανθάνετε τὰ βίου συνεχῶς μυστήρια σεμνά (251–350). **Glauben an Gesagtes:** III 1344, v. 17f.: τοῖς πάρος οὖν μύθοις πιστεύσατε (251–350). **Nichtbetrachten des Grabes:** III 1173, v. 2f.: τύμβον μὴ παρίδῃς, παροδεῖτα (1. H. 2. Jh.). **Erinnerung:** III 1215, v. 12–14: μέμνησθε λό[γων] - - -]ε ζωὸς ἔλεξα Εὐθύτονος (3. Jh.). **Erfreuen:** IV 1567, v. 10f.: εὐφραίνεσθαι φίλοι (Beginn 3. Jh.).

¹⁹⁹ **Sehen:** IGUR I 69, v. 1: εἰσοράας με, φίλος, Φαῦ[στον] (Ende 3./4. Jh.); III 1160, v. 1f.: μεῖνον, Ἀ[προν] μ' εἰσίδῃς (3. Jh.); III 1163, v. 1–4: ἄνδρες, οἱ πάρος Αὐσονίων πέδον εἴκετε, ξεῖνοι, βαιὸν ἐπὶ τραφερῇ χθονὶ δερκόμενοι τόδε δῶμα (Beginn 3. Jh.); III 1208, v. 4f.: ὥ[ς] ἐσοράτε (2. Jh.); III 1228, v. 11–13: ἐγὼ, ὃ παροδεῖτα, τίς ἤμην· οὐκ ἐγενέθην (2. Jh.); III 1275, v. 4f.: ὃν καθοράτε ὁκτὸς μόνους ἔτεσιν βεβιωκότα μησί τε πέντε (2. Jh.); III 1291, v. 1f.: *Luci Vettieni M[usae] Ca[m]pestris vides vitae monument[u]m a[egr]is deversorium* (Beginn 1. Jh.); III 1294, v. 1f.: τὸν Χαρίτων με γέμοντ' ἐσοράς κλεινὸν Χαρίτωνα (138–150); III 1325, v. 4: [- - -] πί[στιν] ὁρᾶς Σατύροιο θανόντος (1. Jh.); III 1456, v. 1: [- - -] ὃν ξεῖν' ἐσοράς (2. Jh.); III 1470, v. 1f.: [σ]τήθ[ι] καὶ ἐ[ν]θάδε σ[τ]ῆμ' ἐσόρα [- - -] (3. Jh.); III 1480, v. 1: [- - -] τοῖος φανεῖ οἷον ὁράτε (2. Jh.); III 1490a, v. 7: ὅποια δ' ἦσαν ἐπὶ τόπῳ βλέψον τέκνα (3. Jh.); IV 1526, v. 6: [φαιδρὸν ἐ]ταῖρον Ἐρωτος ὁρᾶς (Ende 2./3. Jh.); IV 1532, v. 4f.: Μουσέων φέγγος, Ὀμηρον, ἀγήρατον στόμα κόσμου παντός, ὁρᾶς τοῦτον, δαίδαλον ἀρχέτυπον (Ende 2./3. Jh.); IV 1638, v. 1: εἰσοράας δίκηλον. **Hören:** III 1143, v. 10: ἀλλὰ, φίλοι, κλύετε - - -].

werden.²⁰⁰ Unklar ist der Bezug des Monuments für Εὐτόνιος (3. Jh.), das den verstorbenen Vater als auf Stelen eingeschrieben bezeichnet (πολλάκις ὑμνήσωμεν ἓναι στήλαισι γραφέντα, IGUR III 1218, v. 9f.). Damit sind vermutlich verschiedene Orte der Verehrung des Mannes gemeint, die sich nicht einmal (alle) in Rom befunden haben müssen.

Eindeutig im sepulkralen Kontext steht das gewaltige Monument (s. 2.2.2.) für Ἀλέξανδρος und Βαλεντεῖνα von ihrer Tochter Παυλεῖνα (4. Jh.), ist jedoch unspezifisch in seiner Bezugnahme. Die geäußerte Kritik an der Aufstellung von Ahnentafeln und leeren, prahlerischen Taten (στέμματ', ἀφ' ὧν ποίη, καὶ πρήξεις αἱ κενεαυχεῖς, ἄλλων σήματ' ἔχοιτε δικασπολίας τ' ἐνέποιτε, IGUR III 1149, v. 1f.) kann allgemein auf derartige Monumente bezogen sein oder einen konkreteren Hintergrund haben. Eine Rekonstruktion der Umstände ist bereits aufgrund der kargen Beschreibung des Fundorts als außerhalb der *Porta Praenestina* (= *Maggiore*) nicht mehr möglich und es bleibt unklar, worauf zu Beginn der Inschrift angespielt wird.

Die Umgebung der *tabula* für Μεσσία Κατάφρωνις (Ende 1./Beginn 2. Jh.) bleibt ebenso aufgrund des lediglich ungefähren Fundorts bei der *Porta Nomentana* vage (IGUR III 1273). Es heißt, der Gatte der Verstorbenen habe das Grab (s. a. 2.2.2.) φίλοις σταδίοισιν, wörtlich bei den geliebten Laufbahnen, errichtet (τοιγὰρ ἐγὼ τόδε σῆμα φίλοις σταδίοισιν ἔτευξα, v. 4).²⁰¹ Anschließend an die Interpretation von U. v. Wilamowitz Moellendorff (IG XIV 1853) übersetzt W. Peek (GG 396) die Stelle als „in dem Umgang deines geliebten Gartens“. Sollte der Aufstellungs- mit dem Fundort korrelieren, könnte rund um die *Porta Nomentana* ein solcher Ort, eventuell in der Ausgestaltung eines Gartens, vermutet werden.²⁰²

Gleichwohl kann die Referenz der Inschrift sich hinweisend auf den Aufstellungsort beziehen.²⁰³ So heißt es im auf dem *coemeterium Teutonicum* gefundenen Grabgedicht von Ἀππιανός (2. Jh.), dass er den steinernen Sarkophag an diesem Platz aufgestellt hat (λάρνακα λαϊνέην τῷδ' ἀνέθηκα τόπῳ, IGUR IV 1700, v. 4). Das an unbekanntem Ort gefundene Monument für Μοῦσα (3. Jh.) könnte mit dem Ergießen von Tränen rund um ihre Stele ebenfalls auf einen räumlichen Bezug in einem Grab hindeuten (ἄμφι τεῆν ἱστῆλιν ... χέομαι, IGUR III 1277, v. 13), sofern die *tabula* mit der Inschrift nicht auf einer Stele geheftet ist, wodurch es sich um eine Interaktion zwischen Text und Objekt handeln würde (s. 2.2.2.). An einem

²⁰⁰ Ein lateinisches Beispiel wäre das auf dem *vigna Codini* an der *via Appia* gefundene Architrav aus Marmor (CIL VI 3708): *Custos sepulcrī pene dēstricō deus Priapus ego sum mortis et vitai locus* (27–50). Die Inschrift selbst ist zwar keine Grabinschrift, kann aber in diesem Kontext angesiedelt werden, da sie eine Schutzfunktion, vermutlich des gesamten ersten Kolumbariums, einnahm.

²⁰¹ J. Franz (CIG III 6258) übernimmt in der Umschrift eine Korrektur: φίλοις σταθμοῖσιν.

²⁰² Vgl. Toynbee 1971, 98–100 für erhaltene Pläne solcher Grabgärten auf Marmortafeln.

²⁰³ Vgl. im Lateinischen eine spätantike Ehreninschrift mit der Verbindung zu einem *locus* (CIL VI 462; 4. Jh.).

bestimmten, einem heiligen Ort hat Αἰνεΐας den Grabaltar (3. Jh.) aufgestellt (ιερός οὗτος ὁ χώρος, ὃν Αἰνεΐας ἀγανόφρων εἷσαθ' ἐοῦ ἑτάριοι σεβάσμιον Ἡθέοιο, III 1226, v. 1f.). Sollte dieser mit dem Fundort korrelieren, wäre das Monument auf dem späteren *vigna Amendola Molinari* gestanden.²⁰⁴

Solche Grabplätze müssen nicht zwangsweise bereits im Besitz der jeweiligen Dedi-kant*innen gewesen sein, sondern können ihnen auch erst von anderen Personen zur Verfü-gung gestellt worden sein. Dem Präskriptum der *tabula* für Μενεκράτης Ἀπολλωνίου (2. Jh.) nach wurde dessen Vater Ἀπολλώνιος Ἀττάλου der Platz von Τατιαν[ή] Βαυκυλὶς geschenkt (Τατιαν[ῆς] Βαυκυλίδος δωρησαμένης τόπον Ἀπολλωνίῳ Ἀττάλου τῷ πατρὶ αὐτοῦ, IGUR III 1272, v. 2–4). Dieses Besitztum steht in doppeltem Interesse: Zum einen wegen der griechi-schen kulturellen Zugehörigkeit und der Vermögensverhältnisse von Τατιαν[ή] Βαυκυλὶς, zum anderen wegen der unklaren Beweg- und Hintergründe zur Schenkung. Die starken Ähnlich-keiten zu anderen Carmina im poetischen Teil lassen sich durch gezielte Nachahmung oder Vorlagen erklären (s. u.).

Außerhalb des sepulkralen Kontexts finden sich in den griechischen Carmina zwei wei-tere Schenkungen: Das Postskriptum der Weihung von Μάξιμος Ἑλλάδιος an Πολιεύς (19.7.280) weist darauf hin, dass der Platz von Κλώδιος, dem ὑπατικός τῶν ἱερῶν ναῶν (*con-sularis aedium sacrarum*), zur Verfügung gestellt wurde (τόπος ἐδόθη παρὰ Κλωδίου ὑπατικοῦ τῶν ἱερῶν ναῶ[v], IGUR I 168, v. 9f.). Dabei dürfte es sich um dieselbe Person handeln, wie in der Weihung aus dem Jahr 244,²⁰⁵ in der ein Κλώδιος Πομπειανός, ὑπατικός ἐπὶ τῶν ναῶν (I 130) auftritt, weshalb jedoch die Konsuldatierung der Inschrift von Μάξιμος Ἑλλάδιος ins Jahr 280 einer Erklärung bedarf.²⁰⁶ G. Kaibel (IG XIV 993) hält es für unwahrscheinlich, dass derselbe Mann diese Ämter mit einer solch großen zeitlichen Differenz innehatte, vielmehr könnte, wie Th. Mommsen meint, der Platz schon früher einmal von Κλώδιος gestiftet worden sein. In der Weihung an Serapis durch den ζάκορος Διόσκορος, die Gattin von Κύριλλος (*sic!*) und zwei aus derselben Familie (27.3.299) wurde nach dem Postskriptum der Platz von Βαλέριος Κωμάζων zur Verfügung gestellt, hier für einen Tempelbau (τόπος ἐδόθη ὑπὸ Βαλερίου Κωμάζ[ο]ντος ὑπατικοῦ ἱερῶν ναῶν, I 191, v. 10–14). L. Moretti (IGUR) merkt an, dass es sich hier um denselben Διόσκορος wie in einer anderen *columna* (I 193) handeln könnte.

²⁰⁴ Vgl. LTUR Suburbium I (2001) 102.

²⁰⁵ In IG XIV 993 wird inkorrekt das Jahr 241 genannt.

²⁰⁶ Vgl. RE IV,1 (1900) 82 s. v. Clodius 45.

Nicht eine Schenkung, sondern Grabzugänge beschreiben das ausführliche Prä- und das kürzere Postskriptum, beide auf Latein, der *tabula* von Marcus Antonius Encolpus für seine Gattin Cerellia Fortunata, den *libertus* Antonius Athenaeus sowie deren Freigelassene und wiederum deren Nachkommen (2. H. 2./3. Jh.). Ebenso Zugang und Bestattung mit einem Sarkophag wurde dem *cliens* Aulus Laelius Apelles gewährt (IGUR III 1245, v. 11f.; v. 22f.), der Encolpus in schwierigen Zeiten nicht im Stich gelassen hat (*quod in tam mana clade non me reliquerit, cuius beneficia abeo*, v. 12). Beide diese Privilegien verwehrt der Stifter explizit Marcus Antonius Athenio (v. 4–10), weil letzterer sich nach vielen Fehlritten verwehrt hat, ersterem zu gehorchen (*ideo quia me pos(t) multas iniurias parentem sibi amnegaverit*, v. 10).

Ein Monument, das zahlreiche Bezüge zu seiner Umgebung enthält, ist auch aufgrund der Bekanntheit des Aufstellungsortes sowie des Dedikanten und der Verstorbenen von besonderem Interesse. Λούκιος Βιβούλλιος Ἰππαρχος Τιβέριος Κλαύδιος Ἀττικὸς Ἡρώδης/Lucius Vibullius Hipparchus Tiberius Claudius *Tiberi filius* Quirina Atticus Herodes, kurz Ἡρώδης Ἀττικοῦ/Herodes Atticus, hat für seine verstorbene Gattin Appia Annia Regilla Atilia Caucidia Tertulla/Ἀππία Ἀννία Ῥήγιλλα Ἀτιλία Καυκιδία Τερτύλλα, kurz Annia Regilla/Ἀννία Ῥήγιλλα, das längste, erhaltene griechische Carmen aus Rom aufstellen lassen (IGUR III 1155).²⁰⁷ Diese Inschrift, aufgestellt zwischen 156 und 161, hat wegen des Bekanntheitsgrades der darin dargestellten Personen sowie der Länge und Komplexität bereits intensive Beschäftigung erfahren. Deshalb soll sie in dieser Arbeit nicht zur Gänze neu behandelt, sondern lediglich unter dem Gesichtspunkt der Identitäten und kulturellen Zugehörigkeit des Ehepaares betrachtet werden, das sich in allerlei Hinsicht zwischen den Welten bewegte: Sie stammte aus Rom, er aus Marathon. Ihr Wohnsitz verlagerte sich von Rom nach Athen. Sie würde Griechenland bis zu ihrem Tod nicht mehr verlassen, möglicherweise ermordet auf Befehl ihres Gatten, der jedoch im Prozess freigesprochen wurde (s. 4.2.1.).²⁰⁸

Das Carmen nimmt eine Zwischenstellung zwischen göttlicher und privater Weihung ein (s. 3.1.2.).²⁰⁹ Es ist einerseits Athena und Nemesis gewidmet, andererseits wird die Erhebung von Regilla/Ῥήγιλλα zur Heroin stilisiert sowie durch die Aufstellung ihrer Statue neben der von Demeter und Faustina verdeutlicht (τοῦτο δὲ Φαυστεινὴ κεχαρισμένον ἦσται ἄγαλμα

²⁰⁷ Im Folgenden bezeichnet als Ἡρώδης/Herodes und Regilla/Ῥήγιλλα, um gleichzeitig ihre primäre kulturelle Zugehörigkeit und ihre kulturelle Vielschichtigkeit anzuzeigen.

²⁰⁸ Dass die Namen von Regilla/Ῥήγιλλα und Ἡρώδης/Herodes im jeweils anderen Kulturkreis bisweilen falsch wiedergegeben wurden, wie Pomeroy 2007, 7f. anmerkt, ist nicht nachzuweisen. Die ebd., 165f. angeführte Inschrift (IGUR II,1 340) ist in v. 6 mit einem E mit verkürzten Hasten in *Herodis* (und nicht etwa *Hirodis*) zu lesen. Dabei handelt es sich um keinen Fehler, sondern höchstens eine Ausbesserung einer anfänglichen Verschreibung. Auf welchen Fehler im Namen von Regilla/Ῥήγιλλα angespielt wird, ist nicht ausgeführt.

²⁰⁹ Vgl. Galli 2002, 116 u. 111f.

δήμῳ ἐνὶ Τριόπεω, IGUR III 1155, v. 49f.;²¹⁰ νηὸν π[ρ]οτὶ τόνδε ... Πηγίλλης ἔδος, v. 2f.). Zudem wird die Patrizierin als weder sterblich noch göttlich beschrieben, weshalb sie weder Tempel noch Grab erhielt (οὐ μὲν γὰρ θνητὴ, ἀτὰρ οὐδὲ θέαινα τέτυκται· τοῦνεκεν οὔτε νεῶν ἱερὸν λάχεν [N] οὔτε τι τύμβον. οὐδὲ γέρα θνητοῖς, ἀτὰρ οὐδὲ θεοῖσιν ὅμοια, v. 44–46). M. Gleason bezeichnet die im Hexameter verfasste Inschrift deshalb passenderweise als „generic hybrid“, einer Mischung aus Hymne, Epitaph und Grabfluch.²¹¹ Dahinter steckt ein monumentales Vorhaben von Ἡρώδης/Herodes – welche Beweggründe auch immer es gegeben haben möge –,²¹² dessen Votivcharakter Aufschlüsse über Transkulturalität und Identität(en) zulässt.

Die Inschrift war auf zwei Marmor-Stelen ausgeführt, die unabhängig voneinander zu Beginn des 17. Jh. beim dritten Meilenstein der Via Appia gefunden wurden und kurze Zeit später in die Villa Borghese Pinciana kamen. In napoleonischer Zeit wurden die Stelen nach Frankreich gebracht, wo sie sich noch heute im Musée du Louvre befinden.²¹³ Die erste Zeile auf Stele A bezeichnet es als Gedicht des Μάρκελλος, grundsätzlich identifiziert mit Μάρκελλος Σιδήτης, von dem wahrscheinlich auch Stele B stammt (s. 4.1.1.). Erstere ist eine beinahe kultische Ehrung für Regilla/Πήγιλλα, die in Athen bestattet wurde (s. 3.1.2.); zweite enthält eine Reihe von Verboten und Drohungen bei Missachtung des Grabrechts.

Am Fundort, beim dritten Meilenstein der *via Appia*,²¹⁴ befand sich ein ausgedehntes Anwesen, dessen genauen Ausmaße lediglich angenommen werden können.²¹⁵ Ob es ursprünglich der Familie von Regilla/Πήγιλλα gehört und sie es geerbt hat, ist genauso fraglich wie die Besitzverhältnisse nach ihrem Tod.²¹⁶ Nach M. Galli befanden sich auf dem Anwesen ein *pagus* mit kleiner bäuerlicher Bevölkerung, eine Villa, möglicherweise eine Sportanlage, drei Heroa (der sog. Karyatidenbau, ein Gebäude im Areal des Cecilia-Metella-Grabs und der Tempelbau des sog. *Deus Rediculus* am Ufer des Almo) sowie das Heiligtum des antiken Bezirks von Sant’Urbano und die *Spelonca di Egeria*.²¹⁷ Die Gebäude und ihre Funktionen werden, wenn sie überhaupt in ihrer Gesamtheit betrachtet werden bisweilen unterschiedlich

²¹⁰ Die Wiedergabe des Textes folgt der Edition von Davies/Pomeroy 2012, ergänzt durch Peek 1979, zusammengeführt in MPL00350. Die Zeilenzählung unterscheidet sich zu Ersterem jedoch darin, dass hier, dem Usus der Epigraphik gemäß, der Name des Dichters (Μάρκελλος) als erste Zeile mitgezählt wird.

²¹¹ Gleason 2010, 147. Aus schleierhaften Gründen haben sich Davies/Pomeroy 2012, 14 in der Interpretation des Carmen zu der Aussage hinreißen lassen, dass die Verwendung des Hexameters in sepulkralen Epitaphen „extremely unusual“ sei. Das steht konträr zu der oben genannten Zahl der Beispiele. Nicht der Hexameter in einer Sepulkralinschrift ist besonders, sondern die Verbindung von Hymne, Epitaph und Grabfluch (s. a. 3.1.2.).

²¹² Zu dessen und zur Lebensgeschichte von Regilla/Πήγιλλα sowie den Vorwürfen gegen seine Person s. 4.2.1.

²¹³ IGUR. Stele A: Paris, M. Louvre, MR 1058/N 1103/Ma 1160.1; Stele B: MR 1057/N 1093/Ma 1165.

²¹⁴ Vgl. für eine Darstellung des Fundortes LTUR Suburbium V (2008) 362 fig. 138 (nr. 1 u. 2).

²¹⁵ Vgl. LTUR Suburbium V (2008) 362 fig. 138 mit den ungefähren Grenzen des Anwesens. Skeptischer zeigt sich Gleason 2010, 142f. Anm. 69.

²¹⁶ Gleason 2010, 143 Anm. 70.

²¹⁷ Galli 2002, 119–143.

interpretiert.²¹⁸ Demnach ist sogar unsicher, ob die Bezeichnung Τριόπ(ε)ιον lediglich das gesamte Areal oder auch eines oder mehrere Heiligtümer meinte.²¹⁹ Die Benennung geht jedenfalls auf das gleichnamige Heiligtum der Demeter in Knidos zurück, das Ἡρώδης/Herodes als *corrector* der freien Städte Kleinasiens kennengelernt haben könnte,²²⁰ dessen Namen sich wiederum auf den thessalischen Helden Τρίωψ bezieht, der aufgrund seiner Hybris gegenüber Demeter ins Exil ging und die Stadt Knidos gründete.²²¹

Einen Bezug des Textes auf den Monumentkomplex kann die Inschrift in mehrfacher Hinsicht leisten. Zum einen wird auf das Τριόπ(ε)ιον wörtlich Bezug genommen. Auf der zweiten Stele wird eingangs die Widmung an Athena und Nemesis ausgesprochen, die das der Demeter gewidmete Τριόπ(ε)ιον ehren mögen, damit auch sie zu dessen Göttinnen gezählt werden können (πέιονα δὴ καὶ τόνδε, θεά, τειμήσατε χῶρον, δῆμον Δηφοῖο φιλόξεινον Τριόπαιο, τόφρα κε καὶ Τριόπειαι ἐν ἀθανάτοις ἀλέγησθον, IGUR III 1155, v. 64–66).²²² Zum anderen wird die frühere und spätere Beschaffenheit beschrieben. Vorher befanden sich breite Felder, veredelte Weinstöcke und olivenbepflanzte Flächen am Platz des Τριόπ(ε)ιον (δήμῳ ἐνὶ Τριόπεω, ἵνα οἱ πάρος εὐρέες ἀγροὶ καὶ χορὸς ἡμερίδων καὶ ἐλαιήεντες ἄρουραι, v. 50f.).²²³ Nach der Umgestaltung entstanden ein Garten und eine Mauer (ὥς τήνδε ῥώεσθε πολυστάφυλον κατ’ ἀλῶν λήϊά τε σταχύων καὶ δένδρεα βοτρυόεντα λειμώνων τε κόμας ἀπαλοτρεφέων ἐφέπουσαι. ὅμμι γὰρ Ἡρώδης ἱερὴν ἀνὰ γαῖαν ἔηκε τὴν ὅσσην περὶ τεῖχος εὐτροχὸν ἐστεφάνωται, ἀνδράσιν ὀψιγόνοισιν ἀκινήτην καὶ ἄσυλον ἔμμεναι, v. 69–75), was vom nahen Grabkomplex der Claudia Semne inspiriert gewesen sein könnte.²²⁴ Schließlich richtet sich die einleitende Opferrufforderung an die Frauen des Tiber (δεῦρ’ ἵτε Θυβριάδες

²¹⁸ Vgl. LTUR Suburbium V (2008) 190–196; Tobin 1997, 362–371; Gleason 2010, 142–144; Davies/Pomeroy 2012, 10–12; Borg 2018. Kritik über die vereinzelte Betrachtungsweise sowie marginale und fragmentarische Forschung zum Τριόπ(ε)ιον äußert Galli 2002, 110 u. Anm. 440.

²¹⁹ LTUR Suburbium V (2008) 191. Davies/Pomeroy 2012, 10–12 beispielsweise bezeichnen das Kenotaph von Regilla/Πρίγίλλα beim Tempel des Deus Rediculus, einen Tempel für Faustina und Demeter und das Τριόπ(ε)ιον als „a sacred precinct housing an esoteric Eastern cult connected with Demeter“ (p. 12). Möglicherweise hergeleitet aus Galli 2002, 117, der basierend auf v. 72–88 einen „abgesonderten Sepulkralbezirk“ identifiziert. Dementgegen sieht Galli 2002, 127 im Τριόπ(ε)ιον das gesamte Anwesen, das „sich durch eine Vernetzung materieller und ideeller Erlebnissräume“ auszeichnet.

²²⁰ G. Kaibel (EG 1046) greift den bereits geäußerten Vorschlag auf, dass Ἡρώδης/Herodes durch seinen Lehrer Theagenes aus Knidos damit bekannt gemacht wurde.

²²¹ Davies/Pomeroy 2012, 12. Zu seiner Erwähnung im vorliegenden Carmen s. 3.1.2.

²²² Zu den Details dieser Weihung s. 3.1.2.

²²³ Davies/Pomeroy 2012, 10 interpretieren diese Umwandlung durch Ἡρώδης/Herodes vor dem Hintergrund, dass das Anwesen nach dem Tod von Regilla/Πρίγίλλα in den Besitz ihres gemeinsamen Sohnes übergang, negativ: „Though eventually her older son Bradua inherited it, after her death Herodes managed the property and built on it as though it were his own. He transformed the estate from a rural Republican villa with gardens, orchards, and uncultivated land into an opulent group of buildings and monuments in an elaborate landscape.“

²²⁴ Gleason 2010, 146 u. Anm. 88.

νηὸν π[ρ]οτὶ τόνδε, γυναῖκες, Ῥηγίλλης ἔδος ἀμφὶ θυοσκοά ἱρὰ φέρουσαι, v. 2f.).²²⁵ Diese könnten in einem in der Nähe gefundenen Relief dargestellt sein, das drei Frauen mit Lorbeerkrantz und Mauerkrone zeigt, die in einer Prozession Opfer darbringen.²²⁶

Daneben bezieht sich die erste der beiden Stelen auf Statuen, die vor und nach dem Tod von Regilla/Ῥήγιλλα auf dem Τριόπ(ε)ιον aufgestellt worden sind. M. Gleason nimmt hier eine Gestaltung in zwei Phasen an: Bereits zu Lebzeiten von Regilla/Ῥήγιλλα wurde ein *bicultural shrine* mit den Statuen der Demeter und der vergöttlichten Faustina d. Ä. (gest. 140/141)²²⁷ als personifizierte Demeter errichtet (θεαὶ δέ μιν οὐρανιῶναι τίουσιν, Δηώ τε νέη Δηώ τε παλαιή, IGUR III 1155, v. 6f.); nach ihrem Tod gestaltete Ἡρώδης/Herodes diesen um und fügte eine Statue von Regilla/Ῥήγιλλα hinzu (τοῦτο δὲ Φαυστεινὴν κεχαρισμένον ἦσται ἄγαλμα δῆμῳ ἐνὶ Τριόπεω, v. 49f.; νηὸν π[ρ]οτὶ τόνδε ... Ῥηγίλλης ἔδος, v. 2f.).²²⁸ Damit erfolgt eine Beschreibung der räumlichen Verbindung mit den beiden bereits vorhandenen Statuen. Wo bzw. in welchem Gebäude sich diese allerdings befunden haben, ist nicht abschließend geklärt.²²⁹

In den Fundkomplex des Τριόπ(ε)ιον können noch zwei oder drei weitere Prosa-Inschriften gesetzt werden. Zunächst existiert ein Monument, das zwar unter Maxentius zum siebenten Meilenstein der *via Praenestina*²³⁰ gemacht wurde (CIL X 6886), aber auch eine bilinguale Inschrift trägt, die eindeutig mit dem Τριόπ(ε)ιον in Verbindung zu bringen ist (IGUR II,1 340). Darin wird Regilla/Ῥήγιλλα als Eigentümerin des Anwesens angeführt, zuerst auf Griechisch, dann auf Latein, auch wenn die Ausgangssprache letztere gewesen sein dürfte, was an der Spiegelübersetzung von *cuius haec praedia fuerunt* (v. 8–10) zu τίνος ταῦτα τὰ χωρία γέγοναν (v. 3f.) kenntlich ist.

Weiters sind zwei Säulen mit identem Text in präeuklidischer Schriftform in unterschiedlichem Layout der Demeter, Kore und den chthonischen Göttern geweiht und sollten eine Warnung vor dem Frevel am Τριόπ(ε)ιον sein, das einerseits am dritten Meilenstein lokalisiert und andererseits als Besitz des Ἡρώδης/Herodes angeführt wird (καὶ ὁδὲνὶ θεμιτὸν μετακινῆσαι ἐκ τοῦ Τριοπίου ἡὸ ἐστὶν ἐπὶ τοῦ τρίτου ἐν τῇ ὁδοὶ τῇ Ἀππία ἐν τῷ ἡερόδο ἀγροῖ,

²²⁵ Zum Opfer s. 3.2.1.

²²⁶ Galli 2002, 124f. u. tab. 10 fig. 3; LTUR Suburbium V (2008) 191; Gleason 2010, 147.

²²⁷ Vgl. RE I,2 (1894) 2312–2313 s. v. Annus 120.

²²⁸ Gleason 2010, 143f. Zustimmend die ironische Bemerkung in Ameling 1983, II, 156f., dass Faustina d. Ä. wohl nicht erst 20 Jahre nach ihrem Tod verehrt worden wäre. Für die Gründe einer transkulturellen Verbindung von Demeter und Faustina s. 3.1.2.

²²⁹ Nach LTUR Suburbium V (2008) 194 wurde in der Forschung üblicherweise im Heiligtum des antiken Bezirks von Sant'Urbano die Kultstätte für Faustina d. Ä. und Demeter gesehen. Davies/Pomeroy 2012, 10–12 identifizieren ein Kenotaph für Regilla/Ῥήγιλλα auf dem Platz oder in der Nähe des Tempels des *Deus Rediculus* und einen eigenen Tempel für Faustina d. Ä. und Demeter.

²³⁰ *Via Appia* meint *errore* Ameling 1983, II, 150 nr. 144.

II,1 339a, v. 6–17 = b, v. 5–20).²³¹ L. Moretti (IGUR) und W. Ameling sehen darin zwar den Eingangsbereich zum Τριόπ(ε)ιον, wenn die Rekonstruktion von P. Ligorio korrekt ist, waren sie jedoch Teil des oben angeführten Gebäudes im Areal des Cecilia-Metella-Grabs und lagen auf der rechten Seite der via Appia.²³² Die Lage auf der gegenüberliegenden Seite des Anwesens wäre zwar mit einer Erweiterung der angenommenen Grundstücksgrenzen möglich,²³³ etwa aufgrund Landzukaufs seitens Ἡρώδης/Herodes, würde jedoch die Kompaktheit der Monumente des Τριόπ(ε)ιον auf der linken Seite stören. Da der Text an der gleichen Stelle (a, v. 6; b, v. 5) abbricht und um 90 Grad versetzt fortfährt, mussten die Lesenden eintreten, um den Fluch der Inschriften vollständig erfassen zu können, wenn sie nebeneinander aufgestellt waren.²³⁴ Durch die Nennung der Eigentumsverhältnisse müsste die vorherige Inschrift zeitlich vor den beiden Säulen liegen.

Eine dritte Inschrift, die im Garten des St James's Palace in London erstmals dokumentiert wurde und heute verloren ist, könnte nach G. Kaibel (IG XIV 1392) auch zum Anwesen gehört haben (IGUR II,1 341).²³⁵ Dabei handelt es sich um den Text eines Kenotaphs für Ἡρώδης/Herodes und Regilla/Ρήγιλλα, deren Körper in Griechenland bei ihrem Mann bestattet wurde (ἔστιν δὲ οὐ τάφος· τὸ γὰρ σῶμα ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ νῦν παρὰ τῷ ἀνδρὶ ἔστιν, v. 5–8). Der zweite Teil erzählt, dass deren Kind die *adlectio inter patricos* erfuhr.²³⁶

Eine Eigenschaft der Inschriften, an der allen Dedikant*innen gelegen war, war die Sichtbarkeit des Textes. Explizit erwähnt diesen Umstand der Sarkophag von Πουφείνη für ihren Gatten Πρόκλος (251–350), wonach ihm ein großes Grabmal an einem freiliegenden Ort errichtet worden sei, sichtbar für alle (τεῦξα δέ τοι μέγα σῆμα περικέπτω ἐνὶ χώρῳ θηητὸν πάντεσσι, IGUR III 1316, v. 3f.). Diese Formulierung erinnert an die in Papyri erwähnte Praxis, Edikte von Amtsträgern an ἐπισημότατοι τόποι aufstellen zu lassen.²³⁷ Da nicht einmal der

²³¹ Vgl. für eine Darstellung des Fundortes LTUR Suburbium V (2008) 362 fig. 138 (nr. 3 u. 4).

²³² Ameling 1983, II, 149f. nr. 143; Galli 2002, 127–132; LTUR Suburbium V (2008) 191–193.

²³³ LTUR Suburbium V (2008) 191–193 denkt über einen Verlauf auf beiden Seite der *via Appia* nach. Galli 2002, 127–132 merkt an, dass es sich auf der rechten Seite befunden hat, schenkt diesem Fakt jedoch keine weitere Bedeutung.

²³⁴ Tobin 1997, 358f.; Gleason 2010, 138 Anm. 56.

²³⁵ Hülsen 1890, 287 Anm. 1 hält eine „Provenienz von einer der Inseln des Archipelagus (Delos? vgl. C. I. Gr. 2286), oder von der Küste Kleinasien wohl“ für möglich, da ein großer Teil der Sammlung von Charles I. von den griechischen Inseln stammte.

²³⁶ Vgl. zur weiteren Diskussion Ameling 1983, II, 152; IGUR II,1 341 u. IV, p. 154 ad nr.; Hülsen 1890, 287 Anm. 1.

²³⁷ P.Land. VII 140, v. 9–11: ἵν' ἕκαστος ἐλαβὼν αὐτὸ δη[μ]οσίᾳ [ἐν τε τῇ μητροπόλει καὶ τοῖς] ἐπισημοτάτοις τοῦ νομοῦ τόποις [προθῇ, ἵνα πάντες εἰδῶσι τὰ] ὑπὸ αὐτοῦ [δι]ατεταγμένα; P.Oxy. XII 1408, v. 17f.: διάταγμα βού[λομαι] ἐν τε ταῖς μη[τροπόλεσι] καὶ τοῖς ἐπισημοτάτοις τῶν νομῶν <τόποις> προτεθῇ[ναι]; P.Oxy. XVII 2108, v. 6–8: ἡ κρατίστη βουλή πρόγραμμα μοι διεπέμψατο πρὸς τὸ ἐν τοῖς ἐπισημοτάτοις τόποις τ[ῶ]ν κωμ[ῶν] προτεθῆναι; P.Yale. I 56, v. 7f.: [μεταγρα]φέν τοῖς Ἑλληνικοῖς καὶ ἐγχω[ρίοις] γράμμασιν ἐν τοῖς ἐπ[ι]σημοτάτοις τόποις τῆς κατὰ [.].

Fundort bekannt ist, schlägt jeglicher Falsifizierungsversuch zur Sichtbarkeit fehl. Die Möglichkeit, von beiden Seiten gesehen zu werden, muss im Fall der *tabula opisthographa* von einem namentlich nicht genannten Mann für dessen Frau und Kinder (3. Jh.) gegeben gewesen sein (III 1490a; III 1490b). Das ist insbesondere aufgrund der Auffindung im *coemeterium Priscillae* an der *via Salaria (Nova)* im Jahr 1714 bemerkenswert, zumal L. Moretti (IGUR) annimmt, dass auch *imagines* Teil des Grabplatzes waren (s. 3.2.1.).

Bisweilen erfolgt die Beschreibung der Umgebung nicht durch externe Bezugnahme auf umliegende Gegebenheiten, sondern intern auf das Grab. So wurde nach der *tabula* von Ἰπποδάμεια (151–250), deren Fundort unbekannt ist, der Bruder der Dedikantin auf der linken und der Vater auf der rechten Seite bestattet, beide mit Namen Ἰππομέδων (παῖδα μὲν ἐς λαϊὰν ἐσιόντων χῆρα τεθέντα, δεξιὰ δ' ἐτάφη γηραὸς Ἰππομέδων, IGUR III 1241, v. 3f.). Zu einem späteren Zeitpunkt wurde das Grab auch von Ποικίλιος, dem Sohn der Dedikantin, renoviert und eine Mauer rundherum gezogen (s. 4.2.2.; ὅς 'σ'φισι τώσδε τάφος ἐνέωσατο, τείχισε δ' αἶδαν, πάππῳ καὶ θεῖῳ λισσοτάτας χάριτας, v. 7f.).

In ähnlicher Weise berichten zwei *tabulae* über die örtliche Nähe zu Familienmitgliedern nach der Bestattung. Die im *Sepolcreto Salaris* bei der *Porta Salaria* gefundene *tabula* von Εὐφάντος (2. Jh.) meint, dass der 18-jährige Εὐτύχης die gleiche Erde erhielt, benachbart zum Grab seines Bruders (s. 2.2.2.; θανὼν ὁμὸν ἔλλαχεν οὗδας, αὐτοκασιγνήτου σήματι γειτονέων, IGUR III 1220, v. 5–8). Wie weit die Überreste der Brüder am Ende physisch auseinanderlagen, lässt sich nicht mehr ermitteln. Die *tabula* für den 27-jährigen Παυλεῖνος (2. Jh.) erwähnt auch seine bereits zuvor mit sieben Jahren verstorbene Schwester Ὑγείη, die, örtlich gedeutet, jung neben ihm liegt (s. 4.1.2.; καὶ μοι ἀδελφεῖη κεῖται νέη ἐγγὺς Ὑγείη ἑπταέτης, III 1304, 5–7). Andererseits kann ἐγγὺς jedoch auch als zeitlich nahe oder verwandtschaftlich nahe interpretiert werden.

Daran anschließen könnten sich zwei weitere Beispiele, in denen die Seiten der Gräber genauer beschrieben werden. Zum einen rühmt sich das Grab der Σεβήρα (Mitte 3. Jh.), das kluge Mädchen in seinen Seiten aufgenommen zu haben (s. 2.2.2.; αὐχῶ σώφρονα τύνβος ἐμαῖς λαγόνεσσι Σεβήραν κούρην, IGUR III 1328, v. 5–7). Zum anderen wird in der *tabula* für den Jüngling Ἀκυλεῖνος (1./2. Jh.) die Erde gebeten, entlang der Seiten seines Grabs liebliche Blumen wachsen zu lassen (s. 3.1.1.; ἀλλὰ σύ, γαῖα, πέλοις ἀγαθὴ κούφῃ τ' Ἀκυλείνῳ, καὶ δὲ παρὰ πλευρὰς ἄνθεα λαρὰ φύοις, III 1148, v. 5f.).

Auch außerhalb des Grabkontexts wird die Umgebung von Monumenten eingebunden. Im lateinischen Präskriptum der Ehreninschrift für [C]laudius Claudianus/Κλαυδιανός (400),

vir clarissimus, tribunus, notarius und poeta (inter ceteras [-2-]centes artes praegloriosissimo [po]etarum, IGUR I 63, v. 3–5) erfahren die Lesenden im Präskriptum, dass Arcadius und Honorius dessen Statue auf Betreiben des Senats auf dem Traiansforum errichten und positionieren ließen (*dd. nn. Arcadius et Honorius eilicissimi ac doctissimi imperatores senatu petente statuam in foro divi Traiani erigi collocarique iusserunt*, v. 9–13). Dieser Mann ist ident mit dem bekannten Dichter des späten 4. und frühen 5. Jh., der die Dedikation dieser Statue auch in der *praefatio* seines *De Bello Gothico* erwähnt.²³⁸ Der Fundort der Ehreninschrift lag den Berichten zufolge auch beim Traiansforum (CIL VI 1710), ob es die gleiche Stelle war, lässt sich allerdings nicht mehr überprüfen. Auch Inschriften zweier anderer Gelehrter sind in spätantiker Zeit auf dem Forum aufgestellt gewesen.²³⁹

Nach einer 1715 auf dem zwischen der *via S. Balbina* und der *via delle Terme di Caracalla* gelegenen *vigna Cavalieri* gefundenen Versinschrift (2./3. Jh.?) errichteten Μέμφις und Γελάσις dieses Bad der Chariten (Μέμφις καὶ Γελάσις Χαρίτων λουτρὸν τόδε τεῦξαν, IGUR I 203). Die Namen der beiden Männer dürften nach L. Moretti (IGUR) und St. Busch aus metrischen Gründen verkürzt dargestellt worden sein und eigentlich Μέμφιος und Γελάσιος gelaute haben. Beim erbauten λουτρὸν kann es sich entweder um ein Nymphäum oder kleines Privatbad gehandelt haben.²⁴⁰

Gänzlich unklar ist das genaue Aussehen eines weiteren Gebäudes, das in der einen Inschrift von Κύντος Ἰούλιος Μείλητος (s. 2.2.2.) genannt wird (Beginn 3. Jh.). Nach dieser hat er eine ἀπάτη für die Lebenden errichtet, ein λαβύρινθος, an dem sich die Freunde erfreuen sollen (ταῦτα ἐποίησα ἐγὼ ἀπάτην τοῖς ζῶσιν εὐφραίνεσθαι φίλοι, εἰς λαβύρινθον, IGUR IV 1567, v. 8–11). Darauf folgt die Bitte, dass Serapis die Zunft der Marmorsteinmetze für immer schützen möge und der Abschluss, dass es der Ort des λαβύρινθος sei (ἀεὶ μαρμαραρίων τὸ γένος σῶζε Σέραπι ὁ τόπος λαβύρινθος, v. 12–15). Wenn die letzte Zeile wörtlich genommen wird, wäre das Monument beim λαβύρινθος aufgestellt gewesen, das mangels eines zuverlässigen Fundortes weder identifiziert noch verifiziert werden kann. Dementsprechend differieren auch die Interpretationen. Als eine Gartenanlage, „vielleicht in Verbindung mit einem Grabmal?“, deutet es E. Loewy.²⁴¹ L. Robert sieht darin nicht unbedingt wie G. Kaibel (EG 920) ein *monstrousum aliquod aedificium*, sondern eines mit einem sehr komplizierten Grundriss. ἀπάτη stehe in Verbindung mit dessen ursprünglicher Bedeutung und bezeichne einen Ort des

²³⁸ Claud. carm. 25,7–9: *sed prior effigiem tribuit successus aenam, oraue patricius nostra dicavit honos. admuit hunc princeps titulum poscente senatu*. Vgl. Cameron 1970; Ware 2012.

²³⁹ CIL VI 1724; VI 41347. Vgl. für das intellektuelle Leben des Platzes in der Spätantike Marrou 1932.

²⁴⁰ Busch 1999, 131f.

²⁴¹ Loewy 1885, 308.

Vergnügens, womit das Gebäude, in dem sich das Grab des Μείλητος befand, am ehesten einen oder mehrere Bankettsäle enthalten habe.²⁴² L. Moretti (IGUR) deutet ἀπάτη dagegen mehr im Sinne von θαῦμα und lehnt auch die Interpretation des λαβύρινθος von W. Ameling als Metapher für die Unterwelt ab, die im letzten Satz auf das Grab übertragen wird.²⁴³ An eine Analogie denkt M. P. Muzzioli, die in λαβύρινθος eine Übertragung auf den Marschverlauf bei der auf dem Campus Martius stattfindenden *lusus Troiae* sieht, wo auch mehrere Marmorwerkstätten eingerichtet waren.²⁴⁴ Daneben gibt es auch eine symbolische Interpretation, die sich auf ein Kunstwerk bezieht, das so benannt wurde, um Μείλητος als neuen Daidalos darzustellen.²⁴⁵ G. Bevilacqua sieht hingegen einen konkreten Ort, der diesen Namen zu einem bestimmten Zweck getragen habe, beispielsweise ein kleines Gebäude oder reich verzierter Raum, jedoch mit einer Verbindung zu dessen und der Freunde Tätigkeit als Marmorsteinmetze. Aufgrund des Charakters der Inschrift, der Erwähnung des Erfreuens und die Bitte an Serapis denkt sie an eine abgelegene, vielleicht unzugängliche Umgebung mit einem versteckten, trügerischen Eingang, ganz im Sinne von ἀπάτη. Die Idee von L. Robert aufgreifend und weiterführend, könnte es getrennten Räumlichkeiten für Zusammenkünfte und kultische Aktivitäten gegeben haben oder einfach ein Mosaik, das ein Labyrinth darstellte. Sie betont jedoch die schwierige Zuordnung aufgrund der vielschichtigen Deutungsmöglichkeiten des Terminus λαβύρινθος.²⁴⁶

Im Gegensatz zu den vorherigen drei Beispielen dürfte die *tabula* für Φαῦστος (Ende 3./4. Jh.) eine Verbindung zu einem präziseren Ort herstellen, dem *Circus Flaminius* (s. 2.1.). Die Fragmentierung der rechten Seite erschwert das Verständnis maßgeblich, doch scheint der Ehrungscharakter gegenüber Φαῦστος, dem Gastgeber Roms, durch (Φαῦ[στον - -] Ῥώμης ξεινοδόκον, IGUR I 69, v. 1f.). In einer früheren Publikation sieht M. Guarducci Φαῦστος noch als Unterkunftgeber einer Herberge der *gens Anicia*, später allerdings als *praefectus Urbi*, am ehesten Marcus Iunius Caesonius Nicomachus Anicius Faustus Paulinus, der das Amt 299 innehatte und eine Herberge bauen oder renovieren ließ, wofür er von den Gästen geehrt wurde (χῶρος τ' εὐφροσύνης ἐρχομένο[υς δέχεται], v. 4).²⁴⁷ Eine Verknüpfung zum Circus erfolgt einerseits aus dem Fundort und andererseits aus zwei Zeilen der Inschrift, wonach diejenigen Φαῦστος preisen werden, wenn sie die auf Pferden Sitzenden von

²⁴² Robert 1960, 12f. Dieser Interpretation folgt Strasser 2001, 110f., Sarullo 2008, 219f. hingegen entbehrt einer präziseren Darstellung.

²⁴³ Ameling 1986, 382 Anm. 8.

²⁴⁴ Muzzioli 2006.

²⁴⁵ Kern 1983², 271.

²⁴⁶ Bevilacqua 2003, 220–225.

²⁴⁷ Guarducci 1949/50; dies. 1954, bes. 395–397.

beiden Seiten sehen werden (ἐξομένους δ' ἵπποισιν ἰδὼν ἐκάτερθ[εν - -] Φαῦστον ἀνυμνήσεις, v. 5f.). Dass in der Nähe dieser Veranstaltungsstätte eine Herberge gestanden hat, bedürfe keiner weiteren Legitimation, immerhin müssen auswärtige Zuschauer*innen von Spielen irgendwo unterkommen, unterstreicht jedoch auch den vom Circus Maximus differierenden Charakter, beispielsweise als Versammlungsort sowie Sitz von Händlern und Handwerkern.²⁴⁸

Zwischen 1606 und 1609, im Zuge der Bauarbeiten der *basilica di S. Pietro*, sind mehrere Altäre aufgetaucht, die dem Opfer eines Stieres (*taurobolium*) oder Widders (*criobolium*) zu Ehren von Magna Mater und Attis (s. 3.1.2.; 3.2.1.) gedenken. Mit später gefundenen Monumenten beläuft sich deren Anzahl auf ungefähr 15 Altäre, wovon auf die Existenz eines entsprechenden Heiligtums, dem Phrygianum, im Bereich der *Piazza di San Pietro*, dem *l'Arco delle Campane*, der *Piazza dei Protomartiri* und des *Camposanto Teutonico* geschlossen werden kann, dessen archäologische Überreste bisher nicht zutage getreten sind.²⁴⁹ Dennoch weisen die epigraphischen Funde auf Aktivitäten zwischen 305 und 390 hin, mit einer Unterbrechung von ca. 30 Jahren vermutlich aufgrund des Baus der *antica basilica di San Pietro in Vaticano*, die 350 mit dem Antritt des Gegenkaisers Magnentius ein Ende nahm.²⁵⁰ Sollten der Fund aus *Lugdunum* (CIL XIII 1751) und der aus *Castellum Mattiacorum*, aus der Nähe von Mainz (XIII 7281), ebenfalls mit dem Heiligtum verbunden werden, hätte der Ort jedoch bereits im Jahr 160 bzw. 236 diese Funktion innegehabt.²⁵¹ Unter den Inschriften aus Rom finden sich auch ein lateinisches (VI 504; 13.8.376) und vier griechische Carmina (s. 2.2.2.; IGUR I 126; I 127; beide 2. H. 4. Jh.; I 128; 377; I 129; 16.6.370).²⁵² Eine der letzteren nimmt Bezug zum Heiligtum selbst, wo der Altar am Ort der blutigen mystischen Riten aufgestellt wurde (αἵμασι μυστιπόλοις βωμὸν ὑπερτίθεσαν, I 126, v. 7).

Eine weitere Kultstätte, die neben anderen Inschriften mit zwei griechischen Carmina in Verbindung steht, ist der von L. Moretti (IGUR) so bezeichnete *Templum Asclepii in Esquilino* in der Nähe der *basilica S. Martino ai Monti* am Oppius (s. 2.1.). Während die

²⁴⁸ Cic. Att. 1,14,1; CIL VI 9713 (*[nu]mmularius de circo Flaminio*). Für eine größere Auswahl an Quellen vgl. LTUR I (1993) 270.

²⁴⁹ Guarducci 1982, 109; LTUR Suburbium IV (2006) 201. Für eine kurze Zusammenfassung vgl. Dubosson-Sbriglionne 2018, 380–383.

²⁵⁰ Guarducci 1982, 115–118, die die von L. Moretti (IGUR) vorgeschlagenen anderen Datierungen ablehnt; LTUR Suburbium IV (2006) 202.

²⁵¹ Vgl. Guarducci 1982, 109; LTUR Suburbium IV (2006) 201f.

²⁵² Während erstere beiden Inschriften (I 126; I 127; beide 2. H. 4. Jh.) einstimmig als aus dem Phrygianum stammend angesehen werden, herrscht bei zweiteren beiden Uneinigkeit. L. Moretti (IGUR I, p. 108) ordnet die nicht mehr erhaltene *ara* von Σαβῖνα, θυγάτηρ Λαμπαδίου, aus dem Jahr 377, deren Fundort unbekannt ist (I 128), *fortasse* dem Phrygianum zu, bezweifelt jedoch, dass die ebenfalls nicht mehr erhaltene *ara* von Petronius Apol[lod]orus und Ruf(ia) Vo[lus]iana von 16.6.370 (I 129) zum Phrygianum gehöre. Dagegen ordnet Guarducci 1982, 114 u. Anm. 13 beide dem Heiligtum zu: dieser Ansicht wird auch hier gefolgt.

Weihung von den Ἀρζύγιοι (Arzygioi) (IGUR I 103; 2. Jh.) Asklepios implizit und die Vorderseite der Basis vom Arzt Νικομήδης (I 102a; 2. H. 2. Jh.) explizit erwähnt, nimmt deren rechte Seite (I 102b) klaren Bezug zu einem Tempel, in dem das Monument als Lohn für die Lebensrettung sichtbar aufgestellt war: νῆϕ δ' ἐν τῷδε ζώαργια θῆκεν ὀράσθαι (v. 11f.). Die Existenz eines Tempels wird gestützt von der hagiographischen Passage in der *Passio sanctorum quattuor coronatorum*, die einen unter Diocletianus errichteten Tempel für Asklepios bei den *Thermae Traiani* erwähnt.²⁵³ Es ist jedoch wahrscheinlich, dass es sich nicht um einen Neubau, sondern eine Erweiterung oder Restaurierung gehandelt hat,²⁵⁴ da die beiden genannten Inschriften ins 2. Jh. datiert werden können. Aufgrund ihres Fundorts in der Nähe der *horti Maecenatiani* und ihres Inhalts ist möglicherweise auch die dem *Asclepius* und *Salus commilitonum* geweihte *ara* aus dem Jahr 82 mit dem Heiligtum zu verbinden (CIL VI 20).²⁵⁵ Daraus und aus der auf der linken Seite der Basis von Νικομήδης befindlichen lateinischen Inschrift aus dem späten 3. oder beginnenden 4. Jh. schließt L. Moretti (IGUR) auf ein Bestehen der Kultstätte vom 1. bis ins 4. Jh. (VI 1701b).²⁵⁶ Die Anzahl der griechischen Inschriften, die griechische Schreibung Asklepios anstatt des lateinischen Aesculapius und das Aushängen von Listen der durch den Heilgott durchgeführten *sanationes* (IGUR I 148) sind Indizien dafür, dass der Kult eine starke Verbindung zum Griechischen behalten hat.²⁵⁷ Das ist eine Widerspiegelung des kulturellen und kultischen Lebens von Griechischsprachigen in Rom, die darauf bedacht waren, ihre eigenen Gepflogenheiten auch im lateinischen Umfeld weiterzuführen.

Vereinzelt ist nicht nur eine Beziehung eines Monuments zur Umgebung, sondern auch zu anderen Monumenten erkennbar. Die einzige unmittelbare Bezugnahme in den griechischen Carmina Roms könnte die der beiden betrachteten Hermen von Αἰλιανός (Ende 2./3. Jh.) sein. Diese sollen um 1567 an der *via Ostiense* entweder beim sechsten Meilenstein außerhalb der *Porta S. Paolo* oder beim dritten Meilenstein außerhalb der *Porta Trigemina* gefunden worden sein.²⁵⁸ Die eine bildet Menander ab (IGUR IV 1526), die andere Homer (IV 1532) und es wird jeweils der Autor auch im Text gewürdigt. Letztere nimmt in gewisser Weise Bezug auf ihre Umgebung, nämlich den Dedikanten Αἰλιανός, dem Homer ausnahmsweise seine Abstammung und seinen Namen nennt (οὐχ ἔθος ἐστὶν ἐμοὶ φράζειν γένος οὐδ' ὄνομ' αὐτό, νῦν δ' ἔνεκ' Αἰλιανοῦ πάντα σαφῶς ἐρέωι, v. 6f.). Daraus wurde geschlossen, dass es sich beim

²⁵³ Pass. Coron. 13.

²⁵⁴ LTUR I (1993) 22f., wo die Existenz eines Tempels vorsichtiger dargestellt wird als in IGUR, p. 84.

²⁵⁵ IGUR I, p. 84; LTUR I (1993) 22f.

²⁵⁶ IGUR I, p. 84.

²⁵⁷ LTUR I (1993) 22f.

²⁵⁸ Lanciani 1912, 39f.; Culasso Gastaldi 2014, 168f. u. 172–176; dies. 2017, 406.

Aufstellungsort um die *villa suburbana* des aus Philostratos bekannten Claudius Aelianus, Autor der Werke *Historia animalium* und *Varia historia*, handelt.²⁵⁹ Es sind jedoch in dieser Gegend bisher lediglich Grabfunde zutage getreten und weder eine Villa noch andere private Wohnsitze.²⁶⁰ Von besonderem Interesse ist allerdings der Bezug der Herme des Menander auf die des Homer, die ihr gegenübergestanden haben soll ([οὐκ ἄλλως] ἔστησα κατ' ὀφθαλμούς σε, Μένανδ[ρε, γείτον' Ὁ]μηρείης, φίλτατέ μοι, κεφαλῆς, IV 1526, v. 10f.). Neulich wurde jedoch überzeugend vertreten, dass es sich bei den Versen 10–13, die bereits von G. Kaibel (EG 1085, ad v. 9 sqq.) als „versus miserrimi“ bezeichnet wurden, aufgrund der differierenden Buchstabenformen, der Tiefe des Buchstabensulcus und der Zeilenabstände um eine nachträgliche Hinzufügung aus der Antike oder Renaissance handle.²⁶¹ Eine Addition in der Antike würde für die Argumentation zur räumlichen Anordnung eine bedingte Rolle spielen, denn eine solche könnte z. B. auch einer Umpositionierung geschuldet sein. Entscheidend wäre lediglich, dass die beiden Hermen zusammengehörten.

Während die eben erwähnten Hermen lediglich eventuell unmittelbar miteinander kommuniziert haben, weisen drei Monumente textuelle oder inhaltliche Parallelitäten auf. Im ersten Fall enthalten drei Carmina Gemeinsamkeiten, von denen eines nicht in Rom selbst, sondern in Latium gefunden wurde. Da diese Parallelen jeweils in unterschiedlichen Teilen der Inschriften auftreten, werden diese im Folgenden entsprechend nebeneinandergestellt.

	D(is) M(anibus) s(acrum)		Μενεκράτης Ἀπολλωνίου
	Ti(beri) Claudi		υἱὸς ἐτῶν δ' μηνῶν δ'. Τατιαν[ῆς]
	Eugenetis,		Βαυκυλίδος δωρησαμένης τόπον
	vix(it) an(nis) XI, d(iebus) IX;		Ἀπολλωνίῳ Ἀττάλου τῷ πατρὶ αὐτοῦ.
5	Ti(berius) Claudius	5	Ἄρτι με γευόμενον ζωᾶς βρέφος
	Anicetus		ἤρπασε δαίμων,
	pater fec(it).		οὐκ οἶδ' εἴτε ἀγαθῶν αἴτιον εἴτε κακῶν.
	Ἀπλήρωτ' Αἴδη, τί με νή-		Ἀπλήρωτ' Αἴδ'α, τί με νήπιον ἤρπασας
	πιον ἤρπασες ἄφνω;		ἐκχθρό{ι}ς;
10	τί σπεύδεις; οὐ σοὶ πάν-		τί σπεύδεις; οὐ σοὶ πάντες ὀφειλόμεθα;
	τες ὀφειλόμεθα;		<u>IGUR III 1272</u>
	<u>IGUR III 1248</u>		

²⁵⁹ Vorsichtig bejahend Bowie 1989, 244.

²⁶⁰ Culasso Gastaldi 2014, 175f.

²⁶¹ Culasso Gastaldi 2014, 181f. 185 u. 191f.; dies. 2017, 408–410.

Ἄν' ἴθος ἐγὼ λεγόμεν, υἱὸς Ἑρμο-
 γένους τε καὶ Φύρμης·
 ὁ ἀνθήσας δὲ κακῶς ἔτεσιν
 δυσὶν οὐχ ὀλοκλήρο' ἱς
 5 φωτὸς ἀφαρπασθεὶς πρόμοιρον
 βρέφος ἐνθάδε κεῖμαι,
 καὶ οὐκ οἶδ' εἴτε καλῶς εἴτε
 κακῶς ἔθανον.
 ἀπλήρωτ' Αἶδα, τί με νήϊον
 10 ἥρπασες οὕτως
 σπεύσας τοῦ ζῆν με στερέσαι; ο-
 ἦ' σοὶ πάντες ὀφιλόμεθα;

IG XIV 1386

Ersteres Beispiel (IGUR III 1248) ist eine Stele (1. Jh.), die nach einem lateinischen Präskriptum ein Distichon enthält, das Hades als Räuber des elfjährig verstorbenen Tiberius Claudius Eugenetus ausmacht (s. 3.1.1.). Zweiteres (III 1272) ist eine *tabula* (2. Jh.) für den vierjährigen Μενεκράτης Ἀπολλωνίου, deren zweiter Teil ein beinahe identes Distichon anführt. Unterschieden werden die beiden lediglich durch die Verbform sowie die Bezeichnung ἐκχθρό' ἱς für Hades und ἄφνω, um die Unvorhersehbarkeit zu betonen. Es existiert jedoch noch ein drittes, verloren gegangenes Monument (3. Jh.?) mit dem sekundären Fundort in Castel Gandolfo (IG XIV 1386), dessen letzten beiden Verse die gleichen Parallelen wie die anderen beiden Inschriften aufweisen. Der Hexameter unterscheidet sich, abgesehen vom übermäßigen Iota, durch das letzte Wort οὕτως (v. 10). Der Anfang des darauffolgenden Pentameters ist in der Bedeutung gleich, allerdings länger ausgeführt, sodass σπεύσας τοῦ ζῆν (v. 11) *extra metrum* zu lesen ist.

Der hohe Ähnlichkeitsgrad lässt somit folgende Erklärungsmöglichkeiten zu: (1.) Ein Carmen ahmt den Text des anderen nach, sei es bedingt durch örtliche Nähe oder aus Vorliebe für auf anderen Steinen gelesene Textpassagen. (2.) Die Parallelität ist ein Hinweis auf die Existenz von Vorlagen, aus denen Dedikant*innen Gedichte bzw. einzelne Teile für die Ausgestaltung der Inschriften auswählen konnten. (3.) Es handelt sich um die Verschriftlichung von in Versen geformtem Gedankengut, das in breiteren Teilen der Gesellschaft dermaßen verbreitet war, dass nicht von direkten Reproduktionen oder Imitationen gesprochen werden kann.

Die Rhythmisierung lag im Ohr und bedurfte keiner feingliedrigen Skandierung, sodass auch, ähnlich der homerischen *oral poetry*, einzelne Abschnitte einfach getauscht werden konnten.²⁶²

Welche dieser Erklärungen auf die beiden stadtrömischen Beispiele zutrifft, lässt sich nicht eindeutig klären, da sich für alle gute Argumente finden lassen. So weisen beispielsweise beide als denselben sekundären Fundort die *horti Sabuntiani* auf der Isola Tiberina auf, sodass aufgrund der lokalen Nähe die Übernahme und Anpassung der Verse erfolgt sein konnte. Da allerdings erstere u. a. in Athen (GVI 1590; 2. Jh.) und in Ἀμάσεια in Pontus (GVI 1591; 2./3.Jh.) beschrieben wurden, ist – im Gegensatz zu einem christlichen Fall (s. u.) – ein alleiniger örtlicher Zusammenhang vage.

In Richtung Musterbücher ließe sich argumentieren, wenn die in *Tor Sapienza* gefundene *tabula* für die mit elf Monaten verstorbene Εὐνὴ (151–250) einbezogen wird (IGUR III 1216). Denn zwei der eben besprochenen Carmina weisen auch in unterschiedlichen Teilen eine starke Ähnlichkeit zu dieser auf: der erste Teil des Carmen für den vierjährigen Μενεκράτης Ἀπολλωνίου (III 1272, v. 5–7; 2. Jh.) und ein Distichon in der Inschrift für den Sohn von Ἑρμογένης und Φύρμη (3. Jh.?; IG XIV 1386).

Ἄρτι με γενομένην ζωῆς βρέφος
 ἦρπασε δαίμων καὶ οὐ πατὴρ
 εἶδον ἐγὼ τύπον, ἀλλ' ἔθανον
 ἔνδεκα χρησαμένη μηνῶν φάος
 5 εἴτ' ἀποδοῦσα· κείμαι ἐν τύμ-
 βοισι τὸν αἰὶ χρόνον, μηκέθ' ὀρῶ-
 σα τὸ φῶς· σὺ δ' ἀναγνοὺς κλαῦ-
 σον ξεῖν' εἴ, τὸν Εὐνότης τύμβον
 [ἐ]π[ε]ρχό[μ]ενος.

IGUR III 1216

Μενεκράτης Ἀπολλωνίου
 υἱὸς ἐτῶν δ' μηνῶν δ'. Τατιαν[ῆς]
 Βαυκυλίδος δωρησαμένης τόπον
 Ἀπολλωνίῳ Ἀττάλου τῷ πατρὶ αὐτοῦ.
 5 Ἄρτι με γεγόμενον ζωῆς βρέφος
 ἦρπασε δαίμων,
 οὐκ οἶδ' εἴτε ἀγαθῶν αἵτιον εἴτε κακῶν.
 Ἀπλήρωτ' Αἴδ' ἰδ' α, τί με νήπιον ἦρπασας
 ἐκχθρό{ι}ς;
 τί σπεύδεις; οὐ σοὶ πάντες ὀφειλόμεθα;

IGUR III 1272

Ἄγν' ἰθὺς ἐγὼ λεγόμεν, υἱὸς Ἑρμο-
 γένους τε καὶ Φύρμης·
 ὁ ἀνθήσας δὲ κακῶς ἔτεσιν
 δυσὶν οὐχ ὀλοκλήρο' ἵς
 5 φωτὸς ἀφαρπασθεὶς πρόμοιρον

²⁶² Dieses Phänomen hat Wachter 1998 für Carmina aus Pompeii aufgezeigt.

βρέφος ἐνθάδε κεῖμαι,
 καὶ οὐκ οἶδ' εἴτε καλῶς εἴτε
 κακῶς ἔθανον.
 ἀπλήρωτ' Αἶδα, τί με νή{ι}πιον
 10 ἥρπασες οὕτως
 σπεύσας τοῦ ζῆν με στερέσαι; ο-
 ἦ' σοὶ πάντες ὀφιλόμεθα;

IG XIV 1386

Dabei sind sich die ersten beiden Carmina ähnlicher als das aus Latium. Im Hexameter ist lediglich ein Unterschied im Vokal von ζωᾶς/ζωῆς erkennbar. Die Parallele zur dritten Inschrift ist die Position von βρέφος, dessen Abschluss jedoch mit ἐνθάδε κεῖμαι erfolgt. Der zweite Vers unterscheidet sich im Metrum, bleibt in der Idee jedoch gleich. Erstere drückt in einem Hexameter aus, dass Εὐνὼν das Abbild des Vaters noch nicht gekannt hat, aber bereits verstorben ist. Zweitere meint in einem Pentameter, dass das Kind Μενεκράτης Ἀπολλωνίου weder Gutes noch Schlechtes kennengelernt hat. Drittere ist hier beinahe gleich im Wortlaut, strapaziert jedoch den Pentameter durch ein einleitendes καί und betont, dass das Kind das Schöne und das Schlechte noch nicht kennengelernt hat.

Diese abermals auftretenden Parallelen lassen die Schlussfolgerung zu, dass das zweite und womöglich auch das dritte Gedicht aus verschiedenen Quellen zusammengestoppelt war, möglicherweise durch Imitieren anderer Inschriften auf Eigeninitiative oder aber aus bekannten Textteilen. Die in beiden Inschriften übermäßigen Iota an unterschiedlichen Stellen (ἐκχθρό{ι}ς, IGUR III 1272, v. 8; νή{ι}πιον, IG XIV 1386, v. 9) könnten auf einen des Griechischen weniger mächtigen Steinmetz deuten. G. H. R. Horsley nimmt die beiden ersten Inschriften als Beispiel für die Existenz von Musterbüchern, zumal eine Inschrift aus Cotyaenum, Phrygia, denselben Anfangsvers hat (SGO III 16/32/06).²⁶³ Dass Verspassagen allerdings auch mit den Menschen reisen können, ist allerdings erst kürzlich in Betracht gezogen worden.²⁶⁴ Auffällig ist außerdem, dass trotz der Dichte des griechischen Materials in Rom keine ähnlich starken textuellen Parallelen auftreten. Angesichts dessen wäre es vorstellbar, dass sich die hier vorgestellten Beispiele auch auf einen einzelnen Steinmetz zurückführen lassen, der mit einer Reihe von Vorlagen arbeitete, während das Gros jedoch individuell gefertigt wurde.

²⁶³ Horsley 1987, 40f.

²⁶⁴ Vgl. González Berdús/Kruschwitz 2023.

Die Diskussion um Musterbücher geht bereits ins 19. Jh. zurück und soll hier nicht aufgerollt werden.²⁶⁵ Stattdessen gilt es, zu betonen, dass neben der oben erwähnten Imitation gerade die Verschriftlichung von kollektiven Gedanken eine parallel existierende Erklärungsmöglichkeit darstellt. Am Ende sind es in beiden Fällen Vorlagen, entweder in verschriftlichter Form oder im kollektiven Gedankengut im Sinne der *oral poetry*, die durch die Bewegung der Menschen auch wandern und sich ausbreiten konnten. Diese können allerdings kaum von Musterbüchern differenziert werden, weshalb die Entscheidung meist je nach Präferenz und Anhänger*innenschaft getroffen wird.

Anders ist die Übernahme in einem christlichen Fall, in dem der begrenzte Raum der Katakombe auf eine örtliche Übernahme schließen lässt. Im *coemeterium Pamphili*, im *cubiculum* Cb, wurde eine auf der rechten Seite fragmentierte *tabula* (Ende 2./ Beginn 3. Jh.) mit einem griechischen Carmen gefunden (ICUR X 26530). In demselben *cubiculum* wurde die von Marcus Aurelius Isidorus und Herennia Hermione gesetzte *tabula* für ihren Sohn Marcus Aurelius Isidorus *sive* Acacius und ihren Enkel Marcus Aurelius Commodianus Aspasius (Ende 2./Beginn 3. Jh.) in drei *columnae* geteilt, die aus einem griechischen Carmen, einem lateinischen Präskriptum und einem lateinischen Carmen bestehen (X 26492). Nach D. Mazzoleni u. C. Carletti (ICUR) vermutete A. Ferrua, dass die drei Inschriften dem als ersten verstorbenen Sohn gewidmet und nach dem Ableben des Enkels das griechische Carmen und die Prosa-Inschrift um dessen Gedenken erweitert wurden. Beide Monumente weisen auf Vorder- und Rückseite große Ähnlichkeiten auf, selbst bei den besonders hervorzuhebenden diakritischen Zeichen wie Akut, Gravis, Apostroph, Zirkumflex, Spiritus asper, Diairesis und langen Vokalen.²⁶⁶ Der Zusammenhang der beiden dürfte sich daraus ergeben, dass die ältere, jetzt fragmentierte *tabula* für den Sohn und die jüngere, ganz erhaltene nach dem Ableben des Enkels angefertigt und aktualisiert wurde. In der ersten habe nicht nur das teilweise noch erhaltene griechische Carmen, sondern auch das lateinische und eine lateinische Prosa-Inschrift gestanden, was er dementsprechend ergänzt.²⁶⁷

²⁶⁵ Konzise zusammengefasst mit weiterer Literatur in Obryk 2012, 2 Anm. 5 u. González Berdús/Kruschwitz 2023, 146f. Für die Evidenz von Vorlagen wie Musterbüchern oder Kataloge im archäologischen Kontext vgl. Schmidt-Colinet 2009, 789–792.

²⁶⁶ Nach D. Mazzoleni u. C. Carletti (ICUR) sind es die beiden einzigen christlichen Inschriften mit *accentus*.

²⁶⁷ Nach Cugusi 2007/08, 426 erfolgte diese Interpretation bereits in der Erstpublikation von A. Ferrua und wurde von W. Peek (GVI 2007) u. D. Mazzoleni u. C. Carletti (ICUR) übernommen.

Δάκρυα σοὶ σπένδω πολυ[πενθέα δάκρυα τέκνον] βυσσόθεν ἐκ κραδίας μ[υρόμενος προχέω] ἧ γὰρ ἐγὼν μέλεος κρυερῇ[ς ἐνὶ βένθεσιν ἄτης] σεῖο τέκος μέλεως πλά[ζομ' ἀποφθιμένου] 5 ὃς πρὶν ὄφελλ' αὐτὸς δύμε[ναι χθόνα ὥς γὰρ ἐπῆεν] λώϊον ἢ τέκνου πικρὸ[ν ἰδεῖν θάνατον] ὥς σε φίλης νεότατος ἰδ' [ἀγλαΐης ἀπάμερσεν] ἠδ' ἄρετῆς κλέος εἰλ' ὦ[- -] ἀλλ' ἦδη μακάρεσσιν ὁμ[ῆν ὁδὸν εἰσαναβαίνων] 10 οὐρανοῦ ἡμετέρων μ[νῆστιν ἔχοις στοναχῶν].	Δάκρυα νῦν σπένδω βαρυπενθέα δάκρυα δ' ὑμῖν βυσσόθεν ἐκ κραδίας μυρόμενος προχέω. Ἡ γὰρ ἐγὼν μέλεος κρυερῆς ἐνὶ βένθεσιν ἄτης πλάζομ' ἀποφθιμένου φέγγεος ὑμετέρου. 5 Ὅς πρὶν ὄφελλ' αὐτὸς δύμεναι χθόνα ὥς γὰρ ἐπῆεν λώϊον ἢ φιλίων πικρὸν ἰδεῖν θάνατον ὃς σε τέκος νεότατος ἰδ' ἀγλαΐης ἀπάμερσεν ἔκγονον ἐνναέτην δ' ἥρπασεν οὐκ ὁσίως. Ἀλλ' ἦδη μακάρεσσιν ὁμῆν ὁδὸν εἰσανιόντες 10 οὐρανοῦ ἡμετέρων μνῆστιν ἔχοιτε γόων.
---	---

<i>Tu qui leba[s tabulam, repono loco, ne furti f(enus)</i> <i>reddat maiestas].</i> <u>ICUR X 26530</u>	<i>Tu qui lebas tabulam, repono loco, ne furti f(enus)</i> <i>reddat maiestas.</i> <u>ICUR X 26492a u. d</u>
---	---

Unklar ist die örtliche Nähe im Fall von zwei Carmina, die bei Ausgrabungen der *basilica S. Valentini* an der *via Flaminia* gefunden wurden: eine vollständig erhaltene und eine fragmentierte *tabula* (beide 5. Jh.).

Ἦρω Ἀβλάβιον θεοεῖδα γέα καλύπτει τὸν φίλον ἀθανάτων μακάρων εὐδέμονα φῶτα πρὸς τε θεὸν τὸν ζῶντα κὲ πρὸς θνητῶν ἀνθρώπων ζήσαντα ἔτη κε' ἐν ἰρήνῃ. <u>ICUR X 27642</u>	[- - - θε]οεῖδ<ε>α [γέα καλύπτει τὸν φί]λον ἀ'θ'ανά- [των μακάρων εὐδέμο]να φῶτα πρὸς [τε θεὸν τὸν] ζῶντα κὲ 'π'ρὸς' 5 [θνητῶν ἀ]νθρώπων ζήσαντα [- - -] ἦτα ἐν εἰρήνῃ. <u>ICUR X 27643</u>
--	--

Da die erhaltenen Teile des Fragments dermaßen große Ähnlichkeiten zur *tabula* für Ἀβλάβιος aufweisen, wurde es als Kopie angesehen. O. Marucchi vermutet aufgrund der hohen Anzahl grammatikalischer und orthografischer Fehler, dass der Kopist nicht verstand, was er überhaupt übertrug.²⁶⁸ Der Fundkontext lässt eine detaillierte Erkenntnis zur örtlichen bzw. räumlichen Umgebung nicht zu.

²⁶⁸ Marucchi 1904, 94f.

Keine textuelle, sondern inhaltliche Parallelen enthalten zwei Fragmente von *tabulae* (beide 2. Jh.), die auf nebeneinanderliegenden *vigne* an der *via Latina* entdeckt wurden: das eine (IGUR III 1437) am *vigna* Ruspoli, gelegen zwischen der *Porta Latina* und der *Piazza Galeria*, das andere (III 1348) am danebenliegenden *vigna* Santambrogio.²⁶⁹ Wie groß die Distanz zwischen ihnen war, ist unklar. Ein Fragment erwähnt einen *tribunus laticlavius* in Verbindung mit Theben, das L. Moretti (IGUR) in Ägypten lokalisiert und entsprechend ergänzt ([- - Θ]ήβαισιν ἀπ’ [Αἰγύπτου - - - πλ]ατυσήμου [- - -], III 1437, v. 2f.). Im anderen dürfte es sich um einen *tribunus* gehandelt haben, den L. Moretti als Vorsteher des Museion in Alexandria im Rang eines *ducenarius* betrachtet (ἀπὸ Μουσίου Ι [...] ἡμὶ ἐγὼ δὲ τ[ρι]βοῦνος, III 1348, v. 1–3).²⁷⁰ Ob die beiden Monumente tatsächlich miteinander interagiert haben, lässt sich nicht mit Sicherheit bestätigen, jedoch weist jedes einen Bezug zu Ägypten und einem politischen Amt auf.

Neben den Relationen einzelner Carmina zueinander sollte auch dem Phänomen der Widmung an die Totengötter im Griechischen (z. B. Θεοῖς Καταχθονίοις) und deren Verbreitung in der Stadt nachgegangen werden. Ein Ansprechen der Totengötter (z. B. *Dis Manibus*, *Dis Manibus sacrum* o. ä.), meist zu Beginn von Grabinschriften, ist zwar im Lateinischen ab der Kaiserzeit eine übliche, weit verbreitete Praxis, die sich aber im Griechischen erst durch kulturelle Anpassung verbreitete, vornehmlich im Westen (s. 3.1.2.). In den 455 griechischen Carmina in Rom konnten 56 mit Widmungen ausgemacht werden, von denen allerdings lediglich 23 eine Fundortangabe erlauben, während nur 16 einem Cluster zugeordnet werden können. Lediglich der Cluster *coemCyrLaur* enthält zwei unterschiedliche griechische Widmungen an die Totengötter. Zur besseren Übersicht sind diese im Folgenden in einer Tabelle dargestellt.

Cluster	Anzahl		Edition*	Bezeichnung	Anmerkungen
	Lat.	Gr.			
<i>basClem</i>	2	2	III 1355	Θ(εοῖς) Κ(αταχθονίοις)	Ende 2./Beginn 3. Jh.
<i>chiesPaolTreF</i>	–	3	III 1276	Θ(εοῖς) Κ(αταχθονίοις)	151–250
<i>coemCyrLaur</i>	102	12	III 1327	Θ(εοῖς) Κ(αταχθονίοις)	3. Jh.
			III 1237	Δαίμοσιν εὐσεβέσιν	Ende 2./Beginn 3. Jh.

²⁶⁹ Ferrua 1964, 98–100.

²⁷⁰ Moretti 1963/64, 140f. nr. 4 (wiederholt in IGUR).

* Bezeichnungen ohne Edition beziehen sich auf IGUR.

<i>coemDomit</i>	11	7	III 1382 III 1238	Θ(εοῖς) [Κ(αταχθονίους)]	2. H. 3. Jh. 3. Jh.
<i>coemThras</i>	8	1	III 1225	Θ(εοῖς) Κ(αταχθονίους)	3. Jh.
<i>PonteMilv</i>	1	1	III 1293	[Θεοῖς?]ς	Mitte 2. Jh.
<i>PortFlam</i>	–	2	II,1 727	Θ(εοῖς) Δ(αίμοσιν) Κ(αταχθονίους)	2. Jh.
<i>PortPrae</i>	3	1	III 1263	Θεοῖς Καταχθονίους	51–150
<i>sepSenec</i>	1	2	III 1175	Θ(εοῖς) Κ(αταχθονίους)	Beginn 2. Jh.
<i>vGrottaPerfetta+</i>	1	1	AE 2008, 234	Κ(αταχθονίους) Θ(εοῖς)	
<i>vignAqu(+)</i>	6	3	III 1228 CIL VI 9783 = 37773	Θ(εοῖς) Κ(αταχθονίους) <i>D(is) M(anibus)</i> <i>s(acrum)</i>	2. Jh.
<i>vignBel</i>	19	4	II,1 626 CIL VI 5953; VI 6182 VI 37556	ὑπὸ θεῶν καταχθονίων <i>D(is) M(anibus)</i> <i>Dis Manibus sacrum</i>	2./3. Jh.; Postskriptum
<i>vignCurtSacc(+)</i>	4	1	III 1302	Θ(εοῖς) Κ(αταχθονίους)	
<i>vignDelGr</i>	–	4	III 1320	Θεοῖς Χθονίους	3. Jh.
<i>vignPierFred(+)</i>	–	6	III 1189	<i>D(is) M(anibus)</i>	2. Jh.
<i>villCas</i>	–	4	III 1195	Θ(εοῖς) Κ(αταχθονίους)	151–250

Aus der Verteilung der Widmungen an die Totengötter ist aus den umliegenden lateinischen Carmina keine eindeutige Übernahme zu erkennen.²⁷¹ Von den 16 in Cluster zuweisbaren Carmina mit griechischer Widmung an die Totengötter finden sich 14 ohne lateinische Äquivalente, lediglich die Cluster *vignAqu* und *vignBel* enthalten solche. Auch die Anzahl im Cluster *vignAqu* mit einer griechischen und einer lateinischen Widmung bietet zu wenig Anhaltspunkte. Mehr Aufschluss über eine direkte Übernahme könnte lediglich der Cluster *vignBel* geben, der in 23 Carmina eine griechische und drei lateinische Widmungen an die Totengötter

²⁷¹ Mehr Aussagekraft würde die Einbeziehung von Prosa-Inschriften ermöglichen, die in diesem Rahmen jedoch entfallen musste.

enthält. Da es sich dabei jedoch um den einzigen solchen Fall handelt, muss eine direkte Übernahme als unwahrscheinlich gelten. Die Befunde sprechen für eine Wahl, die nicht in Zusammenhang mit örtlichen Übernahmen oder damit verbundenen Konventionen stand, sondern auf einer kulturellen Verbreitung basierte. Der lateinische Habitus des Setzens solcher Widmungen prägte auch die griechische Ausdrucksform von Grabinschriften. Es kann hier nicht von Konvention gesprochen werden, da dafür der Anteil der Widmungen an der Gesamtzahl der Inschriften zu gering ist. Vielmehr kann es als eine in die eigene Kultur übersetzte Praxis gesehen werden, die sich aber nicht großflächig durchsetzte, sondern in der Wahl der Aufstellenden verblieb.

2.2.2. Interaktion zwischen Text und Objekt

Im vorherigen Abschnitt hat sich gezeigt, wie sich Monumente zueinander verhalten. Diese externe Kommunikation lässt sich in den griechischen Carmina selten nachweisen und erfolgt vorwiegend subtil. Eine wesentlich höhere Sichtbarkeit wie auch Anteil an Beispielen hat die interne Kommunikation, die zwischen Text und Objekt stattfindet. Diese kann sich in der Form des Monuments, der Ausführung oder der Symbolik manifestieren, bisweilen auch in allen drei Bereichen.

Diese Interaktion²⁷² steht ähnlich den stadtrömischen Inschriften zwischen den Disziplinen, nämlich Alter Geschichte und Klassischer Archäologie. Für erstere ist besonders die Erforschung des Textinhalts ausschlaggebend, während sich zweite eher dem Objekt selbst zuwendet. Da ein Monument jedoch stets eine Einheit bildet, ist ein Aufspalten zwischen Disziplinen nicht zielführend. Auch wenn beide Seiten unterschiedliche Ziele und Fragestellungen verfolgen, muss stets ein transdisziplinärer Blick bewahrt werden.

Zunächst können als Übergang vom vorherigen Abschnitt zur Kommunikation mit der nächsten Umgebung zur internen Kommunikation die Fälle genannt werden, die eine örtliche Beziehung zum Aufstellungsort schaffen. Der Bestattungsort wird im Detail nicht genannt, sondern lediglich mit τόπος oder χώρος darauf verwiesen.²⁷³ Ähnlich erfolgt die Darstellung in der *tabula* von einem Vater (3. Jh.), dessen Kinder von den Lesenden gesehen werden können (ὁποῖα δ' ἦσαν ἐπὶ τόπῳ βλέψον τέκνα (*IGUR III 1490a*, v. 7), was auf die Aufstellung von *imagines* hindeuten könnte (s. 3.2.1.). Ein Grabplatz wurde durch die Bestattung zur *res*

²⁷² Für den Begriff Synaktion zur Beschreibung von Bildern mit einer Beischrift auf dem Bildträger vgl. Moretti 1963/64, 53f.

²⁷³ *IGUR IV 1700*, v. 4: λάρνακα λαϊνέην τῷδ' ἀνέθηκα τόπῳ (2. Jh.); *III 1308*, v. 1: θάψεν ἐὸν γενέτην Πολυν[εῖκε]α τῷδ' ἐνὶ χώρῳ (3. Jh.); *III 1316*, v. 3f.: τεῦξα δέ τοι μέγα σῆμα περικέπτῳ ἐνὶ χώρῳ θηητὸν πάντεσσι (251–350).

religiosa und stand damit unter göttlichem Schutz, auch zur Vorbeugung von Grabraub, was zu Beginn eines Grabaltars (3. Jh.) auch ausgeführt ist (ιερός οὗτος ὁ χώρος, III 1226, v. 1).²⁷⁴ Die gleiche Phrase findet sich in der Inschrift zu Ehren von Regilla/Ρήγιλλα (III 1155, v. 81; 161), deren Platz allerdings auch durch Verwendung von Flüchen geschützt war (s. 2.2.1.; 3.1.2.)

Ein solches lokales Spektrum kann nicht nur den Ort der Bestattung umfassen, sondern auch die Materie, in der die Bestattung stattfand: die Erde. Die Grundidee in den verschiedenen Ausdrücken liegt darin, dass die Erde (γῆ) den Leichnam bedeckt (καλύπτει, κρύπτει, δέχεται);²⁷⁵ diese Vorstellung findet sich auch in zwei christlichen Carmina.²⁷⁶ Dabei kann die Erde auch angesprochen werden²⁷⁷ oder in eine örtliche Aussage eingebunden werden.²⁷⁸ Sie kann aber auch in erster Person sprechen und berichten, wen sie bei sich begraben hält.²⁷⁹

Die häufigste Charakterisierung trifft dabei die Bezugnahme auf das Grab, für das unterschiedliche Worte verwendet werden. Das allgemeinste ist μνημα, auch μνημεῖον, das in der Grundbedeutung ein Erinnerungszeichen oder auch Gedenkstätte meint, womit auch ein Monument oder Grab beschrieben werden kann.²⁸⁰ Ein anderes abgeleitetes Wort ist σῆμα, einmal auch als σῖμα, das in einfachsten Sinn Zeichen bedeutet. Im Grabkontext bezieht es sich auf das Zeichen, das ein Grab kenntlich macht, und kann daher auch selbst Grab meinen.²⁸¹ Vielfach verwendet wird auch τάφος, seltener ταφή, das in der homerischen Bedeutung noch für Begräbnisriten steht.²⁸² Das häufig auftauchende Wort τύμβος, in Alternativschreibung auch

²⁷⁴ Dig. 11,7,2,5: *Sepulchrum est, ubi corpus ossave hominis condita sunt. Celsus autem ait: non totus qui sepulturae destinatus est, locus religiosus fit, sed quatenus corpus humatum est.* Vgl. Hensen 2011, 164f.; Lamm 2015, 174–176.

²⁷⁵ IGUR III 1201, v. 1f.: παῖδά με τεθνεῖῶτα τεῖ κατὰ γαῖα καλύπτει νηπίαχον (2. Jh.); III 1252, v. 1f.: ἔνθα με τὴν Κ'λ'εῖν[ην] ἐκάλυψεν γαῖα πελώρη (251–350); III 1266, v. 1: γῆ, κεφαλὴν ἱερὴν κρύπτεις (3. Jh.); III 1304, v. 3–5: Παυλεῖνον γαίῃ δέξατο νερετήρη (2. Jh.).

²⁷⁶ ICUR IV 12406: ἔνθα τὴν εἱερὴν κεφαλὴν ἱκ'ατὰ γέα καλύπτει Χριστῶς (4. Jh.); X 27642, v. 1: ἥρω Ἀβλάβιον θεοεῖδα γέα καλύπτει (5. Jh.).

²⁷⁷ IGUR III 1317, v. 10f.: γαῖα πατρίς, ἧ παράκειμα (151–250).

²⁷⁸ IGUR III 1381, v. 1: γῆν ὑπὸ τῇνδε τάλαιν' ἐτάφην (1. H. 2. Jh.); III 1294, v. 2f.: μοῖραν ἀναπλήσαντ' Αὐσονίη ἐνὶ γῇ (138–150).

²⁷⁹ IGUR III 1162, v. 1–3: νήπιον ὠκύμορον κατέχω χθών, ὃ ξένε, παῖδα ζώσαντ' ἐν μελάθοις (Ende 2./Mitte 3. Jh.).

²⁸⁰ IGUR III 1153, a, v. 1: [- - -]ον δαπέδων μνημα δὲ τοῦτο πέλε[ι] (260–270); III 1285, v. 2–4: [ἄθρησο]ν Νεῖλου ἄλε[γεινόν τῇ]δε τὸ μνη[μα] (2. Jh.); III 1213, v. 2f.: τόδε [- - -] μνημεῖον (2. Jh.).

²⁸¹ IGUR III 1193, v. 9: σῆμα τ' εὐξέστον πλησ[άμενος βίοντον] (2. Jh.); III 1194, v. 1: σῆμα τόδε (Ende 1./Beginn 2. Jh.); III 1195, v. 10: τόδε σῆμ' ἐτέλεσσε (151–250); III 1198, v. 1f.: λαίνεον [τόδε] σῆμα (3. Jh.); III 1259, v. 1: Λουκίλλη τόδε σῆμα κα[σιγνήτη - - -] (2. Jh.); III 1260, v. 7f.: βωμός θ' ὅδε σῆμά τε κρύ[πτει] (2. Jh.); III 1352, v. 3f.: τόδε σῆμα; III 1354, v. 2: τόδε σῆμα (Ende 1./Beginn 2. Jh.); III 1470, v. 1f.: [σ]τῆθ[ι κ]αὶ ἐ[νθάδε] σῆμ' ἐσώρα [- - -] (3. Jh.); III 1473, v. 1: [- - -] τάφω [- - -] (Mitte 3./Mitte 4. Jh.); III 1474, v. 1: [- - -] τ[ά]φω. Es taucht auch im christlichen Kontext auf: ICUR I 712, v. 1f.: ἡθιον Καλόκαιρον ἔχει τόδε σῆμα (Ende 3./Beginn 4. Jh.); IV 10721, v. 1: τὸ σῆμ[α] (Ende 3./Beginn 4. Jh.); X 27208, v. 1: σῆμα (Ende 3./Beginn 4. Jh.); I 870, v. 1: τόδε σῖμα; v. 4f.: ὃ καλὸν τόδε σῆ[μα τέ]λε<σ>σεν (3. Jh.).

²⁸² LSJ s. v. τάφος. IGUR III 1170, v. 3: παρέδωκε τάφω (Ende 2./Beginn 3. Jh.); III 1225, v. 7f.: τῷδε τάφω κοσμεῖ μνημοσύνης ἕνεκεν (3. Jh.); III 1242, v. 5f.: [τό]νδ' οὐκ ἄκλαυτον ἔχων τάφον· οὐδὲ γὰρ ἔνθα φείσαντο

τύμβος, beschrieb ursprünglich einen Grabhügel, ab der Klassik konnte es aber auch das Grab bezeichnen.²⁸³ Die freie Verwendung und Austauschbarkeit dieser Begriffe wird besonders deutlich, wenn diese unterschiedlich für dasselbe Grabmal verwendet werden.²⁸⁴ Auch ein Demonstrativpronomen kann sich auf ein Monument beziehen.²⁸⁵ Wie beim Bezug zur Erde auch kann ein Grab angesprochen werden.²⁸⁶ In lateinischen Textteilen von griechischen Carmina tauchen *monumentum*, bisweilen auch *monimentum*, und *tumulus* auf.²⁸⁷

Die Aufstellung wird allerdings nicht nur durch die Charakterisierung des Ortes markiert, sondern auch durch die Bezugnahme auf die Form des Monuments wie Altäre oder Statuen. Beide können in unterschiedlichen Kontexten auftreten, Altäre in sepulkralem oder auch votiven, Statuen üblicherweise als Votiv- oder Ehrengabe. Die *ara* für Λούκιος (2. Jh.) verdeutlicht dabei den Unterschied zwischen dem Grab an sich und dem aufgestellten Monument. Einerseits bedeckt sowohl diese als auch die italische Erde und das Grabmal den Verstorbenen (Αὐσόνιον δάπεδον βωμός θ' ὅδε σῆμά τε κρύπτει, *IGUR III 1260*, v. 7f.), andererseits erfolgt im Postskriptum der Inschrift eine Strafandrohung, sollte der Altar geleert oder etwas anderes aus dem Grab entfernt werden (ὁ κεινήσας τὸν βωμὸν ἢ ἄλλον τῶν ἐκ τοῦ τ'άφου, v. 10f.).

Daneben kommen noch vereinzelt Wörter vor, die sich auf das Grab oder die Art der Beisetzung beziehen. ἡρίον bezeichnet ähnlich wie τύμβος einen Grabhügel oder einfach auch ein Grab (ἡρίον ἀμφὶ τεόν, *IGUR III 1277*, v. 6; 3. Jh.). In zwei Fällen wird das Grab als Sitz

προτέρων μνησάμενοι δακρύων (Ende 1./Beginn 2. Jh.); *III 1256*, v. 1: ἔχων τάφος ἐνθάδε κεύθω (2./3. Jh.); *III 1260*, v. 10f.: ὁ κεινήσας τὸν βωμὸν ἢ ἄλλον τῶν ἐκ τοῦ τ'άφου ... (2. Jh.); *III 1275*, v. 1: Μηνόφιλον τάφος οὗτος ἔχει (2. Jh.); *III 1321*, v. 2: Προυφείνου τάφος οὗτος (251–350); *III 1345*: Τραιανοῦ τάφος οὗτος (2. Jh.); *III 1356*, v. 3: ἔχει τάφος (1./2. Jh.); *III 1411*, v. 9–11: ταφῆς ἔτυχον μετὰ τοῦτο καὶ ζῶ κοῦκ ἔθανον, τοῖον [ἔχουσα] τάφον (151–250).

²⁸³ *IGUR III 1162*, v. 7–9: τήνδ' ἐπέθοντο κόνιν καὶ δακρύοισιν ἔβρεξαν ὅλον τάφον (Ende 2./Mitte 3. Jh.); *III 1163*, v. 15f.: τύμβω εἰναλέφ πεπεδημένος ἦνυσεν οἶμον (Beginn 3. Jh.); *III 1203*, v. 1–3: τύμβος ὅδε κρύπτει κοῦρης σεμνῆς καὶ ἀμέμπτου σῶμα (2. Jh.); *III 1216*, v. 5f.: ἐν τύμβοισι τὸν ἀεὶ χρόνον; v. 7–9: σὺ δ' ἀναγνοὺς κλαῦσον ξεῖν'ε', τὸν Εὐνόης τύμβον [ἐ]π[ε]ρχό[μ]ενος (151–250); *III 1242*, v. 2: ἐξ ἄλλου τύμβου δεύτερα κλαίόμενος (Ende 1./Beginn 2. Jh.); *III 1263*, v. 3f.: οὗτος ὁ τύμβος ἔχει (51–150); *III 1355*, v. 8f.: εἷς ὅδε τύμβος ἔχει (Ende 2./Beginn 3. Jh.); *III 1367*, v. 11f.: [- - -] τύμβον ἀθρήσας τρισσοῖς π[αισίν] ? - - -] (3. Jh.); *III 1466*, v. 3: [- - -] τύμβε 'σὺ δ' ἡμᾶς; *III 1479a*, v. 1: τύμβω [- - -]; *IV 1705*, v. 1: τύμβον [- - -]; *SEG 43, 668bis*, v. 3: οὐδ' ἂν ἀποκρύπτεται ἐπὶ τ[ύμβου] (?) - - -] (Mitte 3./Beginn 4. Jh.); *IGUR III 1305*, v. 2: ὅδ' ἐξαπίνης τύνβος ἄναυδον ἔχει (110–140).

²⁸⁴ *IGUR III 1143*, v. 2: ἦμαι πᾶρ τύμβον [- - -]; v. 5: ἦ γάρ σου τύμβος μ[ὲν] ἐδέξατο σῶμα θανόντος; v. 7: Ἀβλαβίου τάφος οὐ[τος] ...; *III 1336*, c, v. 12: βαῖον μὲν τόδε σῆμα; v. 16f.: οὐτὶς ἀδακρύτοισι τεὸν παρὰ τύμβον ἀμείβων ὀφθαλμοῖς σχεδίου δέρζεται εὐστιχίην (94).

²⁸⁵ *IGUR III 1321*, v. 16: Δημοστρατείας ταῦτα τῆς φιλανδρίας (251–350). Vermutlich in derselben Bedeutung auch in *IGUR III 1198*, v. 10 (3. Jh.).

²⁸⁶ *IGUR III 1234*, v. 1–3: ὦ τάφος, ὅσσην συνκλήσας ἀρετῆς εὐκλείην κατέχεις (251–350).

²⁸⁷ *IGUR III 1245*, v. 5: in eo monumento aditum habere ... v. 21: h(uic) m(onumento) d(olus) m(alus) a(besto). v. 22: in hoc monumento aditum ambitum (2. H. 2./3. Jh.); *III 1291*, v. 1f.: vides vitae monument[u]m (Beginn 1. Jh.); *III 1356*, v. 10: h(oc) m(onumentum) h(eredem) n(on) s(equetur) (1./2. Jh.); *III 1368*, v. 16: [hoc monumentu]m ne de nomine exiat (2. H. 2. Jh.); *III 1250*, b, v. 9f.: brevi condita sum tumulo (14–70).

oder Aufenthaltsort gesehen.²⁸⁸ In dieselbe Richtung geht ein lateinisches Carmen, das als *tabula* ausgeführt das Grabmal als Sitz der Manen bezeichnet (*n(ostris) Manibus aedis erit*, CIL VI 35554, v. 9; Ende 3./Beginn 4. Jh.). In zwei sich auf jeweils einem Sarkophag befindlichen Carmina wird auch ein solcher im Text als Ort der Beisetzung angesprochen, wenn auch einmal als λάρναξ (λάρνακα λαϊνέην τῷδ' ἀνέθηκα τόπω, IGUR IV 1700, v. 4; 2. Jh.) und einmal als σορός (ἐν σορῷ ἐνκατέθηκα, ICUR VII 19771, v. 1; 1. H. 4. Jh.). Die verkürzte Form ἐγ κενῷ κεῖμα¹ (IGUR III 1262, v. 5f.; 2. H. 2. Jh.) bezieht sich nach L. Moretti (IGUR) auf ein leeres Familiengrab. In der *tabula* für den κωμωδός Τύραννος von dessen Vater Χρυσέρως (1. H. 1. Jh.) ist ein Stein als parischer Marmor und damit als Metonym angesprochen (ἔθηκε Πάρον, III 1346, v. 6). Eine eigenwillige Bezeichnung verwendet auch das lateinische Carmen, das beim berühmten Monument des Großbäckers Eurysaces aufgestellt war. Die *tabula* (50–11 v. Chr.) ist in Form eines Brotkorbs gestaltet, auf den auch im Text hingewiesen wird (*quouis corporis reliquiae quod superant sunt in hoc panari*, CIL VI 1958, v. 3–5). Dass solche Aussagen nicht zwangsläufig mit dem Aussehen des Objekts einhergehen müssen, zeigen zwei Monumente, die im Text als Säule (κίον) bzw. Urne (κροσσός) bezeichnet werden, aber tatsächlich beide *tabulae* sind.²⁸⁹

Diese Monumente können allerdings auch noch detailliertere Angaben, etwa zur Errichtung, geben. Die vier genannten Worte für Grabmäler verbinden sich ebenso mit τεύχειν, das Verb für errichten, wie ein Altar und eine Statue.²⁹⁰ Die beiden letzteren werden üblicherweise mit τίθημι (setzen) oder häufiger bei Betonung auf dem Aufstellen mit ἀνατίθημι bezeichnet.²⁹¹ In einem der Fälle heißt es zwar ἀνατίθημι εἰκόνα, meint allerdings ein Relief (ἀνέθηκεν εἰκόνα Φηλικίτας, IGUR III 1349, v. 6; 2. Jh.). Bisweilen kann sich τίθημι auch mit

²⁸⁸ IGUR III 1163, v. 3f.: βαιὼν ἐπὶ τραφερῇ χθονὶ δερκόμενοι τόδε δῶμα (Beginn 3. Jh.); III 1370, v. 1f.: ἥρωϊ θέσαν τόδε πά[ντες] ἐταῖροι κλειν[ὸν] ἔδος (1. Jh.). Vgl. Hope 2009, 101.

²⁸⁹ IGUR III 1290, v. 2: [π]αῖδά με πενταετή ὀλίγη ἐκρύψατο κροσσός[ς] (1. H. 1. Jh.); III 1292, v. 2–5: κίο[να] σ[ῆ]μα ... Πτολεμ[αῖος] τεύξεν (3. Jh.). Für eine detailliertere Behandlung dieses Umstandes s. unten.

²⁹⁰ **μνήμα:** IGUR III 1266, v. 5: μνήμα δὲ τεύξ' ἄλοχος (3. Jh.); III 1306, v. 1: μνήμα Πολυμνήστω Φηλικίσσιμα τεύξε. **σῆμα:** III 1184, v. 2–4: τόδε σῆμα προμοίρω τεύξα (3. Jh.); III 1205, v. 8: [κω]φὸν [ἐ]ῆς στοργῆς τεύξέ με σ[ῆ]μα φί[λος] (2. Jh.); III 1265, v. 2f.: τόδε σῆμα ἐῆς Εὐννος ἔτευξεν (3. Jh.); III 1273, v. 4: τόδε σῆμα φίλοις σταδίοισιν ἔτευξα (Ende 1./Beginn 2. Jh.); III 1316, v. 3–5: τεύξα δέ τοι μέγα σῆμα περικέπτω ἐνὶ χώρῳ θηητὸν πάντεσσι, θύρας δ' ἐπέθηκα φαινὰς εἰδωλὸν τ' ἐθέμην πανομοίον σχῆμα τ' ἔθηκα (251–350); III 1337, v. 1f.: τόδε σῆμα κλυτοὶ τεύξαντο (2. Jh.); III 1340, v. 4f.: σῆμα δέ μοι τόδε τεύξε; III 1353, v. 1f.: μητρὶ ἐῆ [- -] τεύξεν τόδε σῆμα (3. Jh.); III 1428, v. 6: σῆμα δέ μου τεύξαν - -] (Mitte 3./Mitte 4. Jh.). **τάφος:** III 1249, v. 2: θαλάμοις ἴσον ἔτευξα τάφον (2. Jh.); III 1295, v. 5: [τεύξε] Μάρκελ' ἄλλος τάφον (2. Jh.); III 1298, v. 3f.: τεύξε Πανθία τάφον (2. Jh.); III 1310, v. 1: Ποπλῆς τάφος οὗτος: ἀνὴρ δ' ἐμὸς αὐτὸν ἔτευξεν (Ende 1./Mitte 2. Jh.); III 1358, v. 8f.: τὸν δὲ τάφον ... τεύξ' (Mitte 2./3. Jh.). **τύμβος:** III 1330, v. 4–6: τύμβον δέ μοι ὅς μ' ἀτίτηλεν τεύξεν (2. Jh.). **βωμός:** III 1163, v. 19f.: Λητοῖδῃ καὶ Μούσαις βωμὸν ὑπ' ἡέρι τεύξας (Beginn 3. Jh.). **εἰκών:** III 1364, v. 1f.: ἔτευξεν ἄριστον ἀδελφίον εἰκόνι σεμνῇ.

²⁹¹ IGUR III 1347, v. 4f.: τήνδε [ἔθ]εσαν ἡ τοῦνομ' ἄλ' ἐστ[ὶν] ὕγ[γ]εία (Ende 1./Mitte 2. Jh.); I 103, v. 1–4: εἰκόνα τήνδε [θεῶ] ... ἄνθεσαν (2. Jh.); I 128, v. 3–5: ἀνέθηκε ... βωμὸν ἀγηράσιον (377); I 129, v. 5f.: [ἀ]νεθήκατο βωμὸν δῶρον Ἀπόλλωνος [τοῦνομ'] ἔχων ἐπὶ κλην (16.6.370).

Gräbern verbinden,²⁹² ein häufigeres Verb wäre allerdings ποιέω.²⁹³ Daneben finden sich noch sechs Einzelbedeutungen, vier (κάμνω, ἴζω, νεόω, χόω) in Verbindung mit Gräbern und zwei (δωμάω, δέμω) mit einem Altar.²⁹⁴ Als lateinische Ausdrücke in den griechischen Carmina erscheinen *erigere* als aufstellen im Falle einer Statue und *dicare* als widmen für einen Altar.²⁹⁵

Es kann auch eine Bezugnahme zwischen Text und der Positionierung innerhalb des Grabes sichtbar gemacht werden. Die häufigste Art einer solchen Beschreibung erfolgt mit ἐν oder dem poetisch häufigeren ἐνί, kann aber auch ausschließlich mit Dativ stehen.²⁹⁶ Die unklaren Definitionen ermöglichen es, dass manche Bestatteten als im, andere als unter (ὑπό) dem Grab liegend beschrieben werden.²⁹⁷ In ähnlicher Bedeutung findet sich auch das Adjektiv ὑπ[ο]τύμβιος (ἐνθάδ' Ἑρω[ς] κεῖμαι ὑπ[ο]τύμβιος, *IGUR III 1208*, v. 2–4; 2. Jh.). Im Falle von παρά lässt sich zwischen der eigenen Position beim Grab und dem Aufruf an die Lesenden zum Verweilen am Grab unterscheiden.²⁹⁸ Auf diese Weise werden auch Trauernde angesprochen, die für den jungen Verstorbenen vor (πρό) dem Grab Tränen vergießen (ἔχων οὐδὲν πλὴν δακρύων πρὸ τάφου, *III 1166*, v. 9; 2. Jh.).²⁹⁹ Sollte die Lesung korrekt sein, würde sich ein Monument ([ἄγα]λμ') beim Grab (ἐ]πὶ τύμβ[ω]) ausmachen lassen, wodurch gedanklich eine Trennung zwischen diesen beiden Teilen der Grabstätte durchgeführt wird ([Ἑρμι]όνης τ[ὸδ' ἄγα]λμ' ἐσορᾷς, ὦ [ξεῖν', ἐ]πὶ τύμβ[ω], *III 1205*, v. 1; 2. Jh.).

Die Monumente selbst können nicht nur be- und angesprochen werden, sondern sich auch aus der Ich-Perspektive an der Kommunikation beteiligen. In der einfachsten Form gibt das Grab Auskunft, wen es beherbergt (Εὐτυχέος κρύπτω θαλερὸν δέμας, *IGUR III 1220*,

²⁹² *IGUR III 1357*, v. 1–3: τόδε σῆμα ... ἔθηκεν (2. Jh.); *III 1315*, v. 7: τύμβον δ' Ἀντωνεῖνος ἔφ' θέτο.

²⁹³ *IGUR III 1282*, v. 1f.: σύνβιος ἢ σὴ σοι τ'ὸ μνήμ' ἐγὼ τοῦτ' ἐπόησα; *III 1253*, v. 1: τόδε σῆμα φίλῳ ποιήσατο παιδί (1. H. 3. Jh.); *III 1173*, v. 2–7: τύμβον μὴ παρίδης ... τῆς Ἀφροδείτης ... τοῦτον ... ποιήσεν (1. H. 2. Jh.); *III 1302*, v. 2f.: τόνδε τοι, ὦ Πάρι, τύμβον ἐποίησαντο; *III 1327*, v. 2: τύμβον τόνδ' ἐποίηι Κάσσανδρος (3. Jh.).

²⁹⁴ *IGUR III 1244*, v. 2–4: Καρπίωνος τόδε σῆμα κάμειν (2. Jh.); *III 1246*, v. 2: εἰσατο σῆμα (2. Jh.); *III 1241*, v. 7: ὅς σ'ἴφισι τώσδε τάφως ἐνεώσατο (151–250); *III 1261*, v. 6: χώσατο τύμβον (Ende 2./Beginn 3. Jh.); *III 1280*, v. 9f.: βωμόν δ' ἄρ' ἐδωμήσαντο (1. H. 2. Jh.); *SEG 43, 661*, v. 5f.: βωμόν δ' ἐδείματ' Ἀρρία Πλατωνική (2. Jh.).

²⁹⁵ *IGUR I 63*, v. 12f.: statuam in foro divi Traiani erigi collocarique iusserunt (400); *I 129*, v. 14: aram dic[a]vit (16.6.370).

²⁹⁶ *IGUR III 1154*, v. 4f.: ... ἐν τῇδε μνήμῃ (3. Jh.); *III 1197*, v. 6f.: τύμβω ἐνὶ τῷδε κάλυψα (2. Jh.); *III 1243*, v. 2: τῷδ' ἐνὶ τύμβῳ [ἐγὼ κ]εῖμαι (3. Jh.); *III 1332*, v. 2f.: τῷδ' ἐνὶ τύμβῳ; *III 1376*, v. 7f.: κατεθήκατο μήτηρ τῷδ' ἐνὶ λαϊνέῳ τύμβῳ (Ende 2./Beginn 3. Jh.); *III 1403*, v. 2: τῷδ' ἐνὶ τύμβῳ - - -] (2. Jh.); *III 1425*, v. 9f.: [ἀλλ' ἐνὶ] τύμβῳ [θήκε - - -] νη σύγγαμος; *III 1158*, v. 2: [λάρνακι κεῖτ' Ἀν]ύτη τῇδ' ἐνὶ λαϊνέῃ; *III 1154*, v. 3: νῦν εἰ νέκυς, κείσαι ταφῇ (3. Jh.); *III 1321*, v. 15: καὶ τύνβῳ κατέθηκε καὶ αἰῶσιν παρέδωκε (251–350).

²⁹⁷ *IGUR III 1342*, v. 5f.: νῦν δ' ὑπὸ τῷδε τάφῳ σποδὴ χάρις ἀντὶ γυναικὸς κείται λυγρὸν ἄχος λειπομένη γαμέτη (1. H. 1. Jh.); *III 1391*, v. 2: ὑπὸ τόνδε κείμαι τύμβον [- - -] (251–350); *III 1159*, v. 1–3: [τίς] ὕπεστιν τῷδ' ὑπὸ τύμβῳ (2./3. Jh.).

²⁹⁸ *IGUR III 1317*, v. 3–6: ἐγὼ κεῖμαι παρὰ τύμβῳ, ὃν ποιεῖ πατήρ (151–250); *III 1451*, v. 5: τηροῖς ἡμᾶς τῷδ' ἐϋξέστω παρὰ τύμβῳ; *III 1189*, v. 3f.: τυτθὸν ἐμὸν παρὰ τύμβον ἐπεὶ μόλες (2. Jh.).

²⁹⁹ Sollte πρόκε[ι]ται in *IGUR III 1255*, v. 9f. (τῷδε πρόκε[ι]ται τύμβῳ; 2. Jh.) wörtlich genommen werden, würde sich dieses Beispiel auch hier einreihen.

v. 1f.; 2. Jh.) oder wer es errichtet hat (Αἰλίου με Ἀφροδῆ ++[- - -] ἔκτισα θυγατρὸς ἔργα [- - -], III 1145, v. 1f.; 3. Jh.). Jeder Stein hat seine individuelle Note und unterschiedliche Nuancen. So äußert sich ein als τύνβος bezeichneter Sarkophag (Mitte 3. Jh.) sichtlich stolz, dass er Σεβήρα beherbergt (αὐχῶ σώφρονα τύνβος ... Σεβήραν κούρην ... ἀμύμον' ἔχων, III 1328, v. 5–7). Eine *ara* (1. H. 2. Jh.) bezeichnet sich selbst als Herold und τάφος des kürzlich verstorbenen Εὐτύχης und beklagt sein kurz andauerndes Verderben (κῆρυξ καὶ τάφος εἰμὶ βροτοῦ πάρος ἀρχεχόροιο, Εὐτύχους αἰάζων κῆρα μινυνθάδιον, III 1221, v. 1–4). Einen durchdachten Wechsel baut ein τάφος unbekannter Form ein, wenn es sagt, dass es das Grab der Μαρκέλλης sei, deren Charakterbeschreibung allerdings an die Inschrift abgibt (Μαρκέλλης τάφος εἰμί· τίς αὕτη, γράμματα λέξει, III 1267, v. 1). Auch eine *tabula*, einfach als λίθος ausgegeben, beklagt bei den Vorbeikommenden den Tod von Vater und Sohn (ἦδ' ἐγὼν παριοῦσι λίθος μόρον ἔνθα καμόντων πατρὸς ὁμοῦ καὶ παιδὸς ὀδύρομαι, III 1271, v. 1–5). Eine *tabula* aus dem christlichen Milieu (Ende 3./Beginn 4. Jh.), die lediglich als σῆμα bezeichnet wird, berichtet, dass sie drei Gläubige vor ihrem Schicksal zu ihrem Erzeuger geschickt hat (Ἀλκινόων δύο σῆμα Ἀλεξάνδρου τε συνέμων τρεῖς δωδεχέταις(!) πιστοὺς γενετῇ προέπενψα, ICUR X 27208, v. 1f.). Auch drei Altäre erzählen von sich: Ein Grabaltar (2./3. Jh.) meint, dass Τιτιανὸς ihn für Ἀφρικανὸς aufgestellt habe (βωμόν τόνδ' Ἀφρικανῶ ἀνέστησέν με Τιτιανός, IGUR III 1172, v. 1–4). Ein anderer (3. Jh.) erklärt zum Schluss, dass er dies verkündet habe, wodurch erst dann klar wird, dass die Zeilen davor alle aus der Sicht des Grabaltars erzählt wurden (ἀγγέλλω τάδε βωμός, ὃν Αἰνείας ἀνέθηκεν, III 1226, v. 13). Ein Altar aus einem Votivkontext (2. H. 4. Jh.) zählt die Opfer auf, die er bringt (ἔργα, νόον, πρῆξιν, βίον ἔξοχον, ἐσθλὰ πρόπαντα Γα[μα?]λίου πραπίδων, τοῦτο φέρω τὸ θῦμα, I 127, v. 1f.).

Zu diesen bisher angeführten simplen Nennungen von Objektformen können detailliertere Aussagen zur Ausführung treten, die im Folgenden angesprochen werden sollen. Die Größe der Monumente wird im Text beschrieben, auch wenn diese mit der tatsächlichen Größe nicht übereinstimmt. Im Sinne der Bescheidenheit wird die Ausführung als klein abgetan, obwohl es sich um Monumente von teils beeindruckender Größe handelt. Ein *cippus* (2. Jh.) bittet Vorbeikommende, beim kleinen Grab anzuhalten (τυτθὸν ἐμὸν παρὰ τύμβον ἐπεὶ μόλες, ὃ ξένε, βαιὸν στῆσον ἵχνος, IGUR III 1189, v. 3f.), doch misst der Stein eine Höhe von ca. einem Meter und eine Breite von ca. 66 Zentimeter. Auch das kleine Grabmal des Quintus Sulpicius Maximus (βαιὸν μὲν τόδε σῆμα, III 1336, c, v. 12)³⁰⁰ entpuppt sich als imponierend

³⁰⁰ L. Moretti (IGUR) nimmt die tatsächliche erste Zeile (ἐπιγράμματα) nicht in die Zählung auf, weshalb diese differiert.

ausgeführter Altar (94) mit einem Relief des verstorbenen Jungen in der Mitte und einer Höhe von ca. 1,6 Metern und einer Breite von knapp einem Meter.³⁰¹ Ein kleiner Stein (4. Jh.), der die Namen trägt (μοῦνον δ' ἡμέτερον βαίη [λίθος] οὖνομα φωνοῖ, IGUR III 1149, v. 4), besteht aus drei übereinander gestapelten Steinbrocken mit einer Gesamthöhe von ca. 1,3 Metern und einer Breite von ca. 2,2 Metern.

Eine Beschreibung kann sich auch lediglich auf einen Teil des Objekts beziehen. In einem Grabaltar (Beginn 3. Jh.) wird im Text der Frontseite Apollon als eingemeißelter Zeuge auf den tadellosen Seiten genannt (μάρτυρα Φοῖβον ἀμύμῳσιν ἐν σελίδεσσι χαράξας, IGUR III 1163, v. 11f.). In der Bekrönung sind fünf Figuren abgebildet, die L. Moretti (IGUR) von links nach rechts als Urania mit dem Globus, Melpomene mit einer tragischen Maske, Apollon mit einer Lyra, Thalia mit einer komischen Maske und Klio mit einer Rolle und einer *corona* identifiziert. Auf den Seiten der Bekrönung sind jeweils drei Lorbeerbäume zu sehen. Damit ist Apollon, der gemeinsam mit den Musen auch noch an späterer Stelle erwähnt wird (Λητοῖδῃ καὶ Μούσαις βωμὸν ὑπ' ἡέρι τεύξας, v. 19f.), auf drei dieser Seiten präsent, auf der Front als Abbildung und auf den Seiten durch die ihm heilige Pflanze.

Der oben bereits angesprochene Altar (94) weist in seinem dritten Teil, dem Carmen der Eltern für den verstorbenen Sohn, auf den Wert einer σελίς hin, die er zurückgelassen hat, die den von Gold und Bernstein³⁰² übersteigt (IGUR III 1336, c, v. 20f.: πολὺ δὲ καὶ χρυσοῖο καὶ ἡλέκτροιο φαινοῦ ἔσεται ἄει κρέσσων ἢν ἔλιπες σελίδα). Damit dürften nicht die Seiten des Monuments gemeint sein, auf denen das bei den *ludi Capitolini* im Jahr 94 gehaltenen Stegreif-Gedicht (s. 3.2.2.) des Jungen geschrieben wurde, sondern die Papyrusrolle in der Hand seines Reliefs, auf dem die letzten Verse des Gedichts eingemeißelt sind.³⁰³

Eine ähnliche Beschreibung gibt das verschollene Monument für Ἀπολλοφάνης (IGUR III 1159; 2./3. Jh.). Ein zum Grab gehöriges χάρις, u. a. ein Dank oder eine Schönheit, wurde aufgestellt (ἐπιτυμβίδιον ... θῆκεν χάριν, v. 9f.). L. Moretti (IGUR) sieht darin eher das Gedicht selbst als das ganze Grabmal angesprochen. Bisweilen wird im Lateinischen auch in expliziter Form darauf hingewiesen, entweder bezogen auf ein Gedicht selbst (*carmen*) oder allgemein als Inschrift (*titulus*).³⁰⁴

³⁰¹ Für eine Beschreibung des Monuments vgl. Nocita 2000, 82–88; Kolb/Fugmann 2008, 219f.

³⁰² Alternativ wäre bei stärkerer Gewichtung auf das Adjektiv φαινοῦ auch die Übersetzung als Elektron möglich.

³⁰³ Garulli 2018, 98.

³⁰⁴ Beispielsweise in ICUR II 4161, v. 32f.: *his ego epitaphiis merito tibi carmina solvi quod patris eximii sim bonus ipse memor* (638); CIL VI 20459, v. 5–8: *si quis titulo manus intulerit non illunc recipiat tellus*; VI 22355a, v. 8f.: *hoc quoque titulo superos et inferos testor deos* (1. Jh.); VI 23295, v. 4f.: *condita Nebris habes titulum, quem sola mereris* (1./2. Jh.); VI 26680, v. 3: *contegor hoc titulo* (1. Jh.).

Ein weiterer Schritt ins Detail der Inschrift geht in die Größe der Buchstaben. Auf dem vorhin beschriebenen *cippus* (2. Jh.) werden Passant*innen angehalten, auf die kleinen Buchstaben zu blicken (παύροις γράμμασιν εισορόων, IGUR III 1189, v. 5). Diese sind mit 1,5 Zentimetern allerdings in einer annehmbaren Größe ausgeführt, wodurch auch hierin überhöhte Bescheidenheit gesehen werden kann, passend zum oben besprochenen Beginn des Gedichts mit der Größe des Monuments.

Das Einmeißeln der Buchstaben kann auch von den Urheber*innen als selbst durchgeführt beschrieben werden, was aufgrund der unmöglichen Falsifizierbarkeit angenommen oder abgelehnt werden kann. Im Falle einer der in 2.1. bereits erwähnten Stele (151–250) erfolgt durch die Betonung des Beschreibens mit der eigenen Hand die expliziteste Referenz (τήνδ' ἔστησεν ἐπὶ τυμβιδίοισι μελάθοις στήλλην ἐπιγράψας ἰδία χερί, IGUR III 1276, v. 5–8). In einem unbekannten Objekt und einer *tabula* (2. Jh.) wird der Akt des Selbstbeschreibens mit αὐτή (αὐτὴ ἡ γεννήσασα καὶ κηδεύσασα ἐπέγραψα, III 1267, v. 5f.) bzw. αὐτός (ἔφυ'ν' τάφος ὃν κατέθηκεν αὐτὸς ὁ θρεψάμενος καὶ τοῦτίγραμμ' ἐχάραξε, III 1338, v. 2–6) ausgedrückt. Letzteres Beispiel verwendet auch nicht das Verb ἐπιγράφω, sondern χαράσσω, wörtlich einritzen oder auch eingravieren. Die alleinige Verwendung von ἐπιγράφω stellt die schwächste Ausdrucksweise dar und steht in beiden Fällen im Postskriptum (Μαρκία σύνβιος μνήμης ἔνεκεν ἐπέγραψα, III 1312, v. 6–8; 151–250; ἀδε'λ'φὸς ταύτης ἐπέγραψεν, III 1287, v. 11; 2./Mitte 3. Jh.). Besonders ist die Verwendung von τυπόω in Verbindung mit einer Wachtafel. Der Dedikant der *tabula* (3. Jh.) gibt zwar an, die Buchstaben selbst eingedrückt bzw. geformt zu haben (τίς δ' ἐτύπωσε τὰ γράμματα, εἰμὶ τὸ πρίν σου, αἶμα σὸν ἐν ζῶσιν, III 1167, v. 7f.), doch könnte sich dieser Schreibprozess auch lediglich auf die Wachsvorlage beziehen, die es von der Inschrift gegeben hat (νῦν δέ σοι τήνδε γραφὴν θήσω χάριν, ἥς ἀπὸ κηροῦ ἀντίτυπον ῥεύσει τοῖς δακρύοις χάριτα, v. 3f.).³⁰⁵

Ein weiterer Bereich der inneren Bezugnahme ist die künstlerische Ausführung von Teilen des Objekts, die bisweilen im Text festgehalten wird und eine Verbindung aus Text und Objekt herstellt. Der häufigste Fall einer solchen erwähnten Ausarbeitung ist eine Statue, deren Basis in ausnahmslos allen folgenden Beispielen verloren gegangen ist, was eine Überprüfung der Übereinstimmung von Text und Ausführung unmöglich macht.

Die am präzisesten beschriebene Ausarbeitung ist die für Asklepios vom Arzt Νικομήδης (IGUR I 102a; I 102b; 2. H. 2. Jh.).³⁰⁶ Sie wird als schönstes Abbild des Kindes

³⁰⁵ Santin 2009, 283f. interpretiert diese Stelle so weit, dass die Wachtafel danach eingeschmolzen und wiederverwendet wurde.

³⁰⁶ Siehe 2.2.1. zum Aufstellungsort dieses Monuments, dem Tempel des Asklepios.

des göttlichen Jünglings Paian, ein Epitheton von Apollon, von der eben geborenen Mutter beschrieben (τὰν παιδὸς καλλίσταν εἰκὼ τάνδε θεοῖο Παιᾶνος κούρου ματρὸς ἀπ' ἀρτιτόκου, a, v. 3–6). Neben der Beschreibung selbst ist das Beispiel auch noch aufgrund des Bezugs zum Künstler Βόηθος von Interesse. Dieser habe kunstvoll bearbeitend den Einwohnern von Kos durch seine erfinderische Weisheit ein Denkmal auch für Zukünftige ersonnen (δαιδάλλων Μερόπεσσι ἐμήσαο, σείο, Βόηθε εὐπαλάμου σοφίης μνᾶμα καὶ ἐσσομέν[οις], a, v. 7–10) und so beschaffen ein Prachtexemplar von Asklepios durch die gute Hand aufgrund seines Verstands gefertigt (τοῖόν τοι Παιᾶν Ἀσκληπιέ, σείο Βόηθος χειρὸς ἄγαλμ' ἀγαθῆς τεῦξεν ἑαῖς πραπίσιν, b, v. 7–10). L. Moretti (IGUR) sieht in dem erwähnten Βόηθος den berühmten Bildhauer aus Chalkedon, dessen Statue Νικομήδης in einem Asklepieion gesehen und eine Kopie für Rom habe anfertigen lassen. Darauf weise auch der nachgeahmte dorische Dialekt der Inschriften hin und lege Epidauros, Kos oder Korinth nahe.

Asklepios wird auch noch eine andere Statue (Ende 2. Jh.) gewidmet. Das genaue Aussehen ist etwas unklar, doch dürfte sie den Informationen der erhaltenen Basis nach mit Gold versehen gewesen sein ([ἀμφὶ λί?]θῳ, σωτήρ Ἀσκληπιέ, χρυσὸν ἔχευεν [- -]νος ὑπὲρ τέγκων Γιλουίου εὐξάμενος, IGUR I 151, v. 1–4).³⁰⁷ Eine weitere Statue (130–138) stellte die Ἀδριανὴ σύνοδος für Ἀντίνοος auf, der mit Hermes gleichgesetzt wurde (Ἀδριανὴ σύνοδός σε νέον θεὸν Ἑρμῶνα στήσαμεν ἄζόμενοι τὸν καλὸν Ἀντίνοον, IGUR I 143, v. 1–4). Mit dieser Vereinigung ist die im ganzen mediterranen Raum aktive thymelische Synode gemeint, zu deren Mitgliedern Trompeter, Herolde, Dichter, Rhapsoden, tragische und komische Schauspieler, *aulos*-Spieler, Kitharisten und Kitharoiden gehörten, sofern sie sich die Mitgliedsgebühr leisten konnten.³⁰⁸ L. Moretti (IGUR) sieht daneben noch die Möglichkeit, dass es sich um eine um eine aus Künstlern aus Rom bestehende Vereinigung handelte, die mit der thymelischen Synode verbunden war, was jedoch auszuschließen sein dürfte. Neben dieser Ehrung für Ἀντίνοος, die wahrscheinlich aus dem Sitz der Synode in Rom stammte, könnte die Gesellschaft auch dessen Namen in ihren Titel aufgenommen haben.³⁰⁹

Eine andere Basis (3. Jh.) spricht sogar aus der Perspektive des als Statue dargestellten Herakles. Als Jugendlicher in der Blüte des Lebens stellt er sich vor und schwenkt dazu über, dass Φῆλιξ das hölzerne Bild einer Statue des Herakles aufstellen ließ (ἡλικίην παῖς εἰμι· βρέτας δ' ἐστήσατο Φῆλιξ Ἡρακλέους εἰκὼ, IGUR I 175, v. 1–3). Dann erfolgt ein Wechsel

³⁰⁷ Ob die Statue wirklich vergoldet oder großzügig mit Gold in der Dekoration gestaltet war, lässt sich nicht mehr nachvollziehen.

³⁰⁸ Fauconnier 2023, 2. Ebd., *passim* zu dieser und zu deren Pendant, der xystischen Synode.

³⁰⁹ Fauconnier 2023, 233. Für die Gründe eines Sitzes in Rom s. ebd. 112–115. Zu deren heterogenen, teils schwülstigen Namensführung s. ebd., 6–11 u. 364–368.

zurück zur Statue in der ersten Person, die meint, dass sie durch Prodikos bekannt sei (οἶσθα με καὶκ Προδίκου, v. 3f.). Dadurch erfolgt eine Verbindung des jugendlichen Herakles, der in der verlorenen Schrift von Prodikos v. Keos am Scheideweg steht, an dem er sich für den Weg der Tugend entscheidet (s. 4.1.1.).

Ähnlich der vorherigen beschreibt eine andere Basis (2./3. Jh.) die Fertigung einer Statue aus der Ich-Perspektive. Das Eisen hat sie gemeißelt, die Kunst verstehenden Hände haben sie gestaltet, das Abbild der Dike (ἐγλυψέν με σίδηρος, ἐποίησαν δέ με χεῖρες τέχνη πιθόμεναι. εἰμι δ' ἄγαλμα Δίκης, IGUR I 152, v. 1–4). Bei einer weiteren Basis (2. Jh.) dürfte auch eine Statue angesprochen sein, doch lässt deren fragmentierter Zustand wenig Schlüsse zu ([- -] λιθοξόος ἐς χροά λευκὸν [- -]ων κάλλει τεκτοσύνας, IG XIV 2150, v. 1f.).

Aber auch für Menschen finden sich Beispiele einer Statue, wie das strahlende Bild des Μαρκιανός, des ansonsten unbekannten *proconsul Achaiae* (Μαρκιανοῦ στίλβει τύπος Ἑλλάδος ἀνθυπάτοιο, IGUR I 67). L. Moretti (IGUR) sieht eine Datierung aufgrund der Buchstabenformen nicht vor Mitte des 3. Jh., epigraphische Parallelen der Amtsbezeichnung deuten sogar auf das 4. Jh. hin. Weiters gibt es eine Statue, die ein Schwiegersohn seiner Schwiegermutter aufgestellt hat (τὴν πινυτὴν ἐκόρην Εὐβούλιον ἴσατο γαμβρός, III 1209). Die Statue selbst stammt aus traianischer Zeit, doch der ursprüngliche Kopf wurde durch einen ersetzt, der ins 3. oder Mitte des 4. Jh. zu datieren ist, in welche Zeit L. Moretti (IGUR) auch die Buchstaben datieren würde.

Doch auch andere Objektformen weisen Textverbindungen auf. Der oben beschriebene Sarkophag für Πρόκλος (251–350) kündigt nicht nur ein großes Grabmal an einem für alle sichtbaren Ort an, sondern beschreibt die Ausführung mit Türen, einem Abbild und der sehr ähnlichen σχῆμα (τεῦξα δέ τοι μέγα σῆμα περὶσκεπτῶ ἐνὶ χώρῳ θηητὸν πάντεσσι, θύρας δ' ἐπέθηκα φαεινὰς εἰδωλόν τ' ἐθέμην πανομοίον σχῆμα τ' ἔθηκα, III 1316, v. 3–5). In dieser ragte er unter den Rednern in Italien hervor und erlangte selbst unter den Konsuln Ruhm (οἶον ἔχων ῥητῆρσι μετέπρεπες Αὐσονίοισι ἔν τ' αὐτοῖς ὑπάτοις κλέος ἔλλαβες ἔξοχ' ὅν ἄλλων, v. 6f.). Der fragmentierte Zustand erschwert das Erkennen des Zusammenspiels von Text und Objekt, doch ist links neben dem Text ein mit dem rechten Arm auf einer Säule lehrender Mann zu sehen, hinter dem rechts ein Öl- oder Lorbeerzweig hervorsteht. Dies könnte der Rhetor sein, auch wenn sein σχῆμα, die sich auf die Kleidung oder die Erscheinung allgemein beziehen kann, bei seinen Reden sicherlich ein anderes gewesen wäre, der Oberkörper wäre wohl verdeckt gehalten worden und die Haltung aufrechter gewesen. Der Passus mit den Türen ist weniger klar. Die *tabula* ist von einem umgekehrten Kymation umgeben und das Relief

links steht in einer Vertiefung, die auch auf der rechten Seite ersichtlich ist. Denkbar ist, dass im erhaltenen Objekt diese Vertiefungen wie Türen erscheinen.

Eine *tabula* (2. Jh.) geht auf Ahnenbilder ein, die nicht mit dem Monument zusammen erhalten sind. Die εἰκόνες von vorher verschiedenen Vätern und ihren Gattinnen, Söhnen und Enkeln, Verschwägerten und Verwandten hat Διονύσιος aufgestellt, damit er von all jenen eine Erinnerung an sie als Lebende bei sich trägt (ἐνθάδε τῶν πρόσθεν φθιμένων πατέρων ἀλόχων τε υἱῶν θ' υἱῶν κηδεστῶν τ' ἡδέ τε πηῶν εἰκόνες· ὥς θῆκεν Διονύσιος, ὥς κεν ἀπάντων κείνων μνημοσύνη τις ἐνὶ ζωοῖσι φέρηται, IGUR III 1365). Auch wenn die Gestalt der Ahnenbilder unsicher ist (s. 3.2.1.), können sie als Teil des Monuments betrachtet werden und stellen damit einen internen Bezug dar.

Auch die Weihung vom aus anderen Monumenten bekannten Γαιωνᾶς/M. Antonius Gaionas (s. 4.2.2.) weist eine solche, sogar wörtliche Bezugnahme auf. Der 1,2 Meter hohe und breite Stein (2. H. 2. Jh.) hat in der Mitte ein Loch, darüber steht in zwei Zeilen ein Hexameter, darunter ein Pentameter. Demnach errichtete der δειπνοκρίτης (s. 3.1.2.) Γαιωνᾶς das Monument, damit eine starke Verbindung den Göttern ein Opfer ermögliche (δεσμός ὅπως κρατερὸς θῆμα θεοῖς παρέχοι ὃν δὴ Γαιωνᾶς δειπνοκρίτης ἔθετο, IGUR I 109). Die Bezeichnung δεσμός bezieht sich nach L. Moretti (IGUR) sicherlich auf den Stein, der Wasser für Opfer auf irgendeine Weise zur Verfügung stellte, vermutlich als Brunnendeckel (s. 3.2.1.).

Selbst zum Verständnis von ganzen Grabkomplexen kann die Verbindung aus Text und Objekt beitragen, etwa die Herme des Ζήνων (Mitte 2. Jh.), in deren unteren Hälfte sich ein Gedicht befindet (IGUR III 1222).³¹⁰ Dieses ist eine Lebensbeschreibung des aus Aphrodisias stammenden Ζήνων (s. 4.2.1.; 4.2.2.), der seinen eigenen Angaben nach eine Stele und Abbilder für das Grab seines verstorbenen Sohnes selbst gemeißelt hat, die er vertrauend auf seine Hände ausführen konnte (τεύξας Ζήνωνι νέῳ προτεθνηκότι παιδίῳ τύμβον καὶ στήλην καὶ εἰκόνας αὐτὸς ἔγλυψα, [τ]αῖσιν ἐμαῖς παλάμαισι τεχνασάμενος κλυτὸν ἔργον, v. 6–12). Das passt zunächst einmal zum Umstand, dass es in seiner Heimatstadt eine bekannte Bildhauerschule gab, deren Blütezeit im 2. Jh. lag.³¹¹ Doch berichtet der Text auch von einem Grab, das er für seine Gattin, sein Kind und seine Freunde gefertigt hat ([ἐ]νθα φίλη ἀλόχῳ Κλυ[τ]ίνῃ καὶ παιδὶ φίλοις [τε] εὖξα τάφον, v. 12–14); mit ersteren beiden lag er zusammen stumm da, der zu Lebzeiten werkberühmt gewesen ist (ἐνθάδε νῦν κείμεσθα ἄλαλοι, ψυχὰς ὀλέσαντες κ[αὶ] πα[ῖς] καὶ ἄλοχος καὶ γὰρ κλυτοεργὸς ὑπάρξα[ς], v. 16–20). Dieser zweite Teil erschwert

³¹⁰ Die Herme ist noch erhalten und befindet sich in den Musei Vaticani, Braccio Nuovo (inv. 2299), lediglich der darauf befindliche Kopf stammt aus späterer Zeit (vgl. Winckelmann 1764, 402; IGUR).

³¹¹ Vgl. IGUR; Smith 2011; Pensabene 2011; Van Voorhis 2018.

die Zuordnung von Text und Objekt, denn es ist unklar, wie sich die Herme mit dieser sepulkralen Inschrift in die Grabgestaltung einordnet.³¹² Sie könnte ein zentrales Element einer komplexeren Grabanlage gewesen sein, denn einerseits finden sich auf ihr die notwendigen Informationen und andererseits verweist sie auf weitere Teile, die sich aber nicht identifizieren lassen, sollten sie erhalten geblieben sein.³¹³ Die genauen Umstände des Grabkomplexes lassen sich jedoch nicht rekonstruieren, denn nicht einmal der Fundort ist bekannt. Am naheliegendsten erscheint ein Entstehen der Skulptur im Zuge des ersten Grabes, jedoch ohne beschriftet worden zu sein. Nach dem Tod von Ζήνων wäre eine Wiederverwendung der Herme, die eines der εἰκόνας gewesen sein konnte, erfolgt und erst im Nachhinein eine Verbindung zwischen Objekt und Text geschaffen worden. Fraglich bleibt, ob [ἔ]ϋθα (v. 12) zeitlich oder örtlich zu verstehen ist. Letzteres würde das Grab der Gattin und des zweitgenannten Kindes am gleichen Ort wie das des erstgenannten verorten, das sich ansonsten auch in einer Stadt befunden haben könnte.

Trotz seiner Bedeutung und unterschiedlichen Aufschlüsse (s. a. 3.1.1.; 4.2.1 u. 4.2.2.) wurde das Monument nicht immer wertgeschätzt. Einerseits wurde die bildhauerische Darstellung der Herme von W. Amelung und W. H. Gross kritisiert.³¹⁴ Letzterer sieht den bereits erwähnten Stolz auf sein Handwerk (πιστ[τὸς] ἐμαῖσι τέχναισι, v. 4f.) „in starkem Gegensatz“ zu der Arbeit von Ζήνων. Andererseits beanstandet er auch den Text und nennt ihn eine „längere Inschrift in z. T. miserabel gebauten Versen“. Solche Herabwürdigungen stehen im Zeichen einer Erhöhung von bildhauerischen und textuellen Schaffungen, meist aus einer als „klassisch“ bezeichneten Periode stammend, die als ästhetisch wertvoll eingestuft werden. Diese herablassende subjektive Haltung verunglimpft nicht nur die Arbeit eines Mannes – wie auch immer dessen Ausführungsqualität gesehen wird – und schürt unbegründet Ressentiments gegen „minderwertig“ empfundene Werke, sondern schafft durch die Hochstilisierung bestimmter Perioden Probleme in der Bewertung der Vergangenheit, die auch zu rassistischen Aussagen führen können.³¹⁵

³¹² Ansonsten finden sich lediglich IGUR III 1378 (166–200) und III 1398 (Mitte 2. Jh.) als Herme in einem sepulkralen Kontext.

³¹³ Nach RE X A (1972) 215 s. v. Zenon 24 habe zwar Curtius 1931, 26 „drei weitere Hermen im Vatikan mit der Herme des Z[enon] als Bestandteil der Grabanlage“ zusammengestellt, was sich allerdings im genannten Werk nicht nachvollziehen lässt.

³¹⁴ Amelung 1903, 158–160 nr. 135: „Der Kopf [sc. aus einer anderen Zeit] von ganz elender Arbeit und ausdruckslos; nicht viel besser die Arbeit der Herme.“; RE X A (1972) 215 s. v. Zenon 24: „Die ohne zugehörigen Kopf erhaltene Herme ist von mäßiger Arbeit, soweit man das angesichts der starken Putzung und Ergänzung beurteilen kann. Das steht in starkem Gegensatz zu der Selbsteinschätzung des Z., der ‚viele Städte mit (seiner) Kunst durchwandert hat‘.“

³¹⁵ Stellvertretend dafür steht die Kontroverse um die Polychromie in der Antike außerhalb des Faches: vgl. Bond 2017; Talbot 2018.

Um einen solchen Komplex geht es auch beim Grabmal von Πάτρων (Ende 1. Jh. v. Chr.). Dieses wurde einige Jahre vor 1843 an der *via Appia* unweit der *Porta Latina* gefunden und besteht aus einer längeren (IGUR III 1303f) und einer kürzeren (e) Versinschrift, einer Statue mit einem kurzen Vers (c), der Basis einer Stele mit einer Begrüßung (a), einem Relief (b), einem Epistylum (d), einem Fresko, teilweise mit einer Bestattungszeremonie (h), und anderen fragmentarischen Teilen (g; i; k). Im Fokus steht die längere Versinschrift, deren ersten acht Zeilen sich mit dem eindrucksvollen Fresko verbinden, von dem sich noch Teile im Louvre in Paris befinden, und die Umgebung aus der Sicht des Verstorbenen beschreiben.³¹⁶

Die ersten beiden Zeilen dürften sich auf simple Gräber beziehen, die vor äußerlichen Einflüssen ungeschützt, von dornigen Pflanzen umgeben sind und wo Fledermäuse ihr Unwesen treiben (οὐ βάτοι, οὐ τρίβολοι τὸν ἐμὸν τάφον ἀμφὶς ἔχουσιν, οὐδ' ὀλολυγαία νυκτερὶς ἀμπέταται, IGUR III 1303f, v. 1f.). Soweit zur Verbindung mit der Außenwelt, denn dann schwenkt der Fokus um auf das Innere des eigenen Grabs – und damit zu einer Beziehung zwischen Text und Objekt. Denn im Gegensatz zu solchen Außengräbern ist Πάτρων umgeben vom Baum, der ihn von allen Seiten um den Sarkophag einnimmt (ἀλλὰ με πᾶν δένδρος χαρίεν περὶ ρίσκον ἀνέρπει κυκλόθεν, εὐκάρποις κλωσὶν ἀγαλλόμενον, v. 3f.). Möglicherweise deutet das Adjektiv χαρίεν hier auf die Ausführung der Bäume als Fresko und dient damit als Gegenüberstellung zur wilden Natur, die Menschen mit ihren Dornen verletzt.

Diese Beschreibung geht noch weiter: Herum schwirren die schrille, klagende Nachtigall (πωτᾶται δὲ πέριξ λιγυρὴ μινυρίστρια ἀηδών, IGUR III 1303f, v. 5), die mit süßen Lippen Mutiges ausströmende Zikade (τέττιξ γλυκεροῖς χεῖλεσι λειρὰ χέων, v. 6), die Kluges lallende Schwalbe (σοφὰ τραυλίζουσα χελειδονίς, v. 7) und die hell wehende, ein süßes Lied von der Brust ausströmende Heuschrecke (λιγύπνους ἀκρις ἀπὸ στήθους ἡδὺ χέουσα μέλος, v. 8). Es ist ein Vogel mit je einem Insekt in einem Distichon gepaart. Diese Tiere umrahmen die Stimmung und verbinden sich mit der Darstellung im Fresko. Auf dem einen ist die Identifizierung von Nachtigall (links) und Schwalbe (rechts) durchaus möglich, das Größenverhältnis allerdings nicht ideal dargestellt.³¹⁷ Auf dem anderen dürfte auf dem Boden zwischen dem

³¹⁶ Vgl. Tran Tam Tinh 1974, 72–78 nr. 51–53; Paris, M. Louvre, P 37.1 (<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010420723>); P 37.2 (<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010306512>); P 64 (<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010306513>); P 65 (<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010306514>), wo jeweils gute Fotos verfügbar sind (alle zuletzt gesehen: 28.10.2024).

³¹⁷ Tran Tam Tinh 1974, 78 nr. 53 ordnet den einen Vogel in die Familie der Stelzen und Pieper (*Motacillidae*) ein („la famille des *motacillae*, peut-être une *bergeronnette*“) und identifiziert den anderen als eine Art Elster („resemble à une pie bleue“). Sollte mit letzterer *Cyanopica cyanus* gemeint sein, wäre eine Identifizierung höchst unwahrscheinlich, da dessen Verbreitungsgebiet in Ostasien liegt. Ebd. wird aber auch die Möglichkeit gesehen, dass es sich am Fresko um die Vögel aus dem Carmen handelt, deren Gezwitz er dadurch nach dem Tod weiterhin gerne hörte.

ersten und zweiten Baum stehend ein Vogel aus der Familie der Reiher (*Ardeidae*), möglicherweise einer Dommel, zu sehen sein, der allerdings in der Inschrift nicht erwähnt wird.³¹⁸ Auf der Zeichnung in der Erstpublikation ist zusätzlich ein Insekt ersichtlich, das Zikade oder Heuschrecke abbildet und sich in einem heute verlorenen Teil des Freskos befunden hat.³¹⁹ Die ganze Szene kann als Jenseits gedeutet werden und dient zur Illustration der Verbindung von Natur mit friedvoller Umgebung.

Abschließend sei die Vorstellung von zufällig ausgewählten lateinischen Beispielen erlaubt. Eine eigenwillige Objektform findet sich in einer Inschrift, die zum Monument des Großbäckers Eurysaces gehört (50–11 v. Chr.). Die Überreste des Körpers werden dem Text nach in einem Brotkorb aufbewahrt (*quoius corporis reliquiae quod superant sunt in hoc panario*, CIL VI 1958, v. 3–5). Das Objekt ist als eine Art Kiste ausgeführt, was mit Eurysaces' Beruf zu erklären ist. Zwei andere nehmen auch Bezug auf ein Mosaik.³²⁰ Und das Carmen für Severa (296–304) ist sehr explizit in der Beschreibung des *cubiculum* (Ed und Ee) im *coemeterium Callisti*.³²¹ Der *diaconus* Severus hat mit der Erlaubnis von Papst Marcellinus ein doppeltes *cubiculum* mit Arkosolien und einem Lichtschacht als Ruhestätte in Frieden für sich und die Seinen errichtet, wo die süßen Glieder für lange Zeit im Schlaf für den Erschaffer und Richter bewahrt werden (*cubiculum duplex cum arcisoliis et luminare iussu p(a)p(ae) sui Marcellini diaconus iste Severus fecit mansionem in pace quietam sibi suisque memor, quo membra dulcia somno per longum tempus factori et iudici servet*, ICUR IV 10183, v. 1–5).

Im Idealfall verbindet sich die tatsächliche Form des Objekts mit deren textueller Beschreibung wie in der Inschrift für Σέμνος (151–250): τήνδ' ἔστησεν ἐπὶ τυμβιδίοισι μελάθορις στήλην ἐπιγράψας ἰδίᾳ χειρί (IGUR III 1276, v. 5–8). Diese Stele wird als mit der eigenen Hand beschriftet dargestellt (s. o.) und ist auch als solche ausgeführt. Damit ist sie jedoch eine Ausnahme, da in den übrigen Fällen eine Diskrepanz zwischen Textbeschreibung und Objektform oder zumindest Anzeichen einer solchen sichtbar ist. Steine werden im Text als Stelen

³¹⁸ Tran Tam Tinh 1974, 77 nr. 52 sieht in dem Vogel einen „héron“.

³¹⁹ Secchi 1843. Die Schnäbel der oben genannten Vögel sind etwas zu lang geraten und die Farbgestaltung der Schwalbe würde sie nicht als solche erkennen lassen.

³²⁰ ICUR VIII 20756, v. 1f.: *virginis aula micat variis decorata metallis, sed plus namque nitet meritis fulgentior amplis* (625–638); VIII 20757, v. 1f.: *aurea concisis surgit pictura metallis et complexa simul clauditur ipsa dies* (625–638).

³²¹ Vgl. Carletti 2008, 158.

beschrieben, obwohl sie deutlich eine *tabula*³²² oder *ara*³²³ darstellen. Ein*e Leser*in spricht eine *tabula* (2. H. 2. Jh.) als Marmorstele an und fragt, wessen Grab diese markiere, woran auch die oben beschriebene Trennung von Grab und Objektform gut sichtbar ist (στήλη μαρμαρέη, τίνος εἶ τάφος, IGUR III 1214, v. 1f.).³²⁴ Es findet sich auch eine *tabula* (2. H. 2. Jh.), deren Text im Postskriptum sich auf die Aufstellung einer Stele mit einer Büste bezieht (ἐποίει τὴν στήλῃν σὺν τῇ προτομῇ, III 1182, v. 3). L. Moretti (IGUR) merkt zu dieser Diskrepanz nichts an, impliziert jedoch, dass die *tabula* einen Kopf oder eine Herme getragen hat. Dieser Umstand verdeutlicht die Möglichkeit des metaphorischen Gebrauchs. Entweder bezieht sich das Wort στήλη nicht zwingend auf die Form des Objekts oder aber das gesamte Monument wird als Stele betrachtet und nicht nur die *tabula* oder *ara*. Zusätzlich gibt es zwei Grenzfälle, die zwar als *tabula* ausgeführt sind, aber durch einen dreieckigen bzw. runden Giebel, in den jeweils die Widmung an die Totengötter gesetzt wurde, die Form einer Stele andeuten.³²⁵

Diese Diskrepanz in der Objektform ist nicht nur bei dem Wort στήλη sichtbar. Zur Beschreibung einer *tabula* findet sowohl das Wort κίων Verwendung (κίο[να] ... [τε]ῤξεν, IGUR III 1292, v. 2–5; 3. Jh.) als auch κροσσός, ein Urnengefäß ([π]αῖδά με πενταετή ὀλίγη ἐκρύψατο κροσσό[ς], III 1290, v. 2; 1. H. 1. Jh.). Solche Formen tauchen auch in zwei lateinischen Carmina auf und bezeichnen jeweils eine *tabula* als *urna*.³²⁶

Die vorhin erwähnte Unterscheidung zwischen Grabmal und Objektform weist auch das Monument für Νίκη (3. Jh.) auf, das im griechischen Carmen vom Grabmal spricht ([τ]όδ' ἔθη[καν] ὥς π[ό]σις ἀδυ[επ]ή[ς], μνη[μ'], ἐπιγενομέν[οις], IGUR III 1238, v. 6f.), im lateinischen Postskriptum jedoch einen *sarcophagum* nennt ([- - - co]llaega m[- -]r sarcofag(um)

³²² IGUR III 1268, v. 3: ἦτις ἔφν στήλαις, παροιδοπόρε, τοῦθ' ὑπέγρα[ψ]α (3. Jh.); III 1287, v. 5: στήλῃν δ', ἣν ἐπύησα; v. 9f.: ταύτην τὴν στήλῃν ἐπύησα (2./Mitte 3. Jh.); III 1401, v. 1: στήλη βασ[καίνουσα - - -] (2. H. 2. Jh.). Ob auch III 1239 (οὐ δολιχὴ παρ' ὁδόν σε γραφὴ στήλῃδος ἐρύξει, v. 5; Ende 1./Beginn 2. Jh.) hier einzuordnen ist, muss aufgrund des verlorenen Steins offenbleiben. Auch III 1279 (γραφὴν δ' ἐν στήλῃ ἀμέμπτου βιότοιο χάριν Πάνθηος οὐμὸς ποσις ἐξετέλεσεν, v. 10–14) ist verloren gegangen und die erhaltene Zeichnung sieht eher nach einer *tabula* aus, obwohl dessen Dicke möglicherweise auch eine Freistehung ermöglichte und es damit auch eine Stele gewesen sein konnte.

³²³ IGUR III 1322, v. 11f.: στήλῃ δὲ φωνῶ ἀντ' ἀφ'ωνίας βίου (2. Jh.); III 1283, v. 2: στήλῃν ἔθηκαν (2. H. 2. Jh.). In letzterem Monument sieht L. Moretti (IGUR) im derzeitigen Zustand eine Stele, die möglicherweise einst ein *cippus* war.

³²⁴ Aufgrund der textbasierten Analyse spricht Herrlinger 1930, 43 nr. 45 von einem „Wechselgespräch zwischen Wanderer und Grabstele“ anstatt einer *tabula*. Auch Guarducci 1974, 191–193 ist hier ungenau, indem sie das Monument als „base marmorea“ beschreibt, dann allerdings als „la stela“ bezeichnet.

³²⁵ IGUR III 1255, v. 10f.: ἐπὶ στήλῃς κεχαραγμένον (2. Jh.); IV 1702, v. 7f.: ὅσσ' ἔπαθον δ' ἐμ βαίῳ τέρματί μου βιοτῆς ἐνκύρσας λαϊνέα στήλῃ τάχα καὶ σὺ δακρύσεις (3. Jh.).

³²⁶ AE 1978, 44, v. 4: *corpus in cineres clusit levis urna quod rel[iqui]*; v. 7: *hic situs est in suo, consumptus ab atra ignibus f[lamma]* (117–150); ICUR VIII 20819, v. 3: *haec tenet urna duos sexu sed disp[ar]e fratres* (442).

donabb(erunt), v. 8).³²⁷ Da die Inschrift, die dorische Dialektformen enthält, zur Abdeckung eines Türpfostens im *coemeterium Domitillae* eingebaut war und nicht der Stein, sondern lediglich der Abdruck erhalten ist,³²⁸ kann eine mögliche Herkunft aus einem angesprochenen Grabkomplex nicht rückverfolgt werden.

Eine weitere Art der Interaktion zwischen Text und Objekt steht im Zusammenhang mit Abbildungen. Diese können entweder für sich stehen, beispielsweise im Fall von Symbolen, oder aber mit dem Geschriebenen in Verbindung treten.³²⁹ Dabei reichen die Ausdrucksformen von simpel bis komplex, die Bezüge von Hermen und Reliefs bis zur Mythologie und den Tätigkeiten der Verstorbenen.

Der Großteil der in den griechischen Carmina verwendeten Symbole ist Konventionen oder Vorlieben geschuldet und nicht auf spezifische Verbindungen zum Text zurückzuführen. Am häufigsten sind dies *urceus* und *patera* auf den Seiten von Altären. Solche finden sich in acht aus einem Grab- und in zwei aus einem Votivkontext (s. u.).³³⁰ Hervorgehoben sei der Grabaltar für Σεραπίάς (2. Jh.), der den Unterschied zwischen der Objektform und dem Grab verdeutlicht, da lediglich letztere angesprochen wird (τύμβον δέ μοι ὅς μ' ἀτίτηλεν τεῦξεν, *IGUR III 1330*, v. 4–6). Verbreitet ist auch eine einfache *corona* oder eine *corona vittata*,³³¹ die neben dem Sieg auch für die Unsterblichkeit stehen. Ein weiteres auftretendes Symbol ist die auf vier Steinen zu findende *palma*.³³²

Seltener dagegen ist der Stern, der sich in zwei griechischen Carmina findet. Auf einem Sarkophag (*IGUR III 1199*; 3. Jh.) befindet sich in der Mitte ein Relief eines Jungen in einem *clipeus*, auf dessen Rand ein Stern gemeißelt ist. Auf der Stele für Εὐβουλος (*III 1210*; 2. Jh.) ist auf zwei runden Akroteren jeweils ein solcher ausgeführt, ebenso wie in der Mitte des dreieckigen Giebels zwischen der abgekürzten Weihung an die Totengötter (*D M*). F. Cumont merkt die wenigen Inschriften mit einem Sternsymbol an und führt diese auf Eingewanderte aus den Provinzen zurück, die ihre Traditionen weiterhin zur Schau stellten.³³³

³²⁷ In der Erstpublikation von Ferrua 1967, 93 ist im lateinischen Präskriptum eine Interpunktion sichtbar, die von L. Moretti (*IGUR*) aus unbekannten Gründen als einfache Punkte, mit Ausnahme des letzten mit Abstand, dargestellt wurden ([*Iul*]/*i*[*a*] *Civ*[*ilis*] . *Iulia Zosime* [- - - *co*] *llaega m*[- - -] *r . sarcofag . donabb.*, v. 7f.).

³²⁸ Vgl. Ferrua 1967, 97.

³²⁹ Vgl. Squire 2009, 297: „[W]ords mediated responses to images, just as images mediated responses to words.“

³³⁰ **Grabaltäre:** *IGUR III 1163* (Beginn 3. Jh.); *III 1176* (1. H. 2. Jh.); *III 1198* (3. Jh.; nur Rest eines *urceus* links, weshalb Ferrua 1958, 47 und L. Moretti (*IGUR*) auf eine *patera* rechts schließen); *III 1226* (3. Jh.); *III 1230* (Mitte 2. Jh.); *III 1260* (2. Jh.); *III 1280* (1. H. 2. Jh.); *III 1330* (2. Jh.). **Weihungen:** *I 127* (2. H. 4. Jh.); *I 129* (16.6.370).

³³¹ **corona:** *IGUR III 1164*; *III 1178*. **corona vittata:** *IGUR III 1146* (120–200); *III 1173* (1. H. 2. Jh.); *III 1176* (1. H. 2. Jh.); *III 1280* (1. H. 2. Jh.); *III 1299* (3. Jh.); *III 1318* (151–250).

³³² *IGUR III 1164*; *III 1167* (3. Jh.); *III 1320* (3. Jh.); *III 1401* (2. H. 2. Jh.).

³³³ Cumont 1942, 252 Anm. 1.

Ein Symbol, dessen Interpretation ein wenig im Dunklen liegt, ist die *ascia*, die am häufigsten auf Inschriften aus Gallia Lugdunensis, Gallia Narbonensis, Dalmatia, Rom und Aquitania auftritt.³³⁴ Eine solche befindet sich in der Krepis der *ara* für Ναρκισσίου(v) (IGUR III 1280; 1. H. 2. Jh.). Die Interpretationen gehen von keltischem Brauch, über apotropäischen Charakter bis zu einem mythischen Zeichen für ewiges Leben, auch wenn das Material selbst keine endgültige Entscheidung zulässt.³³⁵

Das klassische, mit dem Frühchristentum verbundene Symbol, der Fisch, dessen griechisches Wort ἰχθύς als Akronym für Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ steht, wurde in zwei griechischen Versinschriften (ICUR I 4040; VIII 23377; beide Ende 3./Beginn 4. Jh.) verwendet. Ein weiteres mit dem Christentum verbundenes Symbol ist das Lamm (*agnus*), das auch zwei Beispiele ziert (I 4040; VIII 24819; beide Ende 3./Beginn 4. Jh.). Das heute noch bekannteste christliche Symbol ist allerdings das Kreuz. Dieses wird in einem verlorenen lateinischen Carmen durch einen Mann gehalten und ist in Form des Christogramms gestaltet (IX 25967; Ende 4./Beginn 5. Jh.). Eine griechische *tabula* (X 27642; 5. Jh.) trägt über der Inschrift auch ein mittig gesetztes Christogramm und links und rechts davon ein Kreuz, darunter ist ein Rhetor dargestellt. Eine Erinnerung an dieses Symbol der Kreuzigung Jesu Christi ist auch der Anker, der in zwei griechischen Carmina und einem lateinischen verwendet wurde (ICUR I 712; VIII 23377; beide Ende 3./Beginn 4. Jh.; VIII 23273).

Eine Kategorie mit spezifischer Verbindung ist die der Hermen, die berühmte Persönlichkeiten der Antike abbilden, deren vollständige Erhaltung nicht immer gegeben ist. Als einzige der vier Hermen mit griechischen Carmina ist auf der von Miltiades der Kopf erhalten geblieben, dafür der rechte Teil auf der rechten Seite verloren gegangen (IGUR IV 1528; 2. Jh.). Von der von Menander fehlen die Wortanfänge auf der linken Seite sowie der Kopf (IV 1526; Ende 2./3. Jh.), die von Alkibiades trägt einen fremden Kopf (IV 1498; 1. Jh.) und von der von Homer ist lediglich eine Zeichnung der jedoch bereits kopflosen Herme erhalten geblieben (IV 1532; Ende 2./3. Jh.). Alle vier Beispiele stellen mit der prominent platzierten Namensschreibung gleich zu Beginn eine Verbindung zum Abgebildeten her, die durch die folgenden Verse, im Fall von Miltiades sogar bilingual, noch verdeutlicht wird. Lediglich in der des Alkibiades ist fraglich, ob der Text sich auf den Platz der Aufstellung bezieht oder auf einen Lebensausschnitt anspielt, den Plutarch schildert (s. 4.1.1.). Der Text ist nämlich ein

³³⁴ Mattsson 1990, 129–134.

³³⁵ CIL XIII p. 256; Cumont 1942, 298; Mattsson 1990, 117–119.

Rätsel, dessen Auflösung das Knöchelchenspiel (ἀσπράγαλοι) ergibt, das Alkibiades als Kind gespielt haben soll.³³⁶

In ähnlicher Weise erfolgt eine Einbindung von Reliefdarstellungen in den Text, die meist die jeweiligen Verstorbenen abbilden.³³⁷ Eine solche zeigt Φηλικίτας (2. Jh.), die im Text dreimal genannt und mit Penelope verglichen wird; sie liegt auf einer Kline, deren Beine das Textfeld umrahmen, in ihrer rechten Hand hält sie Blumen, in ihrer linken abgestützten einen Granatapfel, beides Zeichen der Persephone, die zwar nicht direkt im Text erwähnt wird, dafür jedoch Πλούτων und der Hades (τοιγάρτοι καὶ ἐμεῖο δικαιοτέρην ὅπ' ἄκουσον εὐχομένον, Πλούτων, ἣν εἰς Αἶδαο περήσω, εὐρεῖν τὴν ἰδίαν Φηλικίταν παρὰ σοί, IGUR III 1349, v. 3f.).³³⁸ Dass es sich auf dem Relief tatsächlich um Φηλικίτας handelt, wird im Text explizit bestätigt (ἀνέθηκεν εἰκόνα Φηλικίτας, v. 6).

Zwei einander stark gleichende Sarkophage (IGUR III 1199; III 1360) tragen in einem *clipeus* in der Mitte jeweils ein Relief eines Jungen, unter dem sich zwei in die entgegengesetzte Richtung blickende Theatermasken befinden; an der rechten und linken Kante Eroten auf eine umgekehrte Fackel gelehnt.³³⁹ Die eleganter ausgeführte Version (III 1199; 3. Jh.) hat über dem Kopf des Jungen auch einen kleinen Stern und auf den Seiten je einen Greif sowie in den Seitengiebeln einen Adler mit Blitz in den Klauen.³⁴⁰ Der Text des Carmen stellt eine Verbindung zum Medaillon des Jungen her, auch wenn dessen Alter im Postskriptum mit zwei Jahren, elf Monaten und zehn Tagen (τίς ἔζησεν ἔτη β' μῆ(νας) ια' ἡ(μέρας) ι', v. 6f.) nicht mit der deutlich älter aussehenden Abbildung übereinstimmt. Im Gegensatz dazu bleibt sogar eine solche Angabe im anderen Sarkophag (III 1360; Ende 3. Jh.) aus.

Ein weiteres Beispiel stiftete der Arzt Κλαύδιος Ἀγαθήμερος für seine Gattin Μυρτάλη und sich ein ξυνὸν ... μνημα (IGUR III 1247, v. 3f.; 100–120) bestehend aus einem Relief mit den Portraits des Ehepaars und einem darunterliegenden griechischen Carmen innerhalb eines umgekehrten Kymation. Die Kleidung von Κλαύδιος Ἀγαθήμερος und Μυρτάλη ist mit der Toga bzw. einer *palla* römisch gehalten, ebenso wie die flavische Frisur der Frau. Daran ist gut nachvollziehbar, wie essentiell die Verbindung aus Relief und Text ist, da ersteres allein keine griechischen Spuren erkennen lassen würde.³⁴¹ Doch nicht jede Darstellung hat sich gänzlich

³³⁶ Plut. Alc. 2,2: ἐτι δὲ μικρὸς ὢν ἔπαιζεν ἀσπράγαλοις ἐν τῷ στενωπῷ.

³³⁷ Einer Interpretation entzieht sich das verschwundene Monument, das nach G. Kaibel (IG XIV 2044) unterhalb des Textes ein Relief (*statuae virilis caput*) getragen haben soll (IGUR III 1345; 2. Jh.).

³³⁸ Für eine detailliertere Beschreibung vgl. Jones 1926, 103 nr. 45a; für Klinienmonumente allgemein Wrede 1977.

³³⁹ Für eine genauere Beschreibung von ersterem vgl. Benndorf/Schöne 1867, 303–305 nr. 438.

³⁴⁰ Benndorf/Schöne 1867, 304.

³⁴¹ Vgl. Richter 1965b, 284: „It is noteworthy that this Greek physician and his Greek wife, living in Rome in the first century A.D., have a very Roman look.“

erhalten, wie die in einem Giebel zwischen Akroteren befindliche, von Tiberius Claudius Anicetus für seinen Sohn Eugenios gestiftete zeigt, dessen Gesicht nicht mehr erkennbar ist (III 1248; 1. Jh.).

Ein interessantes Monument ist eine auf allen vier Seiten bearbeitete Urne (IGUR III 1397; Mitte 2. Jh.), die neben der Inschrift auf der Vorderseite auf den übrigen drei den Wachstums- und Alterungsprozess eines Mannes zeigt.³⁴² Auf der Rückseite ist er als auf einer Kline knieender nackter Bub dargestellt, der in seinen ausgestreckten Händen eine Schale hält. Die rechte Seite zeigt ihn als jungen, nackten Mann auf einer Kline auf einem Polster liegend und die linke als älteren, in Toga gekleideten Mann mit Skyphos in der Hand, wiederum auf der Kline, davor ein kleiner Tisch mit Essen. Die zwischen zwei korinthischen Säulen in fünf Zeilen aufgeteilte Inschrift ist eine bekannte Sentenz über das vergängliche Leben: Nicht war ich; bin geworden; nicht bin ich; es kümmert mich nicht ([οὐκ ἦ]μῆ[ν, γε]νόμην, οὐκ ἰμί, οὐ μέλι μοι).³⁴³ Ein Sarkophag zeigt ebenfalls eine Sentenz allerdings mit einer Gastmahlszene und dem einzeiligen epikureischen Ausspruch über das Leben und den Tod: ἡδὺς βίος τὸ ζῆν γλυκὺ τὸ θανεῖν ὑποψία (IV 1703).

Im Monument für Γεμινᾶς, auch Πετροκόραξ genannt (151–250), spielt die Kline ebenfalls eine Rolle, auf der links ein Efeuzweig dargestellt ist und rechts ein nackter Mann mit weichen Formen nach links liegt (IGUR III 1181). Direkt darunter, zwischen deren Beinen, wurde mit dem Einmeißeln von Γεμινᾶν ἐκάλεσαν (v. 1) die Verbindung zwischen dem Relief und dem Verstorbenen hergestellt. Auffallend ist der wenige Abstand zur folgenden Zeile, was im Gegensatz zum großen Zeilenabstand im Rest des Textes steht, als hätte eine Hinzufügung nach der Beschriftung der Verse stattgefunden.

Dass eine strikte Trennung von mythologischen Elementen und realen Verstorbenen unmöglich und eine solche Abgrenzung fließend ist, zeigen die folgenden drei Beispiele, in denen ein mythologischer Rahmen mit den Tätigkeiten der Verstorbenen einhergeht. Wie das vorige Monument bildet ein Ende des 18. Jh. verloren gegangenes Relief (1. H. 2. Jh.), von dem jedoch eine Zeichnung erhalten ist, auch eine Kline mit darunter liegendem Text innerhalb eines umgekehrten Kymation ab (IGUR III 1324). Diese zeigt einen liegenden Jüngling mit nacktem Oberkörper mit gebundenen Weinblättern am Kopf, einem Zweig in der rechten und einem Becher in der linken Hand. Diese bacchischen Symbole verbinden sich mit dem im Text erwähnten Dionysos: Σατορνειῖνος ἐγὼ κυκλήσκομαι· ἐκ δέ με παιδὸς εἰς Διονύσου ἄγαλμ’

³⁴² Ein gutes Foto ist u. a. auf <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010277895> (zuletzt gesehen: 28.10.2024) verfügbar.

³⁴³ Für ein Beispiel von οὐ μέλι μοι als akzentrythmische Dichtung vgl. Whitmarsh 2021.

ἔθεσαν μήτηρ τε πατήρ τε (v. 1–3). Im Allgemeinen wird dieses Zusammenspiel dahingehend interpretiert, dass der verstorbene Σατορνείνος im Relief als Dionysos dargestellt ist.³⁴⁴ G. Kaibel (EG 705) erweitert die Deutung der Inschrift, indem er meint, dass die Eltern von ihrem Kind bereits zu Lebzeiten ein Bildnis in Gestalt des Dionysos in einem Heiligtum aufgestellt hatten – εἰς Διονύσου ἱερόν wird gedanklich ergänzt –, weshalb ein solches auch die Grabstätte schmückte. A.-F. Jaccottet dagegen hält lediglich für sicher, dass er als Dionysos dargestellt und deshalb in die Mysterien „initié“ oder zumindest „consacré“ war.³⁴⁵

Eine weitere *tabula* (2. Jh.) reiht sich hier mit ihrer Verbindung zu Dionysos ein, in deren Ecken ein *tintinnabulum*, ein *flagellum*, eine *persona dionysiaca*³⁴⁶ und eine καλαῦρος, eine Art Hirtenstab, eingemeißelt sind. Der Verstorbene Ἡρόφιλος wurde zwar nur sieben Jahre und zwei Monate alt (ἑπτὰ μόνους λυκάβαντας δύο καὶ μῆνας ἔζησα, IGUR III 1228, v. 6–8; 2. Jh.), doch ihm kam bereits eine aktive Rolle in den dionysischen Mysterien zu (s. 3.2.1.).

Das Fragment eines Sarkophags (IGUR III 1150; 2./3. Jh.) zeigt auf der rechten Seite ein Relief eines Mädchens, das in der Hand ein *sistrum* hält, das in enger Verbindung zum Isis-Kult steht. Es ist sehr wahrscheinlich, dass es sich in der Abbildung um die im bilingualen Carmen angesprochene Verstorbene [Ale]xandria/Ἀλεξάνδρια handelt.³⁴⁷ Diese war sowohl *sacerdos*/πρόπολος des Dionysos (*[Ogygii Bacc]hi dei nota [sacerd]os*, v. 1f.; πρόπολος Διονύσου, v. 9f.) als auch *pastophorus*/παστοφόρος der Isis (*[pastophorus]quae deae Nilo[tidis]*, v. 3f.; [π]αστοφόρος τε θεᾶς Νειλώτιδος Εἰσιδος ἀγνῆς, v. 11f.).

Eine Verbindung zwischen der Tätigkeit des Verstorbenen und demselben wurde bereits im Falle eines Rhetors (IGUR III 1316; 251–350) gesehen (s. o.). Doch bleibt es nicht das einzige Beispiel, wie die Basis (Beginn 3. Jh.) mit tragischen Masken in den beiden Akroteren der Vorderseite und einer Ehrung für Κύντος Ἰούλιος Μείλητος zeigt (IV 1566). Die Dedikanten werden im griechischen Teil als οἱ τεχνεῖται (v. 8) bezeichnet, im lateinischen gibt Quintus Iulius Faentius, *alumnus* von Κύντος Ἰούλιος Μείλητος,³⁴⁸ die Aufstellung *cum artificibus* (v. 12f.) an. Derselbe Κύντος Ἰούλιος Μείλητος, nunmehr als Μίλητος geschrieben, taucht in einer weiteren Basis (Beginn 3. Jh.) auf, in der Serapis um den ewigen Schutz der Zunft der Marmorsteinmetze gebeten wird (ἀεὶ μαρμαραρίων τὸ γένος σῶζε Σέραπι, IV

³⁴⁴ Für frühere Quellen vgl. IGUR; Wrede 1981, 261 nr. 174; Vérilhac 1982, 323.

³⁴⁵ Jaccottet 2003, 301.

³⁴⁶ Stenhouse 2002, 350, basierend auf der Beschreibung „*Effigies pueri incompositis crinibus orgias celebrantis*“ in einer Zeichnung der Inschrift, hält eine Identifikation als Kopf des Verstorbenen für wahrscheinlich.

³⁴⁷ RICIS 501/0174.

³⁴⁸ Vgl. Brancato 2015, 211.

1567, v. 12–14), wodurch anzunehmen ist, dass es sich bei dessen Handwerk um das des *mar-morarius* gehandelt hat.

Unklarer ist, ob die *tabula* für die Mutter Φλαβία Αθηναίς (IGUR III 1353; 3. Jh.) unter der letzten Zeile auf der rechten Seite ein Werkzeug oder ein Symbol darstellt und ob dieses eine Verknüpfung zum Text herstellt. L. Moretti (IGUR) merkt an, dass es von der üblichen Veranschaulichung einer christlichen *ancora* abweiche. Es ist vorstellbar, dass es eine *groma* darstellt und sich auf den Beruf des namentlich verloren gegangenen Aufstellers bezieht.

Eine Ehreninschrift aus dem Kontext der Agonistik lässt trotz der Beschädigungen am Stein eine Ehrung für den Athleten Νεκκήτης erkennen (IGUR I 251; 1. H. 3. Jh.).³⁴⁹ Dieser ist in den Laufbewerben zumindest im Stadion und im Diaulos angetreten (s. 3.2.2.). Im Relief des *cippus* ist er mit der linken Hand auf einen Schild gestützt und mit einem in der rechten aufrecht stehenden Speer, aber ohne Helm und in Schuhen dargestellt.³⁵⁰ Diese Ausrüstung könnte zusätzlich auf eine Teilnahme im Hoplitodromos deuten.

Verstorbene bilden allerdings nicht nur (berufliche) Tätigkeiten ab, sondern auch ihre Muße. In der *ara* für Μοῦσα/Petronia Musa (IGUR III 1305; 110–140) erscheint die Verstorbene auf der Vorderseite in Portraitform in einer Muschel zentral platziert, wodurch das Gedicht in vier Verse ober- und acht unterhalb geteilt wird. Ihr Name erscheint in größeren lateinischen Buchstaben in der Krepis (v. 13), die als Beschreibung der Abbildung gesehen werden kann. Auf der linken Seite ist eine Kithara mit elf Saiten dargestellt, auf der rechten Seite eine χέλυσ mit drei.³⁵¹ Diese Instrumente verdeutlichen den Hang der Verstorbenen zur Musik, der im Text auch subtil aufgegriffen wird. Schon ihr Cognomen Μοῦσα/Musa verbindet sie mit der Kunst, doch wird sie auch als Sirene und süße Nachtigall mit einem goldenen Mund charakterisiert (τίς μου τὴν σειρήνα κακός, κακός ἥρπασε δαίμων, τίς μου τὴν γλυκερὴν ἥρπασε ἀηδονίδα ... στόμα πέφρακται τὸ χρύσεον, v. 5–9). Es erfolgt auch eine akustische Gegenüberstellung von Leben und Tod: Während Μοῦσα/Petronia Musa als süß klingende Nachtigall (ἀηδόνα τὴν μελίγηρυν, v. 1) das Leben verkörpert, verhält sich ihr Grab stumm (τὸν βοῶν ἄναυδον, v. 2).

Die Musen spielen auch im Sarkophag von Μάρκος Σεμπρόνιος Νεικοκράτης (IGUR III 1326; 2. H. 3. Jh.) eine im wahrsten Sinn tragende Rolle. Der Verstorbene, der aufgrund seines Mangels an Wegen zum Händler von schönen Frauen wurde (s. 3.2.2.; ὁδηπορίεις δ’

³⁴⁹ Im Gegensatz dazu stuft Jones 1912, 50 nr. 6 sie als Grabinschrift ein.

³⁵⁰ Für eine genauere Beschreibung vgl. Jones 1912, 50 nr. 6, der in Νεκκήτης jedoch einen römischen Soldaten sieht.

³⁵¹ Vgl. die Abbildungen in Cozza-Luzi 1902, tav. XI–XII.

ἀτονήσας, ἔμπορος εὐμόρφων γενόμην, φίλοι, μετέπειτα γυναικῶν, v. 6–8), wird als ehemali-
ger μουσικὸς ἀνὴρ, ποιητής und κιθαριστής, besonders allerdings als συνοδείτης (v. 2–4) be-
schrieben. Passend dazu befinden sich im linken Teil eine tragische Maske über die gesamte
Höhe der Inschrift, rechts daneben eine stehende Muse und ein auf einer Bücherkiste sitzender
Dichter in der linken Hand ein *volumen* haltend, die sich gegenseitig anblickend beide auf einer
Säule mit dem Ellbogen abstützen. Rechts der Inschrift wiederum ist ein Dichter mit einem
volumen in der linken Hand, jedoch auf einer tragischen Maske sitzend, gegenüber eine Muse
auf eine einer *columna* gleichende, große Lyra gestützt zu sehen. Rechts davon ein Relief eines
bartlosen Mannes, der womöglich als Νεικοκράτης zu identifizieren ist.³⁵² Damit wären so-
wohl der Verstorbene selbst als auch seine poetischen Tätigkeiten auf dem Sarkophag im Text
abgebildet, auch wenn die des Handels ausbleiben,³⁵³ ebenso wie die beiden Musen, deren
Identifikation L. Moretti (IGUR) mit Polymnia und Terpsichore vorgeschlagen hat. Dem
Schluss des Textes nach wurde der Körper des Νεικοκράτης nach dem Tod von den Musen
umfasst (μετὰ τὸν θάνατον Μοῦσαι μου τὸ σῶμα κρατοῦσιν, v. 11f.). L. Moretti (IGUR) sieht
zwei Interpretationsmöglichkeiten: Entweder bezieht sich die Aussage auf die Musen auf dem
Sarkophag oder darauf, dass Νεικοκράτης nach dem Tod als σύνθρονος unter die Musen auf-
genommen wurde. Dies ist jedoch keine Frage von entweder oder, sondern zwei Interpretatio-
nen, die sich gegenseitig ergänzen und eine akzeptable Doppellösung anbieten.

Vollkommen unkonventionell zeigt sich die *tabula* des Τελεσίστρατος (Ende 1./Beginn
2. Jh.), die explizite sexuelle Konnotationen her- sowie darstellt und Geschlechtsverkehr als
einziges beschreibt, das der Verstorbene Zeit seines Lebens genossen hat (τοῦτο μόνον ζῶν
ἐκέρδησα, IGUR III 1341, v. 4f.), wofür er einen Ersatz fordert (τῶνδε χρέος ποθέω, v. 3).³⁵⁴
Als *tabula ansata* gestaltet präsentiert sie eine große Anzahl an Vulven: Auf jeder Seite im,
über und unter der *ansa*, zwischen der zweiten und dritten Textzeile in der Mitte des oberen
Teils in der größten Ausführung, in dem die Abkürzung ΔPM steht. Darunter befinden sich
Zeile vier und fünf in kleineren Buchstaben und wiederum darunter das Relief einer nackten
Frau, liegend unter einem Baum, und einem nackten Mann mit übertrieben groß gestaltetem
erigierten Penis, neben ihr stehend und ihre Hand haltend. Rechts und links davon befinden
sich weitere Vulven, jeweils fünf in jeder der vier Zeilen. Es wurde besonderer Bedacht auf

³⁵² Für eine detaillierte Beschreibung des Monuments vgl. Wegner 1966, 25 nr. 45; Walker 1990, 28 nr. 25.

³⁵³ Letzteres ist in Donderer/Spiliopoulou-Donderer 1993, 255 gemeint, jedoch formuliert, als würde es sich auch
auf seine poetische Laufbahn beziehen: „Bezeichnenderweise geht die figürliche Darstellung des Deckels (Dichter
und Musen) nicht auf die berufliche Tätigkeit des Verstorbenen ein; dies ist auch nicht von dem Reliefbild des
heute verlorenen Sarkophagkastens zu erwarten.“

³⁵⁴ Eine Abbildung findet sich in IGUR IV, p. 167.

das Layout gelegt: Der linke obere Textteil gibt die Herkunft des Τελεσίστρατος (Γέρμης ἐξ Ἰερῆς, v. 2) und seinen aktuellen Aufenthaltsort an (μακάρων νήσοις κεῖμαι, v. 3), wodurch dieses Leben mit dem Jenseits gegenübergestellt wird. Auf der rechten Seite werden der Name (Τελεσίστρατος, v. 2) und sein Verlangen genannt (ἔτι τῶνδε χρέος ποθέω, v. 3). Die oben angesprochene Aussage (τοῦτο μόνον ζῶν ἐκέρδησα, v. 4f.) ist in der Mitte positioniert, getrennt von den anderen Hälften des Textes, zwischen großer Vulva und dem nackten Paar. Das Pronomen τῶνδε bezieht sich dabei auf die zahlreichen Vulven und τοῦτο auf den Geschlechtsverkehr unter dem Baum. Ohne die Abbildung wären beide unvollständig und aufgrund des fehlenden Kontexts nicht verständlich. Dies zeigt die Gefahr vom alleinigen Heranziehen von Text und die Notwendigkeit der Betrachtung ganzer Monumente.

Noch innerhalb des funerären Kontexts, allerdings mit einer unpersönlichen und indirekten Darstellung des Verstorbenen, ist eine Stele (2./Beginn 3. Jh.) anzusiedeln, deren Fundort in Rom oder Antium gelegen haben könnte.³⁵⁵ Dieser Stein enthält unter dem Text eine Vertiefung, in der das Relief eines Skeletts eingearbeitet ist, das in der Inschrift als σκῆνος referenziert wird: εἰπεῖν τίς δύναται σκῆνος λιπόσαρκον ἀθρήσας, εἴπερ Ὑλας ἢ Θερσεΐτης ἦν, ὃ παροδεῖτα (IG XIV 2131; 2./Beginn 3. Jh.). Das Gedicht zielt darauf ab, dass nach dem Tod alle gleich sind und das Aussehen keine Rolle mehr spielt, was anhand der beiden Extrempole Θερσεΐτης für die Hässlichkeit und Ὑλας für die Schönheit verdeutlicht wird (s. 3.2.1.).

Auf Grabinschriften können allerdings nicht nur Menschen in Reliefs einbezogen werden, sondern auch Tiere. Ein bekanntes Motiv ist der Adler, der die *corona* von drei *cippi* mit ausgebreiteten Flügeln und die beiden Seitengiebeln eines Sarkophags mit Blitz in den Klauen (s. o.; IGUR III 1199; 3. Jh.) ziert. Zwei Steine (III 1185; Ende 1./Beginn 2. Jh.; III 1372), von denen letzterer verloren gegangen und graphisch auch nicht dokumentiert ist, verwenden das Tier als Zierde, ohne im Text einen Bezug aufzubauen. Der dritte (1. H. 2. Jh.) dagegen stellt gleich in der ersten Zeile die Verbindung zum Adler klar (ἀετὸν ἔχει τὸ μνῆμα, III 1212, v. 1), der seine Krallen auf den unteren Teil der *corona* aufgesetzt hat, wodurch der Anschein entsteht, dieser hebe gerade ab und nehme die Inschrift mit. Dieses Bild erinnert an die Vorstellung der *consecratio* der Kaiser, wenn am Scheiterhaufen ein Adler freigelassen wird, der die

³⁵⁵ Nach G. Kaibel (IG XIV) meint Iuvenatius, dass er den Stein drei oder vier Jahre vor dem Erscheinen seines Werks 1773 in Rom gesehen habe und dieser aus der Villa Burioni nach England gebracht wurde. J. Dallaway zufolge wurde der Stein 1776 nahe Antium ausgegraben. Einigkeit gibt es darüber, dass dieses Jahr inkorrekt ist, doch die Schlussfolgerung daraus geht in zwei Richtungen: J. Franz (CIG III 6309), G. Kaibel (EG 711) und L. Moretti (IGUR III p. 328 durch das angekündigte Erscheinen in *IGLA*) behalten als Fundort Antium, während Smith 1904, 363f. nr. 2391 diesen selbst als Fehler deutet und Rom den Vorzug gibt, was von Dunbabin 1986, 245 übernommen wird. G. Kaibel (IG XIV) und Marshall 1916, 224 nr. 1114 legen sich auf keine Lokation fest.

Seele von der Erde in den Himmel trägt.³⁵⁶ Folglich wird das Grab auch in der Inschrift als leer beschrieben, weil die Seele von Εὐδαίμων in die Luft kam (κενὸν δηλοῖ τόδε κεῖσθαι· κεῖται δ' ἐν γαίῃ Θυρσηνίδι, θυμὸν ἀνελθείς, Εὐδαίμων {ν}· ἡέρ' ἤλυ[θον - -] ψυχὴ τε, v. 2–6).

Der bereits angesprochene Sarkophag mit dem Adler in den Seitengiebeln (IGUR III 1199; 3. Jh.) trägt auf den Seiten allerdings auch jeweils einen Greif. Dieses im Gegensatz zum Adler mythologische Wesen wurde in römischer Zeit in literarischen Werken mehrfach mit Apollon verknüpft und auch auf Sarkophagen als apotropäisches Symbol verwendet.³⁵⁷ In einem *cippus* (III 1230; Mitte 2. Jh.) ist in der *corona* ein am Boden liegender Körper eines Tieres dargestellt, der von einem Greif niedergedrückt wird und stets als Reh nach links gedeutet wurde. Während es in beiden Fällen zwar keinen expliziten Bezug des Textes zur Darstellung gibt und die Ausführung im ersten Fall zum Schutz oder als Dekoration erfolgt sein dürfte, könnte zweiterer mit dem Ableben des kleinen Hundes Θεῖα (χρῆμα τὸ πᾶν Θείας, βαιᾶς κυνός, v. 1–3) zusammenhängen. Entweder es handelt sich beim niedergedrungenen Körper nicht um ein Reh, sondern einen Hund oder das Relief ist eine symbolische Darstellung des Gefühls des Beraubtwerdens.

Als letzte Kategorie können die mythologischen Darstellungen aufgeführt werden, die noch nicht in sepulkrale Kontexte einbezogen wurden. Eine der *Tabulae Iliacae* (IGUR IV 1630; 138–192) stellt eine Szene aus dem Mythos von Herakles dar, möglicherweise dessen Apotheose.³⁵⁸ Im oberen Drittel ist ein Löwenfell wie eine Hängematte quer über die *tabula* gespannt, darüber thront Herakles mit dem Rücken den Betrachter*innen zugewandt und einem Skyphos in der Hand und auf beiden Seiten von jeweils einer Gruppe bestehend aus zwei Satyren und einer Mänade umgeben. Die rechte Seite stellt einen sexuellen Übergriff auf die Mänade dar, die in der rechten Hand einen Thyrsos hält und mit der linken Hand ihren Chiton umklammert, damit ihre Brust bedeckt bleibt, auf die der Satyr hinter ihr langt. Herakles hat den Kopf nach rechts gewandt und beobachtet die Szene, sodass ihm entgeht, dass von der linken Seite der Satyr Italos aus seinem Skyphos trinkt. Hinter ihm steht die Mänade Europa mit einem Thyrsos in der linken Hand auf seine Schulter gelehnt. Links neben ihr ist ein weiterer Satyr, mit linker gehobener Hand und seinen Daumen an den Lippen haltend die anderen Finger spreizend, als würde er Herakles, in dessen Richtung er blickt, zurufen wollen. Alle Figuren sind von der Taille aufwärts zu sehen; von den Namen lassen sich lediglich Herakles, Europa und Italos lesen, die der rechten Seite sind fragmentiert und deren Zuordnung offen.

³⁵⁶ Herodian. 4,2,11. Vgl. z. B. BMC, Greek Coins XIII (1889) 11 nr. 34; RIC IV,1 239 nr. 191A.

³⁵⁷ RE VII,2 (1912) 1922–1925 s. v. *Gryps*.

³⁵⁸ Vgl. Sadurska 1964, 90, bes. Anm. 88.

Die unteren beiden Dritteln sind oben vom Löwenfell und unten von einem Stylobates begrenzt, in dem ein Carmen und eine Prosa-Inschrift eingemeißelt sind, und auf jeder Seite von einer in winzigen Buchstaben beschrifteten *columna* umrahmt. In der Mitte steht eine Frau, rechts von ihr beinahe schwebend die geflügelte Göttin Nike, dazwischen ein Altar, der von den beiden gemeinsam entzündet wird. Links der Frau schreitet ein nackter Mann eine χλαμύς um die linke Schulter geworfen mit einer Opferschale in der rechten Hand auf den Altar zu; zwischen den beiden steht ein Dreifuß.³⁵⁹ Auf diesem befindet sich eine Inschrift, nach der Amphytrion diesen Apollon gewidmet und Herakles sie aufgestellt hat (Ἀμφιτρύων ὑπὲρ Ἀλκαίου τρίποδ' Ἀπόλλωνι. [τοῦ]το[ν] ὑπὲρ Ἡρακλέους φασὶν δαφνοφορήσαντος [ἀν]ατεθῆναι, c, v. 1–6).³⁶⁰ Die lange Inschrift auf den *columnae* (d) hat die πράξεις von Herakles zum Thema, das Carmen im Hexameter (e) die zwölf Arbeiten und die πάρεργα. Diese Versinschrift wird durch eine kurze Prosa-Inschrift (f), die sich direkt unter der Frau mit der Fackel befindet, in zwei Teile geteilt. Letztere enthält den Namen von der Hera-Priesterin Admete, die als Tochter des Eurystheus mit dem Herakles-Mythos in Verbindung steht. Abweichend wird deren Mutter nicht wie in der literarischen Überlieferung Antimache, sondern auch Admete genannt.

Eine mythologische Erwähnung kann auch einen Weihcharakter haben. Der linke erhaltene Teil einer Basis (IGUR I 149; 2./3. Jh.) trägt ein griechisches Carmen und darüber die Reste von Skulpturen einer Schlange und eines linken Fußes. Der erste Eindruck lässt auf Asklepios schließen, was sich im Text auch als eine Weihung mit einer Bitte bestätigt. Der Heilgott wird als befreiend von Krankheit, berühmt für seine Fähigkeit und Leben erhaltend sowie als Geber von Lebensunterhalt beschrieben (νουσολύτα, κλυτόμητι, φερέσβ[ι]ε, v. 1; βιοδῶτα, v. 5), dessen Kraft das Boshafte zurückschlägt (σὴ δύναμις κακόεργον ἀνακρο[ύ]ει, v. 2). Der μάκαρ Παιάν und Schmerzbeschwichtiger (ἄκεσῶδον[ε], v. 7) wird von Πατρώϊνος darum gebeten, das ganze Haus zu retten (νῦν οὖν πάντα δόμον γενέτας [τε καὶ ἀγλαὰ τέκνα] σῶζε, v. 6f.).

Von den vier *arae* des bereits angesprochenen Phrygianum (s. 2.2.1.) ist zwar nur mehr einer erhalten, jedoch sind auch bei zwei weiteren Zeichnungen von Reliefs auf den Seiten bekannt, die eine Verbindung zum Text herstellen. Den erhaltenen Altar (IGUR I 127; 2. H. 4. Jh.), dessen Oberfläche im unteren Drittel abgeschlagen ist, zieren auf der rechten Seite eine Pinie, in der ein *tympanum*, eine Syrinx, ein Aulos und ein *pedum* hängen, und darunter stehend

³⁵⁹ Für eine detaillierte Beschreibung, Interpretation und Datierung der *tabula* und des Reliefs vgl. Sadurska 1964, 85–94.

³⁶⁰ Zeilenzählung nach Sadurska 1964, 86–88, da L. Moretti (IGUR) den Text nicht wiedergibt.

ein Stier. Die Bedeutung dieses Baumes kommt daher, dass Attis sich unter einem solchen im von Kybele ausgelösten Wahn selbst entmannt hat.³⁶¹ Auch die linke Seite zeigt eine solche Pinie, allerdings mit *crotala*, einer Syrinx und einer phrygischen Mütze an den Zweigen sowie darunter einem Bock. Auf der Rückseite dagegen befinden sich zwei gekreuzte Fackeln, durch die sich ein *flagellum* schlängelt und zwischen denen eine *patera* platziert ist, links der Fackeln ein *pedum*, rechts ein *urceus*. Alle diese Symbole stehen eng mit dem Kybele- und Attiskult in Verbindung wie auch das Opfer eines Stieres und eines Bockes, die auf den jeweiligen Seiten abgebildet sind (*taurobolium* bzw. *criobolium*; s. 3.2.1.), auf die auch der Text eingeht: Nach 28 Jahren wurde vom Dedikanten³⁶² wieder eine solche zumindest für Attis³⁶³ durchgeführt (ὅς Δη[.]ις παλινόρσον ἐπ’ Εὐρυβίην πάλι ταῦρον ἤγαγε καὶ κρείον, σύμβολον εὐτυχίῃ, v. 3f.; ὁκτὼ γὰρ λυκάβαντας ἐπ’ εἴκοσιν ἡρεμέοντας νύκτα διασκεδάσας αὖθις ἔθηκε φάος, v. 5f.).

Eine sehr ähnliche Darstellung der gekreuzten Fackeln, allerdings auf der Vorderseite unterhalb der Inschrift, weist der Altar auf, der zumindest in einer Zeichnung erhalten geblieben ist (IGUR I 129; 16.6.370). Gleich angeordnet sind *pedum*, *urceus* und *patera*, darunter kann jedoch noch ein *crotalum* identifiziert werden. Auf beiden Seiten der Front befinden sich auch Reliefs: links oben Kybele auf einem Wagen, gezogen von Löwen, mit einem *typanum* in der Hand, dahinter eine Pinie; links unten in einem anderen ein Stier; rechts oben in einem Relief Attis mit phrygischer Mütze und Hose stehend, in der rechten Hand mit Syrinx und *crotala*, in der linken ein *pedum*, daneben eine Pinie, dazwischen ein Bock; rechts unten auch ein Bock. Damit sind auch hier die Opfertiere abgebildet und das Opfer explizit im Text erwähnt (κριοβόλου τελετῆς ἢ[δ’] ἔτι τ]αυροβόλου μυστιπόλος τελετῶν [ιερῶν ἀ]νεθήκατο βωμόν, v. 4f.). Der Altar ist den beiden Abgebildeten, Attis und Kybele, auch Magna Mater genannt, gewidmet (μητέρι τῇ πάντων Ῥεῖῃ [θείῳ] τε γενέθλω Ἄττει θ’ ὑψίστῳ καὶ συ[νέχο]ντι τὸ πᾶν, τῷ πᾶσιν καιροῖς θεμε[ρώτε]ρα πάντα φύοντι, v. 1–3).

Vom letzten dieser Altäre (IGUR I 126; 2. H. 4. Jh.) ist lediglich die Vorderseite in einer Zeichnung erhalten, während die Seiten mit den Reliefdarstellungen ausschließlich als Beschreibung existieren. Demnach befanden sich auf den Seiten auch Kybele mit einer Pinie und Attis mit Köpfen von Rindern (*capitibus bovim*). Abermals wird auch im Text auf das *taurobolium* und *criobolium* eingegangen, die beide von den Dedikanten, Κρήσκηνς und Λεόντιος, im Zuge der Mysterien für Kybele begangen wurden (ὄργια συνρῆξαντε θεᾶι

³⁶¹ Vermaseren 1977, 91. Vgl. ebd., 88–92 für andere Versionen.

³⁶² Dessen vollständiger Name ist unklar. L. Moretti (IGUR) gibt Γα[μα?]λίου (v. 2) wieder, Guarducci 1982, 110–112 Γαιδαλίου.

³⁶³ U. v. Wilamowitz-Moellendorf (SEG 2, 518) liest es als Δηοῖ, Magna Mater, Guarducci 1982, 110–112 als δεῖος.

παμμήτορι Ῥεΐηι κριοβόλου τελετῆς καὶ ταυροβόλοιο φερίστης, v. 5f.). Entgegen der seitlichen Darstellung ist der Altar dem Text nach ausschließlich der Magna Mater, auch Rheia genannt, gewidmet (μητρὶ Θεῶν, v. 1; Ῥεΐηι, v. 5). Auch der Bock dürfte als einziger gefehlt haben, falls dieser vom Erstbeschreiber nicht irrtümlicherweise mit einem Rind verwechselt wurde.

3. Soziokulturelle Prägungen

Wie in der Einleitung angesprochen ist dieser Teil der Arbeit nicht sozio-ökonomischen Fragestellungen und Quantifizierungen gewidmet, sondern soll die gesamten Aspekte von Migration, Transkulturalität und Identität(en) im Hinblick auf soziale Fragestellungen betrachten. Dafür gehen die beiden Unterkapitel den soziokulturellen Prägungen auf sich ergänzende Weise nach: Die Mentalitäten beschäftigen sich mit der Frage, wie Menschen, die griechischsprachige Carmina hinterlassen haben, gedacht haben, der Habitus, wie sich ebendiese Menschen verhalten haben.

3.1. Mentalitäten

Da in den Versinschriften Mentalitäten insbesondere in mythologischen Vorstellungen sichtbar sind, wird im ersten Abschnitt diversen Schicksalsmächten ebenso nachgegangen wie dem Verbleib der Seele nach dem Tod und den Vorstellungen zu Tod und Jenseits. Der zentrale Verbindungspunkt ist der Mythos mit seinen vielen Narrativen und Figuren, deren synkretistische Ebene in Rom gut sichtbar wird und der im zweiten Abschnitt untersucht wird. Dadurch sollen die bisherigen Erkenntnisse zu den mythologischen Denkweisen der antiken Zeitgenoss*innen weiter vertieft werden und Aufschluss darüber geben, welche Rolle sie in deren Leben und Ableben eingenommen haben.³⁶⁴

3.1.1. Schicksalsmächte, Tod und Jenseits

Schicksalsmächte und deren Funktionen

Das gedankliche Grundprinzip für eine Schicksalsmacht ist, dass sie die Verantwortung für den Tod eines Menschen trägt.³⁶⁵ Die unkonkreteste und einfachste dafür gewählte Darstellung liegt im Wort für Schicksal selbst, μοῖρα (moira), das die Schuld am Tod trägt und neutral dargestellt werden kann. Demnach starb Ὀρτῆνσιος Πέδ[ων] gemäß dem Schicksal ([ξείνη δὲ] ἔθανον κατὰ μοῖ[ραν], IGUR III 1288, v. 7f.; Ende 2./Beginn 3. Jh.) wie auch Λάκων sein Schicksal vollendete, sollte die Ergänzung korrekt sein (τελέσας μοῖ[ραν] τῆδ' ἔθανον), III

³⁶⁴ Ein Hinweis zur Terminologie: Im Folgenden werden die Bezeichnungen Mentalitäten, Vorstellungen und Denkweisen größtenteils synonym verwendet. Diese ließen sich allerdings auch durch das Wort „Topos“ ersetzen, dessen Bedeutung von Denkmuster sich passend einfügt. In der Alten Geschichte erscheint dieser Terminus meist aus negativer Sicht zur Bezeichnung von generischen Inhalten, denen kaum eine oder gar keine individuelle Note zugestanden wird. Eine solche Perspektive ist jedoch nicht zielführend und ignoriert die Tatsache, dass hinter jedem Topos gesellschaftliche Aussagen stehen.

³⁶⁵ Vgl. Vêrilhac 1982, 195–199, § 94 für eine Betrachtung von Schicksalsmächten aus dem Blickwinkel der Grausamkeit und Unnachgiebigkeit, mit Beispielen außerhalb Roms.

1257, v. 3; 2. Jh.). Für Φλαβιανός stellte zwar dessen Vater Δῶρος das Monument (Ende 1./Beginn 2. Jh.) auf, aber das Schicksal hat ihn bestattet (Φλαβιανῶι ἥρωι πατὴρ Δῶρος τόδε σῆμα, III 1354, v. 1f.; μοῖρα γὰρ Αἰολίδος με πάτρης ἀπάνευθε Μυρίνης θάψε, v. 5–7). Das Fragment einer *tabula* (Ende 1./Mitte 2. Jh.) bezeichnet es als viel erfleht oder viel beschworen, doch kann der Kontext nicht mehr rekonstruiert werden (ἀλλὰ πόνων π[αῦσεν - -] μοῖρα πολύλλ[ι]στος], III 1429, v. 11f.).

Für den Tod verantwortlich gemacht werden in den griechischen Carmina Roms allerdings am häufigsten die Μοῖραι (Moirai). Die drei üblicherweise im Plural auftretenden Schicksalsgöttinnen bringen das Ende (Μο[ιρῶν τέ]λος ἔσχον, IGUR III 1255, v. 8f.; 2. Jh.; Μο[ιρῶ]ν τέλος, III 1360, v. 1; Ende 3. Jh.; Μοίρης τὸ τέλος, III 1358, v. 2; Mitte 2./3. Jh.). Stärker in den Vordergrund rückt ihre Entscheidungsmacht durch den Fokus auf den Beschluss des Sterbens, für den die Phrase δόγμασι Μοιρῶν sehr charakteristisch ist (τῇδε σορῶ κείμεαι θυγατρὸς μέτα ... δόγμασι Μοιρῶν, III 1147, v. 6–9; 2./3. Jh.), sich aber auch in diversen Abwandlungen wiederfindet.³⁶⁶ Das lateinische Pendant zu den Μοῖραι sind die *Parcae*, die jedoch lediglich einmal in einem bilingualen Carmen auf einem Sarkophag auftauchen (2./3. Jh.). Die verstorbene Priesterin der Isis, [Ale]xandria/Ἀλεξάνδρια, befand sich noch in der Blüte der Jugend, wurde aber durch ein Zeichen der *Parcae* zu Pluto gebracht ([*nomine Ale*]xandria, cui flos [vixd]um iuventae, [cum iam P]arcarum nota sustu[lit] invida Diti, III 1150, v. 5–8).³⁶⁷

Neben diesen allgemeinen Darstellungen erfolgt zumeist die Vorstellung, dass die Schicksalsgöttinnen den Menschen den Lebensfaden in unterschiedlicher Länge zuspinnen, nach dessen Ablauf letztere versterben.³⁶⁸ Die Vorstellung des vorgegebenen Fadens ist nichts anderes als ein zugemessenes Maß, das auch in zwei Beispielen Erwähnung findet (ἥτις ζῶης ἔσχε μέτρον, ὡς ἐν Μοίραις προέκειτο{ν}, IGUR III 1327, v. 5f.; 3. Jh.; εὐφρανθεῖς ἐφ' ὅσον Μοῖραι χρόνον ὥρισαν αὐτῶ, III 1237, v. 11f.; Ende 2./Beginn 3. Jh.). In ähnlicher Weise gedacht ist die Vorstellung in der *tabula* für Σπενδοφόρος (2. Jh.), wonach die Μοῖραι (Moirai)

³⁶⁶ SEG 65, 899, v. 10f.: ἐνθ[άδ'] ἔ]παυσα δέμας· τόδε [γὰρ] Μοίρασιν ἔδοξεν (2. H. 2. Jh.); IGUR IV 1702, v. 13: Μοῖραι γὰρ πρῶται περὶ μου κεκρίκεισαν ἅπαντα (3. Jh.); III 1316, v. 2: Μοιράων βουλῇσι λιπὼν βίον (251–350); III 1451, v. 1f.: [ἡ μάλα πάντα κρατοῦ]σιν Μοῖραι· δὴ[στυχέοντι] κάμοι τοῦ θανάτου - -].

³⁶⁷ Vgl. Tib. 1,7,1–2: *hunc cecinere diem Parcae fatalia nentes stamina, non ulli dissoluenda deo*; Ov. met. 15,779–782: *talia nequiquam toto Venus anxia caelo verba iacit superosque movet, qui rumpere quamquam ferrea non possunt veterum decreta sororum, signa tamen luctus dant haud incerta futuri*.

³⁶⁸ IGUR III 1142, v. 2: Μοιρῶν ὡς ἐπέκλωσε μίτος (212–230); III 1243, v. 8: ἔσχα τέλος ζωῆς Μοιράων ὡς ἐπέκλωσαν (3. Jh.); III 1329, v. 3: ὅτε Μοιράων ὁ τριπλοῦς μίτος ἐξεκένώθη (3. Jh.); III 1378, v. 3f.: οὐκ ἔλαθον Μοιρῶν νῆμα τὸ κλωθόμενον (166–200); IV 1532, v. 11: Μοιρῶν νῆμα ἀνέκλωσαν (Ende 2./3. Jh.); III 1192, v. 3: Μοιράων ὁλοῖοις ὑπὸ νήμ[ασι, ὃ ξέν', ἀπαχθεῖς]; III 1205, v. 5: [Μοιρῶν νήματ' ἄ]τενκτα (2. Jh.). Für ein Beispiel aus den lateinischen literarischen Quellen vgl. Stat. silv. 3,3,172: *iamque in fine dies et inexorabile pensum deficit*.

einen Weg vorgeben, den der zwölfjährige Verstorbene durchwandern musste (δωδωκέτους Μοιρῶν οἶμον ἀμειβομένου, III 1337, v. 3f.).³⁶⁹ Eine ähnliche Funktion, jedoch im positiven Sinn, nehmen die Horen ein, die für den Ablauf des geregelten Lebens verantwortlich sind und in der einzigen Erwähnung für die Geburt eines Kindes sorgten (μητρὸς ἀπ' ὠδείωμ'(!) ὥς εἰς φάος ἤγαγον Ὠραι, IV 1702, v. 9; 3. Jh.).

Die Schicksalsgöttinnen treten zwar oftmals als Kollektiv auf, doch sind auch ihre einzelnen Namen und Aufgaben bekannt: Κλωθώ (Klotho) bzw. Nona ist die eigentliche Spinnerin des Fadens, Λάχεσις (Lachesis) bzw. Decima diejenige, die ihn bemisst, und Ἄτροπος (Atropos) bzw. Morta, die ihn abschneidet.³⁷⁰ Deren griechische Namen wurden bisweilen auch in lateinischen Carmina verwendet.³⁷¹ Es ist davon auszugehen, dass das griechische Konzept von römischer Seite übernommen und entsprechend angepasst wurde.³⁷² Als einzelne Gestalt tritt in den griechischen Carmina Roms aber ausschließlich Κλωθώ (Klotho) auf, die ein achtjähriges Kind getötet hat (ὀκταέτη με ἔτι παῖδα κατέκτανεν ἡ βαρύμηνης Κλωθώ, IGUR III 1170, v. 1–3; Ende 2./Beginn 3. Jh.). Auch ein lateinisches Carmen berichtet neben dem Neid der Lachesis vom Mord durch Clotho (*Musae mihi dederant puero facundus ut essem. invidit Lachesis, Clotho me saeva necavit, tertia nec passa est pietate(m) rependere matri*, CIL VI 7578, v. 10–12). Gesamt gesehen legen diese Beispiele nahe, dass eine klare Trennung der Aufgaben in den Inschriften bisweilen nicht dargestellt wurde, aber das Ableben stets den Μοῖραι (Moirai) angelastet wurde.³⁷³

Auch der δαίμων (daimon) wird neben einem Ansprechen in unklarer Funktion für die Vorstellung des Zuspinnens oder -messens des Lebensfadens verwendet ([π]ονηρὲ δαῖμον, ὃς τὸν ἔμπαλιν [οἷ νόσ]τον οὐκ ἔκλωσας, IGUR III 1231, v. 4; 3./1. H. 4. Jh.).³⁷⁴ Dieser ist in der Machtausübung neben μοῖρα (moira) unpersönlich gedacht, das vornehmlich eine göttliche Macht oder die Kraft der Bestimmung des Schicksals von Einzelnen meint.³⁷⁵

³⁶⁹ Auch ein christliches Carmen aus Rom spricht von einer zugestatteten Zeit, ohne jedoch die Μοῖραι (Moirai) zu erwähnen: ἔδραμον ἐν κόσμ[οιο πλάν]η χρόνον ὃν κεκέλευσαι ποίημά τε δεινὸν [ν φύσιν ο]ῖσα κατέγνωσαν μειμησαμένη [- - -] τόνδε, ICUR VII 19821, v. 1–3 (1. H. 4. Jh.).

³⁷⁰ Hope 2009, 23f.

³⁷¹ Z. B. Rom: CIL VI 7578; VI 10493; VI 10969; VI 11407; VI 22413; VI 25128; VI 30140; ICUR VIII 20819; AE 2001, 268. Veleia: CIL XI 1209. Pandateria: CIL X 6785. Salona: CIL III 2609. Tubusuctu: CIL VIII 8870. Cillium: CIL VIII 211.

³⁷² Tels-De Jong 1959, 67–85.

³⁷³ Vgl. Aischyl. Prom. 511–525 u. Ov. met. 15,760–784 für die Diskussion, ob die oberste Entscheidungsgewalt über das Leben bei Zeus/Juppiter oder den Μοῖραι (Moirai)/Parcae lag.

³⁷⁴ Das von L. Moretti (IGUR) als in der Bibliotheca Vaticana nicht auffindbar gelistete Fragment der Inschrift wird von A. Silvagni (ICUR I 1898) beschrieben und befindet sich im Lapidario Cristiano ex Lateranense, scala IV der Musei Vaticani (inv. 33923). Die unklare Funktion findet sich in einem Fragment einer *tabula*: δύσκολε δαίμων (IGUR III 1481, v. 3).

³⁷⁵ Vgl. LSJ s. v. δαίμων A, I.

Durch den zugespinnnten Faden bzw. das zugemessene Maß ist es nicht möglich, dem Schicksal oder den Schicksalsgöttinnen zu entfliehen. Sollten die Ergänzungen korrekt sein, wäre für Sterbliche eine Flucht vor ihrem Schicksal nicht möglich ([οὐχὶ βροτοῖς] μοῖραν [ἐκπροφυγεῖν δ]υνατόν, IGUR III 1417, v. 5f.; 3. Jh.). Die Hebamme Ἰουλία Πρεμιγένεια hat zwar viele Menschen gerettet, aber sie selbst konnte den Moῖραι (Moirai) nicht entfliehen (μαῖα πολλὰς σώσασα γυναῖκας οὐκ ἔφυγον Μοίρας, III 1240, v. 3–5; 3. Jh.). Auch Πουφείνος konnte dem Faden der dreifachen Moῖραι, eine Anspielung auf deren Anzahl, nicht entfliehen (Μοιρῶν οὐκ ἔφυγεν τριῖς ὅων μίτον, III 1321, v. 6; 251–350). Im Carmen für Ἀυρήλιος Ἀντώνιος (251–350) divergiert die Bezeichnung leicht, indem niemand den Faden der Moῖραι auflösen könne (οὐδεὶς γὰρ δύναται Μοιρῶν μίτον ἐξαναλύσαι, III 1169, v. 12f.).

Die Feststellung, dass die Flucht vor den Schicksalsgöttinnen zwecklos ist, liegt auf der Hand. Da diese in der antiken Vorstellung den Tod herbeiführen, ist aus rein biologischen Gründen ein Gelingen eines solchen Versuchs unmöglich. Es ist denkbar, dass sich die Menschen ein solches Ziel in diesen Wendungen auch gar nicht vorgestellt haben, denn im griechischen Verständnis steht mit der Anlage des Lebens selbst der Tod bereits fest.³⁷⁶ Das Los des Todes konnte jemanden damit lediglich insofern zufällig treffen, als dass nicht der Tod selbst, sondern der Zeitpunkt vorbestimmt war. Auf diese Weise ist auch ein griechisches in lateinischen Buchstaben geschriebenes Carmen zu interpretieren (*Euresin enthade ge catechi thanatoteo lachusa[n]*, IG XIV 1612, v. 2–4; 1.–3. Jh.).

Ungeachtet des kulturellen Hintergrunds erzeugte der Tod eines nahestehenden Menschen ein Gefühl des Verlusts. Dieses konnte so weit gehen, dass über die Zuteilung eines Maßes oder einer Flucht hinaus bestimmte Mächte des Raubens und Tötens beschuldigt wurden, einer Charakterisierung, die dem Gefühl der Hinterbliebenen entsprochen haben dürfte. Für ersteres wurden μοῖρα (moira), die Moῖραι (Moirai), ein δαίμων (daimon), Hades selbst, die Naiaden, die Quellnymphen, Φθόνος (Phthonos) und eventuell Φερσεφόνη (Phersephone) verantwortlich gemacht, für zweiteres μοῖρα, eventuell λίψ (lips), Hades und Κλωθώ (Klotho). Es lässt sich feststellen, dass in ungefähr 13 der 22 Inschriften eine solche Ausdrucksweise für junge Kinder verwendet wurde, in vermutlich vier für bereits ältere oder schon erwachsene Kinder und in drei für die Gattin; lediglich einmal verstarb eine Person im höheren Alter.³⁷⁷

³⁷⁶ Nilsson 1955², 361–363. Vgl. Sarischoulis 2008, 126, dass in Homer lediglich der Tod als Ereignis an sich vorbestimmt war, jedoch nicht dessen Umstände.

³⁷⁷ Die Unsicherheit ergibt sich aus den fehlenden Informationen in manchen Inschriften. Darum ist auch einer der 22 Fälle nicht einzuordnen.

Laut dem *epistylum* von Κύριλλος für den dreijährigen Κλεοφόρος (1. H. 3. Jh.) wurde letzterer ihm vom mächtigen Schicksal weggenommen (ὄν ἀφείλατο μοῖρα κρατεή, IGUR III 1253, v. 2). Im Monument für die wagenlenkenden Söhne Μακάρις/M. Aurelius Polynices und Τατιανός/M. Aurelius Mollicius Tatianus (Ende 2./3. Jh.), die in mächtigen Stadien bejubelt wurden, wird der griechische Ausdruck intensiviert und spricht von Raub, für das, sollte die Ergänzung korrekt sein, das Schicksal verantwortlich war ([μοίρ]η δ' ἐν σταδίοις ἀγαλλομέν[ους κρατεροῖ]σ[ιν ἤρ]πασεν ὠκυμόρους, III 1171, c, v. 3f.). Im bilingualen Carmen für Claudia Homonoëa/Ομόνοια (14–70) wird im lateinischen Teil an einer Stelle beklagt, dass die neidischen *fata* Hand an sie angelegt haben (*iniecere manus invida fata mihi*, III 1250, b, v. 17f.),³⁷⁸ und an einer anderen, dass der *mors immatura* sie in der Jugend geraubt hat (*mihi eripuit mors immatura iuventae*, c, v. 23–25). Im Falle des knapp dreijährigen Mädchens Δροσέρις werden die Μοῖραι (Moirai) von den Eltern des Raubes bezichtigt (ἦν ἥρπασαν ἀπὸ γονέων Μοῖραι κατ' ἐπέιπαν, III 1199, v. 4–6; 3. Jh.). Subtiler sind diese in der Stele für den vierjährigen Ἐρω[ς] angedeutet, der wie eine Frühlingsrose durch die vom Schicksal bestimmten Fäden zu Unrecht geraubt wurde (ἀ[ρ]πασθεὶς ἀνόμως ὦ[ς] ῥόδον ἱαρινόν, ζήσα[ς] τέσσαρ' ἔτη κ[λῶ]σμασι μοιριδίῳ[ις], III 1208, v. 5–11; 2. Jh.). Abgeleitet von der oben genannten Κλωθώ (Klotho) ist ein weiteres Wort für die Μοῖραι, nämlich Κλωθῶες (Klothoes), die im Carmen für Regilla/Ρήγιλλα von Ἡρώδης/Herodes (161) als Grund für den Verlust der Kinder genannt werden und als schwarze, harpyienhafte Spinnerinnen auftreten und die Kinder aus dem tadellosen Haus hinweggerafft haben (οἱ παῖδας μὲν ἀμύμονος ἐκ μεγάροιο ἄρπυιαι Κλωθῶες ἀνηρεῖψαντο μέλαιναι ἡμισέας πλεόνων, III 1155, v. 14–16).³⁷⁹

Das oben erwähnte Wort δαίμων ist am häufigsten als wegnehmende oder sogar raubende Macht dargestellt. Eine *tabula* (Ende 2./Beginn 3. Jh.), die dorische Dialektformen enthält, berichtet, dass ein δαίμων (daimon) die Gattin aus dem Leben genommen hat (αἰαῖ ἀνιγροῦ δαίμονος, ὃς ζωᾶς εἴλε φίλαν ἄλοχον, IGUR III 1379, v. 1f.). In den anderen vier Fällen ist jeweils von Raub die Rede, wie im Falle von Μοῦσα/Petronia Musa, deren Gatte fragt, welcher schlimme δαίμων seine Sirene, seine süße Nachtigall geraubt hat, in einer Nacht mit Tauperlen sogleich beseitigt (τίς μου τὴν σειρήνα κακός, κακὸς ἥρπασε δαίμων, τίς μου τὴν γλυκερὴν ἥρπασε ἀηδονίδα, νυκτὶ μὴ ψυχραῖσιν ἄφαρ σταγόνεσσι λυθεῖσαν; III 1305, v. 5–7; 110–140). Hier scheint eine Unsicherheit in der beschuldigten Macht durch, die im

³⁷⁸ Da L. Moretti (IGUR) für das lateinische Carmen lediglich die Verszeilen angibt, richtet sich die Zeilenzählung nach EDR.

³⁷⁹ Nach Peek 1979, 80 sind hier die Funktionen des Zuspinnens und des Wegnehmens von den Μοῖραι (Moirai) „in wenig überzeugender Weise in ein Bild zusammengezogen“.

vorherigen und den folgenden Beispielen nicht erkennbar war. Ebenfalls von dieser Macht geraubt wurde der νέος Βαρβαριανός (νέον δ' ἥρπαξεν ὁ δαίμων, III 1175, v. 6f.; Beginn 2. Jh.), der aufgrund der Bezeichnung Ποντιανοῦ παῖς (v. 2) und der Erwähnung des Aufziehens durch Ἄμαστρις möglicherweise ein Sklave war (s. 3.2.2.).³⁸⁰ In den zwei übrigen Fällen wird jeweils der gleiche Einstiegsvers verwendet, mit dem einzigen Unterschied in der grammatikalischen Anpassung des Geschlechts des verstorbenen Kindes (zu dieser und den folgenden Parallelen s. 2.2.1.). Die mit elf Monaten verstorbene Εὐνὴ wurde von einem δαίμων geraubt, als sie erst im Begriff war, vom Leben zu kosten (ἄρτι με γενομένην ζωῆς βρέφος ἥρπασε δαίμων, III 1216, v. 1f.; 151–250). Die *tabula* für Μενεκράτης Ἀπολλωνίου (2. Jh.) enthält nach einem kurzen Präskriptum (zu diesem s. 4.2.2.) dieselbe Wendung in angepasster Form (ἄρτι με γευόμενον ζωᾶς βρέφος ἥρπασε δαίμων, III 1272, v. 5f.). Hinzu kommt, dass am Ende des Carmen auch Hades als Räuber angesprochen wird (ἀπλήρωτ' Αἴδ'α, τί με νήπιον ἥρπασας ἐκχθρό{ι}ς; τί σπεύδεις; οὐ σοὶ πάντες ὀφειλόμεθα; v. 8f.). Wiederum der beinahe gleiche Vers erscheint auf einer Stele mit einem lateinischen Präskriptum (ἀπλήρωτ' Αἴδη, τί με νήπιον ἥρπασες ἄφνω; τί σπεύδεις; οὐ σοὶ πάντες ὀφειλόμεθα; III 1248, v. 8–11; 1. Jh.). Weiters wurde eine νόμφη von Hades geraubt und der Umstand dadurch erklärt, dass der Unterweltgott diese heiraten wollte, eine klare Anspielung auf den Raub der Persephone (νόμφην δ' ... τλήμονα νυμφεύσων ἥρπασε προσθ' Αἴδης, III 1234, v. 7–9; 251–350). Interessant ist, dass die Verstorbene namentlich nicht erwähnt wird, genauso wenig wie der Dedikant, ihr Vater, der die Inschrift in erster Linie dem verstorbenen Neffen Ἰγόριος aufgestellt hat, dem er seine Tochter zur Heirat versprochen zu haben scheint (Ἰγορίοιο τάφος νεοπενθέος ... νόμφην δ', ἥ[ν] σοι ἐγὼ θεῖος τεὸς ἔτρεφον οἶω, v. 1–8).

In einer Stele (251–350) gedenken die Eltern Ἀλεξάνδρα und Φίλτατος der fünfjährigen θρεπτή, Τινηΐα Ὑγεία (IGUR III 1344). In dieser wird zunächst Pluto angesprochen, der das Mädchen zu Unrecht unter die Erde geraubt habe (οὐχ ὁσίως ἥρπαξες ὑπὸ [χθόνα], κοίρανε Πλουτεῦ, πενταέτη νόμφην, v. 1–3).³⁸¹ Am Ende des Carmen werden jedoch die Ναϊάδες (Naiades) oder Ναῖδες (Naiades), die vorrangig junge und schöne Sterbliche raubten, für das Ableben von Ὑγεία verantwortlich gemacht (s. 3.1.2.); außerdem wird der Θάνατος (Thanatos) von dieser Tat exkulpiert (παῖδα γὰρ ἐσθλὴν ἥρπασαν ὥς τερπνὴν Ναῖδες, οὐ Θάνατος, v. 18–20).³⁸² Dies ist auch das einzige Mal in den griechischen Carmina Roms, dass dieser als

³⁸⁰ LSJ s. v. παῖς A, III Es spricht nichts dagegen, dass er sowohl Sklave als auch Kind des Ποντιανός war.

³⁸¹ Für andere Stellen in Verbindung mit Pluto s. 3.1.2.

³⁸² Vgl. L. Moretti (IGUR) für weitere Beispiele zu den Naiaden. Vgl. Obryk 2012, 49 zum Verhältnis zwischen Beginn und Ende des Gedichts.

personifizierte Gottheit die Möglichkeit eines aktiven raubenden Eingriffs zugeschrieben wird.³⁸³ Ein christliches Carmen nennt zwar auch den Tod als Räuber eines Kindes, allerdings wird dieser von D. Mazzoleni und C. Carletti (ICUR) aufgrund des christlichen Hintergrunds zu Recht nicht als Personifikation angesehen (θάνατον ὅς σε τέκος νεότατος ἰδ' ἀγλαΐης ἀπάμερσεν ἔκγονον ἐνναέτην δ' ἥρπασεν οὐκ ὁσίως, ICUR X 26492, v. 6–8). Den Ναϊάδες ähnlich waren die Quellnymphen, die die noch nicht einmal zweijährige Φιλησίη aus dem Leben geraubt haben (νύμφαι κρηναῖαί με συνήρπασαν ἐκ βιότοιο, IGUR III 1350, v. 2).

Verantwortlich gemacht werden noch Persephone und Φθόνος (Phthonos), die Personifikation des Neids.³⁸⁴ Eine in Alexandria geborene und sich in Rom aufhaltende Frau, möglicherweise Δ[ικαιοσύνη] genannt, wurde, sollte die Ergänzung korrekt sein, von Persephone infolge des lang andauernden Alters aufgelauert ([ἡ δέ μ' ἐπαινῆ] γήραος ἐκ δολιχοῦ ρύσατο Φ[ερσεφόνη], IGUR III 1191, v. 3f.; 1./2. Jh.).³⁸⁵ Der acht Jahre und fünf Monate alte Μηνόφιλος wurde von Φθόνος von den Unglückseltern geraubt (αἰνοτόκων ᾿γ'ονέων Φθόνος ἥρπασεν, III 1275, v. 3f.; 2. Jh.). Der knapp dreijährige Κριτίας wurde von Φθόνος gebrochen wie ein weicher Baum vom Sturm des Südwindes (ἔκλασε γάρ μιν ὁ Φθόνος ὡς ἀπαλὸν δένδρον ἄελλα νότου, II,1 727, v. 11–13; 2. Jh.). Damit gibt die *tabula* einen poetischen Vergleich und behält die Vorstellung des Zugrunderichtens, ohne die sonst üblichen Bilder des Raubens und Tötens zu verwenden.

Drastischer dargestellt können Menschen von unterschiedlichen Mächten auch getötet werden. Der 20-jährige Ἀκυλεῖνος, der noch im besten Alter war und eines ersten Bartes aus Flaumhaaren mangelte, wird zu Beginn des Carmen (1./2. Jh.) als vom neidvollen Schicksal aus dem Leben weggerafft und später als durch ein schnelles Schicksal ermordet beschrieben (πρωθήβην ἔτι κοῦπον, ἔτι χνοάοντος ἰοῦλου δευόμενον φθονερὴ μοῖρα καθεῖλε βίου, IGUR III 1148, v. 1f.; εἰκοσέτη τὸν παῖδα θοῇ κατενήρατο μοῖρα, v. 11). Dieses wurde ebenso für das Ableben von Δομιτιανός verantwortlich gemacht und, sollte die Ergänzung korrekt sein, auch der Südwestwind ([π]ά' γ' χυ μ' ὄλεσσε θοὸς λί[ψ] ἡδ' ἐμ[ε] κόσμου μοῖρ' ὀλ[έτειρα], III 1196, v. 4f.; 3. Jh.). Im Fall von [Ζωί]λος griff Αἴσα (Aisa) ein, die jedem Menschen sein Schicksal zuweist, und unterwarf den zwischen zwölf und achtzehn Jahre alten Jugendlichen (ἀτὰρ θαλέθεσκ' ἐπὶ γαίης ἔξ δισσοῦς λυκάβαντας· νηπιέην πινυτήν τ' ἐρατὸν κοῦρον δάμεν

³⁸³ Personifiziert kann, aber muss er nicht in IGUR III 1261 sein (Ende 2./Beginn 3. Jh.; s. u.), wird aber nicht eines aktiven Eingreifens beschuldigt, sondern lediglich verschmäht: Πουφεῖνα στυγερά μεμψαμένη Θα[ν]άτω (v 7f.).

³⁸⁴ Vgl. zum Aspekt des Neids seitens Φθόνος (Phthonos) und anderer Mächte Vérilhac 1982, 199–201, § 95.

³⁸⁵ Eventuell lässt sich hier ein Fragment einreihen, das auch in Verbindung mit Persephone steht (τέκνον ἐμόν [- - - Φερσε]φόνη ?, IGUR III 1486, v. 6f.).

Αἴσηι, III 1224, v. 7–9; 2. Jh.).³⁸⁶ Bis auf den oben genannten Fall, wonach Κλωθώ (Klotho) ein achtjähriges Mädchen getötet hat (III 1170, v. 1–3; Ende 2./Beginn 3. Jh.), erscheinen die Schicksalsgöttinnen nicht in dieser Funktion.

Solche Mächte sind aber auch in der Lage, indirekt den Tod auf Menschen zu bringen, z. B. wenn sie Krankheiten mit sich bringen. In einer langen Versinschrift zu den Leiden des knapp viereinhalbjährigen Λουκίος Μινίκιος Ἀνθιμιανός (3. Jh.) hinterlassen die Μοῖραι (Moirai) auf ihm ihren Siegelabdruck, woraufhin eine Krankheit in den Hoden ausbrach (ἐν δ' ὥραις ὀλίγαις Μοιρῶν γὰρ σφραγεῖδες ἐπῆλθον, αἱ με νόσῳ πῆξαν χαλεπῇ διδύμους πέρι, IGUR IV 1702, v. 16f.). Nach Überstehen dieser war Γένεσις (Genesis), die mit der eigenen Geburt verbundene Göttin, noch nicht zufrieden und das Schicksal sandte eine weitere Krankheit aus, diesmal in den Bauch, die die Eingeweide blähte und alles Übrige auflöste (οὐδ' οὕτως μου Γένεσις δεινὴ πλησθεῖς ἐκορέσθη, ἀλλ' ἐτέραν πάλι μοι νόσον ἤγαγε γαστρὸς μοῖρα σπλάγχνα μου ὀγκώσασα καὶ ἐκτέξασα τὰ λοιπά, v. 26–28).³⁸⁷ Somit werden die Μοῖραι als aktiv eingreifend gesehen, indem sie die Verantwortung für die erste Krankheit tragen und das Schicksal auf Betreiben von Γένεσις für die zweite.

Die wegnehmende und tödliche Funktion einer Schicksalsmacht konnte allerdings auch für die eigenen Zwecke verwendet werden. In den Stelen für Regilla/Ρήγιλλα (161) werden die Strafen der Μοῖραι (Moirai) angesprochen, vor denen sich fürchten müsse, wer den Sitzen der Götter frevle (μὴ τῶι νήποινον βῶλον μίαν ἢ ἓνα λᾶαν ὀχλίσσαι, ἐπεὶ οὐ Μοιρέων ἀτρεῖς ἀνάγκαι, ὅς κε θεῶν ἐδ' ἔσσιν ἀλιτροσύνην ἀναθήη, IGUR III 1155, v. 77–79).³⁸⁸ Damit werden die Schicksalsgöttinnen als Androhung verwendet, um eine Schutzfunktion des Grundstücks, neben vielen anderen im Text (s. 3.1.2.), zu erstellen. Eine gänzlich andere, negative Schutzfunktion nahm ein δαίμων (daimon) ein, der beschuldigt wird, Ἀτινία nur zum Zweck von Klageliedern in Hoheit gehalten und eine Strafe für die Frömmigkeit auf sie zu gelegt zu haben (εἰς θρήνους ἐφύλαξας Ἀτινίαν, ὧι κακὲ δαῖμον, οὐχ ὁσίως ποινὴν εὐσεβίης κατέθου, III 1166, v. 1–3; 2. Jh.). Diese Strafe wird im Akkusativ genannt und meint den Tod ihres Gatten, Πουστικός, ihrer zwei Kinder, Πομπήϊος und Πούδενς, ihrer Mutter, Πομπήϊα, und des

³⁸⁶ Die Interpretation von L. Moretti (IGUR), dass es sich um zwei Verstorbene handelte, einen mit zwölf Jahren und einen mit drei Jahren, erscheint aufgrund eines fehlenden weiteren Namens und der Bezeichnung κοῦρος abwegig. Es wird auch die von W. Peek per Brief geäußerte Alternative erwähnt, dass es sich um einen Verstorbenen handelte, der drei Jahre hinzugezählt zu den zwölf nicht überlebt hat, wodurch er vor seinem 15. Geburtstag verstorben wäre. τρίτον dürfte sich auf ἕξ δισσοῦς beziehen und die dritten sechs Jahre meinen, wodurch [Ζωί]λος nicht älter als 18 Jahre geworden wäre.

³⁸⁷ Petzl 1981, 306 liest in v. 27 Μοῖρα (Moirai), doch erscheint die auch von G. Kaibel (EG 314) vorgenommene Kleinschreibung μοῖρα (moira) angebrachter, da das Schicksal nicht als eigene Personifikation erscheint.

³⁸⁸ Nach Peek 1979, 83 dürfte der Ausdruck Μοιρέων ἀνάγκαι, den er als „Zwangsmassregeln (Strafen) der Moiren“ übersetzt, singular sein; daneben seien ἀτρεῖς und ἀλιτροσύνην ἀναθήη Katachresen.

Ahnherrn, Πούδενς (Ρουστικὸν ἡγεμονῆα πόσιν καὶ παῖδα τιθῆνὸν Πομπήϊον μαζῶ θελγόμενον γλυκερῶ, μητέρα Ταρσογενῆ Πομπηίαν ἡδὲ Πούδεντας υἱὸν καὶ πάππον, φεῦ θανάτων ἀνίσων, v. 4–7).³⁸⁹ Die schützende Funktion des δαίμων gleich zu Beginn des Carmen ist somit eine Anschuldigung, nur an ihrem Schutz interessiert gewesen zu sein, damit sie die Todesfälle in ihrer Familie mit ansehen musste und möglicherweise als einzige des engeren Kreises überlebt hat.

Auffallend ist die beinahe gänzliche Abwesenheit des Ausdrucks τύχη (tyche) – wie auch in Homer –, der oftmals für die Bezeichnung des Schicksals verwendet wird. Gerade in den griechischen Romanen, die mit wenigen Ausnahmen in der Hohen Kaiserzeit entstanden sind, kommt τύχη eine entscheidende Rolle zu. Es wird abgesehen von Namen lediglich einmal am Ende einer Versinschrift verwendet, um die Unsicherheit des Schicksals auszudrücken (s. u.; πάντα δ' ἄδηλα τύχης, IGUR III 1305, v. 12; 110–140). In den angesprochenen Romanen ist eine klare Trennung zwischen τύχη, dem Schicksal, und Τύχη (Tyche), der Gottheit, an vielen Stellen unmöglich. In den stadtrömischen griechischen Carmina tritt Τύχη nur einmal in Erscheinung, dann allerdings eindeutig: Ἀππιανός wurde die priesterliche Ehre der ganz goldenen Roma Tyche (s. 3.1.2.) gewährt (Ρώ[μη]ς πανχυρσέοιο Τύχης ἱερατίδα τειμήν, IV 1700, v. 1; 2. Jh.). Das lateinische Pendant, *Fortuna*, wird in einem bilingualen Carmen für die Stelle verwendet, deren Funktion im Griechischen die Μοῖραι (Moirai) einnehmen (s. 3.1.1.; δόγμασι Μοιρῶν ... ο *Fortuna*, *fidem quantam mutasti maligne*, III 1147, v. 9–15; 2./3. Jh.).³⁹⁰

Charakterisierung des Todes

Die Todesursache bleibt in den meisten Inschriften unerwähnt, wird jedoch am ehesten angegeben, wenn sie von der Norm abweicht.³⁹¹ In der römischen Literatur wird sie häufig dramatisch dargestellt – durch Gewalt, politische Intrigen und erzwungenen Selbstmord –, was jedoch nicht auf den Großteil der Bevölkerung zutrifft. Dennoch darf nicht vergessen werden, dass diese Masse oftmals an schlechten Hygienebedingungen, Hunger, Mangelernährung, Epidemien, Naturkatastrophen, Kriegen und Krankheiten litt.³⁹² Mit Ausnahme letzterer haben diese als konkrete Ursachen keinen Eingang in die griechischen Carmina gefunden.³⁹³ Im

³⁸⁹ Die Interpretation des folgenden Akkusativs stammt von G. Kaibel (EG 644, ad v. 2). VÉrilhac 1978, 256 ad v. 5–6 sieht in den Akkusativen dagegen entweder Ausrufungsakkusative abhängig vom Genitiv φεῦ θανάτων ἀνίσων (v. 7) oder Akkusative der Beziehung anknüpfend an ἡρώνας (v. 1). Zur Familienkonstellation s. 4.2.2.

³⁹⁰ Zu *Fortuna* vgl. Hope 2009, 24.

³⁹¹ Hope 2009, 44.

³⁹² Hope 2009, 41.

³⁹³ Lediglich ein Monument (4. Jh.) erwähnt neben anderen persönlichen Leiden wie Krankheiten, Ängsten und Gerichtsprozessen auch den Krieg, jedoch nicht als Todesursache: νῦν δὲ μετὰ πολέμους κρυερῶν τε λαφύγματα

Gegenteil dazu stehen Todesfälle von besonderer und weniger besonderen Art: Im Zuge einer Geburt, Krankheit, Alter, Unfälle sowie der Tod von Zwillingen und Tieren.³⁹⁴

Eine Geburt gehörte vor einer flächendeckenden und hygienischen medizinischen Versorgung zu einer höchst gefährlichen Angelegenheit. Quellen aus dem ländlichen England des 18. Jh. legen eine Müttersterblichkeit von 25 von 1.000 Fällen nahe, was mit Vorsicht auch für die römische Antike angenommen werden kann.³⁹⁵ Zwar waren die sanitären Einrichtungen im Rom der Kaiserzeit auf hohem Niveau, das in europäischen Städten erst im 19. Jh. wieder erreicht und ausgebaut wurde, dennoch standen die Zeitgenoss*innen den auch damals allgegenwärtigen Bakterien, Viren und Pilzen gegenüber, ohne sich ihrer Existenz und deren potenziellen Auswirkungen bewusst zu sein.³⁹⁶ Zu diesen externen Faktoren konnten auch buchstäblich interne dazukommen wie im Fall einer ca. 16-jährigen Schwangeren aus Pompeii, deren Becken aufgrund des jungen Empfängnisalters noch nicht auf eine Geburt vorbereitet war. Nach S. Bisel und J. Bisel hätte sie in diesem Fall keinen ausgewachsenen Fötus gebären können und wäre nach Tagen in den Wehen verstorben, spätestens jedoch nach dem Versuch, das Kind noch per Kaiserschnitt zu retten.³⁹⁷ Auch Fehlgeburten führten zum Tod von werdenden Müttern, wie ein griechisches Carmen aus Σμύρνη und ein lateinisches aus Scupi dokumentieren.³⁹⁸ In den folgenden Fällen wird die Ursache für das Ableben nicht derart detailliert ausgeführt, doch wird einmal explizit dem Tod der Mutter und ihrem Neugeborenen gedacht und könnte auch in vier weiteren Beispielen mit Komplikationen bei der Geburt im Zusammenhang stehen.³⁹⁹

νούσων λευγαλέους τε φόβους καὶ θυμοβόρους μελεδῶνας καὶ δίκας ἀμφιλόγους ρεικνὸν καὶ κώδιον ἄξεις, λυπρὴν δαῖτα Χάρωνι' (IGUR III 1149, v. 13–16).

³⁹⁴ Neben den Todesereignissen lassen sich auch Todeszeitpunkte feststellen: Aus den genaueren zeitlichen Angaben in christlichen Inschriften wird deutlich, dass die meisten Menschen im Spätsommer und Frühherbst verstorben sind (Hope 2009, 44f.). Vgl. zu diesem Thema auch Shaw 1996.

³⁹⁵ Todman 2007, 84. Vgl. Carroll 2018, 59–61 für konkrete Beispiele von verstorbenen Müttern und Kindern aus antiken Grabstätten und Pompeii.

³⁹⁶ Zur Hygiene vgl. Scobie 1986; Scheidel 2003.

³⁹⁷ Bisel/Bisel 2002, 465f. Vgl. CIL III 2267 für den Tod einer Frau und eines ungeborenen Kindes nach vier Tagen in den Wehen: *Candidae [...] qu(a)e est cruciata ut pariret diebus IIII et non peperit et est ita vita functa Iustus conser(vus) p(osuit)*. Vgl. Carroll 2018, 62 für weitere Fälle von jungen Frauen, denen die fehlende physische Ausgereiftheit ihres Körpers zum Verhängnis wurden.

³⁹⁸ SGO I 05/01/39: [Μοῖρ]α καὶ Εἰλείθυια καὶ ᾠδί[ν]ες τὸ περισσὸν Μοισάων μελέδημ' ἄγαγον εἰς Αἶδαν, γαστρὸς ἀπωσαμένην μόρον ἔγκυον· ἃ δὲ νεανὶς Ἡραῖς εὐτεύκτωι τῶιδ' ὑπ' ἐνεσσι τάφῳ. AE 1984, 752: *primo abortavi masculum infantem* - - -] (nach Lesung von Kruschwitz 2022).

³⁹⁹ Nach Carroll 2006, 153 wird das Ableben während der Geburt in Grabinschriften selten angesprochen. Interessanterweise sind drei der von ihr vier angeführten Beispiele Carmina, was wiederum auf deren Bereitschaft, Auskunft zu geben, hindeutet. Es ist unsicher, ob Κούιντα, die am Beginn einer Versinschrift als Mutter des verstorbenen Ἀτειμήτος genannt wird, jedoch am Schluss in der Trauerbekundung fehlt (IGUR III 1165; 2. Jh.), hier einzureihen ist (s. 4.2.2.).

Am klarsten ist ein solches Ableben in einem bilingualen Carmen (IGUR III 1147; 2./3. Jh.) auf dem heute verlorenen Sarkophag der Σαβείνα/Aelia Sabina dargestellt. In beiden steht das Ableben der Mutter im Zentrum, doch wird das der Tochter auch integriert, die ihr dem Text nach aus Mutterliebe gefolgt ist (τῇδε σορῶ κεῖμαι θυγατρὸς μέτα, ἥ με δῖωξεν, διζαμένη στοργὴν φιλομήτορα, v. 6–8). Während im Griechischen lediglich die Abwesenheit eines Namens für die Tochter einen schwachen Hinweis auf einen Tod innerhalb einiger Tage nach der Geburt gibt (für Ausnahmen s. 3.2.2.), beschreibt der lateinische Teil in gleich zwei Stellen explizit eine Neugeborene: Einerseits lag die Verstorbene zusammen mit ihrer Tochter, die sie selbst in der Geburt hervorgebracht hat (*hic iacet exanimis tumulis Aelia Sabina cum sua nata simul, fetu quem procreat ipsa*, v. 10–13). Andererseits hielt die Mutter sie, die sie geboren hat, bei sich im Haus des Pluto (*quem genuit genitrix secum tenet in lare Ditis*, v. 16f.). Zur Vermeidung einer Wiederholung wird im einen Fall *procreare*, im anderen *gignere* verwendet.

Neben diesem ausdrücklichen Beispiel für den Todesfall von Mutter und Kind bei der Geburt gibt es noch ein weiteres Carmen dieser Art, dessen Kontextualisierung jedoch weniger sicher ist. Die 27-jährige Νίκη verstarb mit ihrem kleinen Kind, das auch hier namenlos erscheint (εἰκοστὸν λυκά[βαντ]α καὶ ἑβδομον ὥλετ' ἔχωσα βα[ι]ῶι σὺν τέκ[ν]ῳ γλ[υ]κερ[ὸ]ν φάος ἐκλείψασα Νίκη, IGUR III 1238, v. 2–4; 3. Jh.). Es wird zwar das allgemeine Wort für Kind gebraucht (τέκνον), dennoch könnte der Umstand, dass beide zusammen gestorben sind, auf eine Geburt hindeuten. Interessant an dieser Inschrift ist auch, dass nicht ein Mann als Dedikant fungiert, sondern zumindest zwei Frauen, deren Verhältnis zur Verstorbenen im Postskriptum als *collega* beschrieben wird ([*Iul*][i][a] *Civ*[ilis] *Iulia Zosime* [- - *co*][l]laega m[- - *Jr sarcophag(um) donabb(erunt)*, v. 7f.). Worauf sich dieses *collega* bezieht, ist unklar. Dessen Verwendung ist breit gefächert und hat als Grundbedeutung, dass jemand zu derselben Zeit (aus-)gewählt wurde. Damit reicht es von senatorischen Amtskollegen über Sklav*innen bis hin zum Kompagnon in unterschiedlichen Bereichen, auch in einem *collegium*.⁴⁰⁰ Neben der offensichtlichen Ausscheidung von politischen Ämtern ist auch die Zugehörigkeit zu einem *collegium* unwahrscheinlich. Zwar gab es in manchen auch weibliche Mitglieder,⁴⁰¹ jedoch zeugen die von *collegia* aufgestellten Sepulkralinschriften von anderen Merkmalen wie der expliziten Betonung des *collegium*. Am naheliegendsten ist es, für Νίκη den Status als Sklavin sowie für [*Iul*][i][a] *Civ*[ilis] und *Iulia Zosime*, die für die Bestattung ihrer ehemaligen Gefährtin

⁴⁰⁰ Lewis & Short s. v. *collega*.

⁴⁰¹ Vgl. Hemelrijk 2008, 123–125.

gesorgt haben, den als Freigelassene anzunehmen. Es war zwar üblich als *patroni/-ae*, am eigenen Grab einen Platz für die Sklav*innen vorzusehen, was anhand der Formel *libertis libertabusque posterisque eorum* Ausdruck fand, doch konnten aus unterschiedlichen Gründen, z. B. einem Zerwürfnis, die beiden Dedikantinnen diese Aufgabe übernommen haben. In ihnen sind mit Sicherheit keine *patronae* zu sehen, da sie sich in diesem Fall kaum als *collegae* bezeichnen würden.

Drei weitere mögliche Fälle könnten hier eingereiht werden, obwohl in diesen zweimal ein Monument für das Ableben einer Mutter und einmal für das einer Neugeborenen aufgestellt wurden und nicht gänzlich gesichert ist, dass diese jeweils im Zuge einer Geburt verstorben sind.⁴⁰² Erstere ist Μαρκία Ἑλίκη, deren *tabula* (3. Jh.) vorrangig für die Einbindung des Penthesileia-Mythos bekannt ist (s. 3.1.2.). In den drei Versen davor wird sie allerdings als Mutter beschrieben, die drei lebende Kinder zur Welt gebracht hat, zwei Jungen und ein Mädchen. Letzteres hat sie zwar noch erblickt, ließ ihre Seele jedoch am elften Tag zurück (ζωοῦς τρεῖς ἐκύησε γόνους· μήτηρ ἐγενήθη δισσῶν ἀρρενικῶν, τὸ δε θῆλυ τρίτον κατιδοῦσα ἡοῦς ἐνδεκάτης ἔλιπε ψυχὴν ἀμερίμνω, *IGUR III 1268*, v. 9–11). Damit liegt es nahe, dass Μαρκία im Zuge von Komplikationen bei der Geburt verstorben ist.

Es mag zunächst als ein Zufall erscheinen, aber auch das Ableben von Σαβεῖνα/Aelia Sabina, die sicherlich durch die Geburt mit ihrer Tochter verstorben ist, erwähnt einen elften Tag: εἴκοσιν ἕξ λυκάβασιν ἐγὼ ζήσασα Σαβεῖνα καὶ μῆσιν τέτρασιν, εἴτ' ἐνδέκατον πάλιν ἡμαρ τῇδε σορῶ κεῖμαι θυγατρὸς μέτα (*IGUR III 1147*, v. 2–6; 2./3. Jh.). L. Moretti (*IGUR*) hat den Kasus-Unterschied der Zeitangaben (λυκάβασιν, μῆσιν, ἡμαρ) zwar als Abweichung kommentiert, aber analog zu zwei Prosa-Inschriften (*II,1 668*; *II,1 685*) als Fortsetzung der Altersangabe gedeutet, wodurch Σαβεῖνα/Aelia Sabina mit 26 Jahren, vier Monaten und elf Tagen verstorben wäre. Die genannten Prosa-Inschriften verbinden die abweichenden Angaben mit Zahlzeichen, die im Lesevorgang dementsprechend anpassbar sind, im Falle des Carmen sind diese aber ausgeschrieben, wodurch sichtbar ist, dass zwei Kardinalzahlen (εἴκοσιν ἕξ; τέτρασιν) einer Ordinalzahl (ἐνδέκατον) gegenüberstehen. Da die Tagesangabe im Dativ (ἐνδεκα ἡμασι) mit den geeigneten Partikeln bzw. Füllwörtern in einem Hexameter untergebracht werden hätte können, muss der Anschluss an die Altersangabe infrage gestellt werden. Vielmehr bezieht sich εἴτ' ἐνδέκατον πάλιν ἡμαρ auf den folgenden Vers, denn auf diesen Übergang weisen bereits die Adverbien εἴτα und πάλιν hin. Damit liegt die Verstorbene dann wiederum am elften Tag mit der Tochter im Sarg. Diese Angabe, die im davor beschriebenen Carmen für Μαρκία

⁴⁰² Für die Gefahren der postpartalen Zeit vgl. Hippokr. Epid. 1,27,4. 5. 11; 3,1,12; 3,17,2. 14.

Ἑλίκη im Genitiv ausgedrückt wird (ἡοῦς ἐνδεκάτης ἔλιπε ψυχὴν ἀμερίμνως, III 1268, v. 11; 3. Jh.), könnte sich auf den Tag der Beisetzung nach der vergangenen Aufbahrungszeit beziehen.

Eine andere Mutter ist die 32 Jahre und 20 Tage alte Σεντία, die das süße Licht zurückgelassen hat und von ihrem Gatten Κάσσανδρος bestattet wurde (τύμβον τόνδ' ἐποίει Κάσσανδρος μνήμης ἔνεκεν παρακοίτι Σεντία ἀμνήστῳ γλυκερὸν φῶς προλιπούση, ἥτις ζῆς ἔσχε μέτρον ... δύο καὶ τρεῖς ἄντα ἔτη καὶ ἡμέρας εἴκοσι αὐτάς, IGUR III 1327, v. 2–7; 3. Jh.). Sie hatte zwei ihr ähnlich sehende Buben zur Welt gebracht und das Ende ihres Lebens erfahren (ἦσέ τε εἰκόνας ἀντιτύπους, ὅς ὠδεῖσιν ἔτικτεν ἐμ παισὶν ἀρρενικοῖς καὶ ἔσχε τέλος βίότιοι, v. 7–9). Das Ansprechen des Hervorbringens in den Wehen könnte ein Hinweis darauf sein, dass sie bei einer Geburt verstorben ist. Da lediglich das Ableben der Mutter erwähnt ist, dürfen die Söhne überlebt haben.

Im Gegensatz zum bisherigen Fokus auf den Müttern erzählt eine andere *ara* (2. Jh.) aus der Perspektive eines neugeborenen Mädchens, dass ihr Leben im Mutterleib länger war als außerhalb (ζωὴ δὲ πλείων μητρὸς ἐν σπλάγχνοις ἐμή, IGUR III 1322, v. 3f.). L. Moretti (IGUR) schließt daraus ein Alter von nicht mehr als neun Monaten. Dafür spricht, dass als Name Πουφῖνα erscheint, der erst am achten Tag nach der Geburt vergeben wird (s. 3.2.2.) und verstorbene Säuglinge aus diesem Grund in Grabsteinen häufig namenlos erscheinen.⁴⁰³ Es sprechen jedoch gleich zwei Stellen in diesem Gedicht für eine Konkretisierung dieser Interpretation: Zunächst merkt ein Vers an, dass die Mutter die Schmerzen der Wehen gegen die Trauer tauschte (ὠδεῖνα λύπης δ' ἡ τεκοῦσ' ἠλλάξατο, v. 5f.). Weiters hat der erste Weg das Mädchen in den Hades geführt (πρώτην ὁδὸν δὲ στέλλομαι πρὸς Αἴδαν, v. 7f.) und sie hat durch die Stele eine Stimme bekommen, was im Gegensatz zur Sprachlosigkeit in ihrem Leben stand (στήλῃ δὲ φωνῶ ἀντ' ἀφ' ὧνίας βίου, v. 11f.). Wird der Text somit wörtlich aufgefasst, würde dieses Carmen auch den Tod einer Tochter nach der Geburt erzählen, jedoch hätte sich dieser frühestens am achten Tag danach ereignet, da sie bereits einen Namen trug – unter der Voraussetzung, dass diese überlieferte Praktik tatsächlich eingehalten wurde.

Noch alltäglicher als Komplikationen bei der Geburt und einem damit verbundenen Ableben war der Tod ausgelöst von einer Krankheit. Gleichzeitig steigt damit die Dunkelziffer, wie viele der mit Inschriften bedachten Menschen aufgrund einer Krankheit verstorben sind; ein Grund, der auch in den Carmina häufig unerwähnt bleibt.⁴⁰⁴ Wenn dieser Eingang findet,

⁴⁰³ Vgl. Carroll 2006, 172f.

⁴⁰⁴ Für die wahrscheinlichsten Krankheiten mit Todesfolge vgl. Hope 2009, 45. Zu Hygiene und Krankheiten s. Scobie 1986; Scheidel 2003.

wird die Krankheit allerdings selten spezifiziert, aber poetisch dennoch in den Text integriert. Ein frühchristliches Carmen nennt sie passenderweise ὠκύμορος, einen schnellen oder frühen Tod bringend, bezieht aber auch den Neid ein (τίς μοι φήσ(ε)εν τὴν ὠκύμορ[ον] νόσον; τίς ἢ τοσαύτη τῶν φθόνων β[ί]α; SEG 43, 668bis, v. 1f.; Mitte 3./Beginn 4. Jh.). In der *tabula* für Μοῦσα (3. Jh.) wird sie als verabscheuungswürdig beschrieben (νοῦσου ὑπὸ στυγερῆς δεδαμασμένη, IGUR III 1277, v. 10). Sollte die Ergänzung korrekt sein, wird sie im Monument für Ἑρμόφιλος als schmerzhaft und den Körper zugrunderichtend charakterisiert (ἀργαλή νούσῳ σ[ῶ]μα μαραινόμενος], III 1207, v. 1). Daneben kann die Empfindung der Anstrengung ausgedrückt werden, die eine Rolle am Versterben spielt, wie die imposante *ara* (94) für den römischen elfjährigen Jungen Quintus Sulpicius *Quinti filius Claudia Maximus domo Roma*/Κοῖντος Σουλπίκιος Μάξιμος (νοῦσος καὶ κάματός με διώλεσαν, III 1336, c, v. 4)⁴⁰⁵ und wahrscheinlich die Stele für drei Bewohner (2. Jh.), womöglich Gesandte (s. 4.2.1.), aus Termessos zeigen ([ὁμοῦ νούσ]οισι καμώντων, III 1204, v. 10).

Wie auch im modernen Denken kann ein von Schmerzen begleitetes Lebensende allerdings auch als Erlösung von den plagenden Krankheiten und Mühen gesehen werden, ausgedrückt in der Versinschrift für Αὐρήλιος Ἀμφικτύων, der an der Gicht (ποδάγρα) litt (ἤλθεσ ἐμῆς ζωῆς γλυκερώτερε ὅς με ἀπέλυσας νοῦ' ὅσων καὶ καμάτων καὶ μογεράς ποδάγρας, IGUR III 1168, v. 1–7; 3. Jh.).⁴⁰⁶ Eine etwas genauere Identifizierung erfolgt in der Herme für einen namentlich nunmehr unbekannten Mann (166–200), auf den ein Angriff einer brandwundigen Seuche erfolgt ist, die die schwache Leber und Lunge zugrunde gerichtet hat (ἄθλιος ἐκπροφυγὼν λοιμοῦ πυροελκέος ὁρμήν ... ἥπατι γὰρ βληχρῶ καὶ πλεύμονι [σ]ῶμα μαρανθεῖς, III 1378, v. 1–6). Die Datierung ins 2. Jh. von L. Moretti (IGUR) würde sich mit der antoninischen Pest decken, auch wenn dieser noch auf die von A. Degrassi geäußerten Möglichkeiten der Pest unter Gallienus und von 270 hinweist.⁴⁰⁷ Der „Angriff der Seuche“ drückt eine gewisse Brutalität aus, der der Verstorbene sich zu entziehen versuchte, wenn auch erfolglos. Die Wortwahl erinnert an das Carmen für Μηνογένης aufgestellt in *Αἰζανοί* in Phrygien (SGO III 16/23/17), das auch im Zusammenhang mit der antoninischen Pest steht.⁴⁰⁸ L. Moretti (IGUR) fragt sich auch bei der gerade erwähnten Stele für den Sohn des Ὀρθαγόρος und Ἑρμαῖος Ἀρτείου, beide noch junge Männer, ob es sich um die antoninische Pest von 166 gehandelt haben könnte (IGUR III 1204; 2. Jh.).⁴⁰⁹ Dagegen werden in der *tabula* für das knapp

⁴⁰⁵ Vêrilhac 1982, 116 spekuliert sogar, ob Tuberkulose die Todesursache gewesen sein könnte.

⁴⁰⁶ Für den Nachweis von Gicht an einem weiblichen Skelett in einem Friedhof in Rom vgl. Minozzi et al. 2013.

⁴⁰⁷ Degrassi 1967, 23.

⁴⁰⁸ Vgl. Kruschwitz 2020, 141.

⁴⁰⁹ Dieser Gedanke wird von Habicht 2001, 15 wiederholt.

viereinhalbjährige Kind Λούκιος Μινίκιος Ἀνθιμιανός (3. Jh.) die Krankheiten und Heilungsmethoden vergleichsweise detailliert beschrieben. Der Junge erfreute sich zunächst bester Gesundheit, wurde dann allerdings von einer schlimmen Krankheit an den Hoden getroffen (αὐτίκα δ' ἡ{ε} ὑξανόμην εὐερνῆς ... αἶ με νόσῳ πῆξαν χαλεπῇ διδύμους πέρι, IV 1702, v. 15–17). Von dieser geheilt ergriff ihn eine noch schlimmere Krankheit, durch die eine Fäulnis in den Knochen seines linken Fußes auftrat (καὶ τότε δὴ μ' ἑτέρα νόσος εἴλε κακίστη τῆς προτέρης νόσους πουλὺ τι χειρότερη· σῆψιν γὰρ <λαι>οῦ πεδίον ποδὸς εἶχεν ἐν ὅστοις, v. 20–22). Auch das überlebte er, doch dann trat ein Magen-Darmleiden ein und seine Eingeweide wurden gebläht und alles Übrige aufgelöst, sodass er verstarb (οὐδ' οὕτως μου Γένεσις δεινὴ πλησθεῖς ἐκορέσθη, ἀλλ' ἑτέραν πάλι μοι νόσον ἤγαγε γαστρὸς Μοῖρα σπλάγχνα μου ὀγκώσασα καὶ ἐκτίξασα τὰ λοιπά, v. 26–28). Die aufeinanderfolgenden Beschwerden von Λούκιος Μινίκιος Ἀνθιμος lassen auf eine einzige Krankheitsursache schließen, die dank der Detailtreue der Inschrift von J. Zingerle als Tuberkulose identifiziert werden konnte.⁴¹⁰ Hervorzuheben ist an diesem Carmen nicht nur die gründliche Beschreibung der Leiden des Kindes, sondern auch die von nahestehenden Personen durchgeführten Heilungsversuche. Der Vater Λούκιος Μινίκιος Ἀνθιμος wendete beim Befall der Hoden Heilmittel (εἰάματα) an, wodurch es zumindest den Anschein einer Rettung gab (ἀλλ' ὁ ταλαίφρων γεννήσας εἰάσατό μου νόσον αἰνὴν τοῦτο δοκῶν ὅτι μοῖραν [μ] ἐμὴν εἰάμασι σώσει, v. 18f.), auch wenn J. Zingerle darin keine Wirkung sieht, da eine solche auf die Immunität des Körpers zurückzuführen sei. Die Freunde des Vaters griffen wiederum im zweiten Fall ein und nahmen ihm Knochen ab, womit eine Beinamputation gemeint sein wird (εἴτ' ἔταμόν με φίλοι γενέτου καὶ μου ὅστέ' ἀνεῖλαν λύπας καὶ στοναχὰς τοῖς τεκέεσσι διδόντα, καὶ ταῦθ' ὡσαύτως εἰάθην πάλιν, ὥς τὰ πάροιθεν, v. 23–25). Damit bestand einerseits die Nähe zu chirurgisch versierten Personen und andererseits zumindest die Kenntnis von Heilmethoden auf Seiten des Vaters Ἀνθιμος. Doch gerade das Bedürfnis der akribischen epigraphischen Zurschaustellung des Krankheitsverlaufs deutet stark darauf hin, dass es sich bei Ἀνθιμος um einen Arzt gehandelt hat.⁴¹¹

Bisweilen ist das Vorliegen einer Krankheit unklar. Im lateinischen Teil eines bilingualen Carmen (Beginn 1. Jh.) wird das Grabmal als Denkmal des Lebens und Zufluchtsort für Kranke bezeichnet, was auf ein Ableben aufgrund einer Krankheit deuten kann (*Luci Vettēni M[usae? Ca]mpestris vides vitae monument[u]m a[egr]is deversorium*, IGUR III 1291, 1f.). Ein Mann erzählt auf einer *tabula* (2. Jh.) aus der Ich-Perspektive, dass er weder durch

⁴¹⁰ Zingerle 1928.

⁴¹¹ Zingerle 1928, 443f.; Vêrilhac 1982, 117f.

Krankheit als Kind noch im fremden Land noch am Meer umgekommen ist, aber beim Betreten des geliebten Landes vorzeitig geraubt wurde (οὐκ ἤρκει τὰ πάλαι γενέται {ς} κακὰ πάσχον] ἐπ' ἄλλοις οὐδ' ὅσα νήπιος ὦ[ν] ἔπαθον νούσω[ν] κακότητι γαίῃ ἐν ἀλλοδαπ[ῇ], ὅσα δ' ἐν πελάγε[σσι] μακροῖσιν· ἀλλ' ὅτε βαιὸ[ν] ἐπ' οὐδας ἔβη[ν] γαίης ἐρατειν[ῆς], ἡρπάσθην ὁ π[ρό]μοιρος, III 1373, v. 3–16). Ob die Todesursache am Ende tatsächlich an einer Krankheit oder einem Unfall gelegen hat, lässt sich nicht mehr feststellen. Interessant ist allerdings die Aufzählung, auf welche Weise er nicht verstorben ist, nämlich weder an einer Krankheit im unmündigen Alter noch in einem fremden Land noch im Meer. Ersteres ist ein Indiz für die hohe Kindersterblichkeit, zweiteres und dritteres sind als Hinweis auf die Angst vor einem solchen Schicksal zu deuten (vgl. unten III 1334; 3. Jh.). Während in einem fremden Land eine angemessene Bestattung noch im Bereich des Möglichen lag, blieb einem eine solche durch das Meer verwehrt und im überwiegenden Teil der Interpretationen der Leichnam damit unbestattet.⁴¹² Damit waren die Verstorbenen rast- und heimatlos, denn es fehlte ein Ort für ihre Überreste und einen Grab- und Erinnerungskult.⁴¹³

Wer von Krankheiten verschont geblieben war, starb irgendwann aufgrund des Alters. Dieses tritt in zwei Carmina auf und wird als beschwerlich und schmerzhaft beschrieben (κεῖτε δ' ἡ γήρᾳ βεβαρη<μέ>νος, IG XIV 2124, v. 9; 2./3. Jh.; [χαλεπῶ θ' ὑπ]ὸ γήρᾳ [δεινῶς ἀχ]θόμενοι [τὸν βίον] λίπομε'ν', IGUR III 1417, v. 2–4; 3. Jh.). In einer anderen *tabula* (1./2. Jh.) wird das Alter zwar auch genannt, aber weniger für das Ableben verantwortlich gemacht, sondern Persephone, die Δ[ικαιοσύνη] im lang andauernden Alter aufgelauret hat ([ἡ δέ μ' ἐπαινῇ] γήραος ἐκ δολιχοῦ ρύσατο Φ[ερσεφόνη], III 1191, v. 3f.).

Einen verfrühten, nicht auf biologische Faktoren wie Geburt, Krankheit oder Alter beruhenden Tod, erwähnen zwei Carmina, die bei Unfällen verstorbenen Personen gedenken.⁴¹⁴ Im ersten tragischen Fall erzählt eine Versinschrift von einer in ihrem Schlafgemach im Feuer umgekommenen Frau. Αὔκτα/Terentia Aucta wurde in den Gemächern von Βάσσοι/C. Terentius Bassus vom feurigen Wehen des Hephaistos mit dem Kopf voraus niedergeworfen (Ἡφαίστου πυρόεσσα κατεπρήνιζεν αὐτμή Βάσσου συζυγίης ἀνέρος ἐν θαλάμοις, IGUR III

⁴¹² Vgl. Verg. Aen. 6,338–84; Prop. 3,7,63f.; Petron. 114,11; Hor. epod. 1,28. Cic. leg. 2,57 sah die auf See Dahingeschiedenen jedoch als angemessen bestattet an, weil ihre Knochen nicht über der Erde lagen.

⁴¹³ Hope 2009, 102.

⁴¹⁴ Für weitere Unfalltode vgl. Carroll 2006, 156–158. Die Einreihung der bereits erwähnten Inschrift für den elfjährigen Q. Sulpicius *Quinti filius Claudia* Maximus domo Roma/Kοῖντος Σουλπίκιος Μάξιμος (IGUR III 1336; 94) ist allerdings fraglich, da das Epigramm Krankheit und Anstrengung als Todesursache stärker hervorhebt als ein übermäßiges Lernen (νοῦσος καὶ κάματος με διώλεσαν· οὔτε γὰρ ἡοῦς, οὐκ ὄρφνης μουσέων ἐκτὸς ἔθηκα φρένα, c, v. 4f.).

1342, v. 3f.; 1. H. 1. Jh.).⁴¹⁵ Ihr Zustand im Grab wird als aschefarbener Anmut anstatt einer Frau beschrieben, die dem Gatten und wirklich allen Verwandten trauriges Leid zurückgelassen hat (νῦν δ' ὑπὸ τῷδε τάφῳ σποδὴ χάρις ἀντὶ γυναικός κεῖται λυγρὸν ἄχος λειπομένη γαμέτη καὶ πηοῖς σῦμπασιν, v. 5–7). Die Schilderung mit Hilfe der Mythologie erleichterte die Verarbeitung der Situation genauso wie der Trost, dass Aῦκτα/Terentia Aucta selbst nach diesem tragischen Fall im Grab noch mit aschefarbenem Anmut erschien. L. Moretti weist auch auf die Möglichkeit einer pathetisierenden Sprache und des Fiebertodes hin.⁴¹⁶

Der wohl spektakulärste Fall ist vermutlich das Ableben von Iulia Cai filia Laudice/Λαυδίκη, das, sollte die Ergänzung korrekt sein, durch einen Fisch verursacht wurde. Das Carmen (Ende 1./Beginn 2. Jh.) beklagt, dass sie nicht an Fieberschüben verbrannt und auch nicht an Krankheiten oder anderen Leiden verstorben ist, sondern ihre Kehle beim Fischessen den Atem eingeschlossen hat (οὐ πυρετοῖς φλεχθεῖσα, νόσων ἄτερ, οὐ μελεδῶναις, [ἰχθυ]βόρος δὲ ἀφάτως λαιμὸς ἔκλεισε πνοάς, IGUR III 1239, v. 11f.). Die Auflistung von üblicheren Todesursachen und das Adverb ἀφάτως weisen auf einen ungewöhnlichen Todesfall hin und erwecken den Anschein, dieser wäre der Verstorbenen beinahe peinlich. Dem Carmen nach handelte es sich um einen Tod durch Ersticken (λαιμὸς ἔκλεισε πνοάς, v. 12), dem verschiedene Ursachen zugrunde liegen könnten. Wird der vorgeschlagenen Ergänzung [ἰχθυ]βόρος gefolgt, wie L. Moretti (IGUR) es tut, wäre Iulia Cai filia Laudice/Λαυδίκη an einem Stück Fisch erstickt. Ein solches Szenario erscheint sehr plausibel, doch könnten auch andere Lebensmittel die Atemwege verlegt oder eingeengt haben.⁴¹⁷

Weniger spektakulär, aber dennoch tragisch sind Todesfälle unter Zwillingen, über die zwei Carmina Auskunft geben. Die *tabula* für Εὐτύχης (3. Jh.) hat dessen Bruder Εὐτυχίδης aufgestellt, der von den Zwillingen nur mehr allein am Leben war (Εὐτυχίδης τὸν ἀδελφὸν ἐθάψατο πολλὰ δακρύσας ἐν διδύμῳ γενεῇ μόνος ἔχων βίον, IGUR III 1219, v. 3–6). Eine andere *tabula* (Ende 3./Mitte 4. Jh.) berichtet sogar von einem gleichzeitigen Tod von Zwillingsgeschwistern. Sowohl die Geburt als auch das Ableben von Χρυσήϊς und Ἐλπίνεικ[ος] wird poetisch so umschrieben, dass die zur gleichen Zeit, in derselben Stunde auf die Welt Gekommenen an demselben Tag ihr Leben eingetauscht haben (τῆς αὐτῆς ὥρης τὸν

⁴¹⁵ Vgl. CIL XIV 4494 für einen Soldaten der *cohors VI Praetoria*, der während eines Löschversuchs in Ostia umgekommen ist und dem ein Grabplatz und ein *funus publicum* von den *Ostienses* organisiert wurde; XIII 2027 für einen Mann, der dem Feuer entkommen war, aber beim Versuch, etwas von seinem Besitz zu retten, von einer Wand erschlagen wurde; XII 5276 für einen Freigelassenen, der nach einem Feuer die Körper der Verstorbenen bestattete.

⁴¹⁶ Lissi Caronna/Moretti 1970, 363.

⁴¹⁷ In früheren Manuskripten wurde ΠΘΡΟΣ gelesen, was G. Kaibel (IG XIV 1703) im Text zu [- - β]όρος korrigiert und sich im Kommentar beispielsweise für ἰχθυβόρος oder μυλοβόρος ausgesprochen hat.

ἴσον χρόνον ἴσα γε[γῶτας], τῆς αὐτῆς ἡοῦς φέγγος ἀμει[ψαμένων], III 1359, v. 3f.). Es kann überlegt werden, ob dies von einem Unfall oder einer gemeinsamen Krankheit, eventuell noch im Kindesalter, herrührt. In diesem Fall ist durch die exakte Angabe ein gleichzeitiges Ableben gesichert, was im Gegensatz zu Inschriften steht, die zwar das Ableben mehrerer Kinder dokumentieren, allerdings stets im Verdacht stehen müssen, sie nicht nach einem jeweiligen Tod, sondern zusammenfassend nachträglich aufgestellt zu haben.⁴¹⁸

Doch auch Tiere wurden von manchen Zeitgenoss*innen mit einer Grabinschrift bedacht.⁴¹⁹ Darunter finden sich auch zwei griechische Carmina, eines für einen Hund und eines für ein Rennpferd.⁴²⁰ Die *ara* für die kleine Hündin Θεία bescheinigt ihr eine Pracht an Wohlwollen, Liebe und Schönheit und beschreibt die Trauer des Mädchens, das sich nach ihrer zarten Spielgefährtin sehnt, aber im Monument ein Andenken an deren Zuneigung hat (χρῆμα τὸ πᾶν Θείας, βαιᾶς κυνός, ἡρία κεύθει, εὐνοίας, στοργῆς, ἴδεος ἀγλαΐαν· κούρη δὲ ἄβρὸν ἄθυρμα ποθοῦσα ἐλεεινὰ δακρῦει τὴν τροφίμην, φιλίας μνηστὶν ἔχουσα ἀτρεκῇ, IGUR III 1230; Mitte 2. Jh.).⁴²¹ Eine *tabula* (2. H. 2. Jh.) erzählt in einem Dialog, dass sie das Grabmal des schnellen und siegreichen Pferdes Εὐθύδικος sei, das oft bei Rennen bekränzt wurde (s. 3.2.2.; τίνοϛ εἴ τάφοϛ; ὠκέοϛ ἵππου. τίϛ δ' ὄνομα; Εὐθύδικοϛ. τί κλέοϛ; ἀθλοφόροϛ. ποσσ' ἰάκιϛ ἐστέφθηϛ δρόμον; «πολλὰ» ἰάκι' ᾠ, III 1214, v. 2–7).

(Besondere) Vorstellungen

Anschließend an die Charakterisierung von Todesfällen sollen die Vorstellungen rund um den Tod aus den Carmina wiedergegeben werden. Eingangs muss festgehalten werden, dass trotz aller Vorstellungen rund um den Tod den antiken Zeitgenoss*innen die Folgen des Sterbens durchaus bewusst waren und in einem Carmen adäquat beschrieben und auf den Punkt gebracht werden: Der Körper löst sich auf und es bleiben lediglich Knochen übrig (λυθὲν ἐξεπόθη καὶ οὐδὲν ἔχω πλέον ὀστέων, IGUR III 1329, v. 6; 3. Jh.). Diese Auflösung des Körpers wird in einem Fragment einer *tabula* (III 1196; 3. Jh.) Φύσιϛ (Physis) zugeschrieben. Sollte die Ergänzung korrekt sein, wird sie als γενέτωρ (genetor), Erzeugerin, beschrieben, die den

⁴¹⁸ Vgl. z. B. eine Versinschrift für Brüder mit größerem Altersunterschied aus Ξάνθος (SGO IV 17/10/07).

⁴¹⁹ Für eine Sammlung solcher Epigramme vgl. Herrlinger 1930, 39–56.

⁴²⁰ Ein weiteres für einen Hund wurde in Florenz gefunden und in IG XIV 2128 fälschlicherweise unter „Roma et Vicinia“ eingereiht. Deshalb geben W. Peek (GVI 1365) und Guarducci 1974, 194 den Fundort mit Rom an. Schon die von G. Kaibel (IG) nicht aufgefundene erste Erwähnung im Cod. Laur. plut. 29,08, f. 45v verzeichnet: „Lictore infra scripta rep(er)ta su(n)t apud san(ctam) Felices ad eam i(n) quada(m) marmorea tabula.“ Als Fundort ist die *chiesa di San Felice a Ema* in Florenz gemeint. Daraus wurde allerdings bei Gorius 1727, 453 nr. 97 „in mensa marmorea eruta in quodam praedio prope D. Felicis [a Ema,] quae intercidit“.

⁴²¹ Für die poetischen Anklänge an Catullus vgl. Herrlinger 1930, 40 nr. 40.

Verstorbenen zu Erde macht (με θανόντα εἰς τ' αἶα[ν γενέτ]ωρ αὖθις ἄμειψε Φύσις, v. 2f.). Anknüpfend daran sei auch die Vorstellung erwähnt, dass der Mensch aus der Erde entsteht und wieder zu Erde wird, wie es im Carmen für Ἀσκληπιόδωρος beschrieben wird: vorher Sprössling der Erde gewesen, hat er die Erde als Mutter wieder (παῖς γαῖος ... Ἀσκληπιόδωρος γῆς ὣν πρόσθε γόνος μητέρα γαῖαν ἔχω, III 1164, v. 2–7).

In der Vorstellung einiger griechischsprachiger Carmina wird der Tod als ein markiertes Ende aufgefasst. Ähnlich der modernen Interpretation erscheint er in einem bilingualen Carmen auf einer *tabula* (2. Jh.), sollte die Ergänzung korrekt sein, vermutlich aus Gründen des Euphemismus oder der Abschwächung als letzter Schlaf ([- - ὕπνον ὕστατο]ν εὐδω, I-GUR III 1427, v. 1).⁴²² Die auf einer weiteren *tabula* angesprochene Bezeichnung als letzter Lauf (πύματος δρόμος) ist bereits homerisch (s. 4.1.1.; [ῆ - - ζω]ῆς πύματον δρόμον ἔ[σχε]ν, III 1158, v. 1).⁴²³ Als weitere Charakterisierung ist die Stummheit anzusehen, die als eine Gegenüberstellung zum Leben diente, das von Akustik, z. B. in Sprache und Musik, geprägt war, die durch das Sterben verloren ging (νῦν κείμεσθα ἄλαλοι, ψυχὰς ὀλέσαντες, III 1222, v. 17f.; Mitte 2. Jh.; [- - - κεῖμα]ι ἄναυδος, III 1413, v. 1).⁴²⁴

Aufgrund der Assoziation von Dunkelheit mit dem Tod und Licht mit dem Leben wurde das Ableben vielfach als ein Zurücklassen des Lichts dargestellt (ἀλλὰ μό[νον τὸ ζῆν] τόδε κάλλιπες ἡδὲ γ' ἐτ[αίρους εὖω]ρος προλιπὼν ἡελίου [τὸ φάος], IGUR III 1382, v. 5–7; 2. H. 3. Jh.; κεῖμαι δ' ἐν γαίῃ προλ[ιπὼν φάος ἡελίοιο], III 1207, v. 3).⁴²⁵ In einer *tabula* auf einem Sarkophag (2./Mitte 3. Jh.) erscheint das Licht in anderer Verwendung, denn die Liebe beider würde so lange halten, wie das süße Licht mit seinen Strahlen aufleuchtete, angenehm und süß wie Honig vom Mund (στοργὴ γὰρ μεγάλη τῶν ἀμφοτέρων διέμεινεν ὡς ὅπου φῶς τὸ γλυκὺν παρέμεινε ἀκτεῖσι ἐπιλάμπων, ἡδὺν ἀπὸ στόματος καὶ γλυκὺν ὡς μέλιτιν, III 1287, v. 6–9). Dadurch erscheint es als Vergleich einerseits mit der Liebe vom Dedikanten zur Verstorbenen und andererseits mit dem Gefühl beim Verzehr von Honig. Auf diese pagane Metaphorik zu antworten scheint ein christliches Carmen (Ende 3./Beginn 4. Jh.), wonach Μαριτίμα das süße Licht nicht zurückgelassen hat, sondern durch ihre Frömmigkeit bereits die ganze Zeit

⁴²² Obryk 2012, 43 u. 178. Für den Schlaf als Bruder des Todes vgl. Hes. theog. 755–766.

⁴²³ Hom. II. 23,373. 768 van Thiel.

⁴²⁴ S. o. für die Stimmlosigkeit eines Säuglings (στήλην δὲ φωνῶ ἀντ' ἀφ' ὧνάας βίου, IGUR III 1322, v. 11f.; 2. Jh.).

⁴²⁵ Vgl. Sanders 1960, 1–10. Ein Fragment einer im Museum des *coemeterium Catacumbas* an der *via Appia* beschriebenen *tabula*, die zwar in ICUR aufgenommen wurde, deren christliche Zugehörigkeit ebenda jedoch hinterfragt wurde, könnte auch diese Metaphorik verwendet haben: [- - - λεί?]ψας φάος [- - -], ICUR V 13850a, v. 5.

ein unsterbliches bei sich hatte (γλυκερὸν φάος οὐ κατέλ' ἐλ' ἵψας ἔσχεε γ' ἄλ' ῥ μετὰ σου παναθάνατον κατὰ πάντα εὐσεβεία γὰρ σὴ πάντοτέ σε προάγει, ICUR VIII 23377, v. 1–3).

Wie bereits bei den Schicksalsmächten gezeigt wurde, löste das Ableben Trauer und Schmerz in den Hinterbliebenen aus, sodass teilweise die Terminologie von Raub und Mord verwendet wurde. Die am Verscheiden schuldige Macht wird als negativ charakterisiert, im zweiten Teil der *tabula* für Ἀλέξανδρος und Βαλεντεῖνη (4. Jh.) der Tod als unerbittlich und zu unpassender Zeit kommend, denn ansonsten hätte er die aus der Ich-Perspektive erzählende Person bereits bei den Wehen zugrunde gehen lassen, sodass sie, die am Ende für Charon als armseliges Mahl lediglich ein Runzelchen und Fellchen darbieten kann, Krieg, die gierigen Verschlingereien der grausamen Krankheiten, die elenden Ängste, das Herz verzehrende Leiden und zweifelhafte Prozessen nicht miterleben hätte müssen (νηλὴς ὧ θάνατος, πολὺ δὲ μέγ' ἀκαίρ[ι]ος ἦκεις· χρῆν γὰρ ἐπ' ὠδεῖνεσσιν ἔχειν χέρα καὶ τότε ὀλέσσαι· νῦν δὲ μετὰ πτολέμους κρυερῶν τε λαφύγματα νούσων λευγαλέους τε φόβους καὶ θυμοβόρους μελεδώντας καὶ δίκας ἀμφιλόγους ῥεικνὸν καὶ κώδιον ἄξεις, λυπρὴν δαῖτα Χάρωνι, IGUR III 1149, v. 11–16). Vermutlich handelt es sich im letzteren Teil um Παυλεῖνα, die Tochter und Dedikantin des ersten Teils, wie der Schluss verrät, wonach der Tod die jungen Kinder verschonen möge (νέων δ' ἔμπης πεφίδησο, v. 16). Diese ablehnende Haltung wird auch in der Verschmähung von Θάνατος (Thanatos) sichtbar (Πουφεῖνα στυγερῶ μεμψαμένη Θ[α]ν[ά]τῳ, III 1261, v 7f.; Ende 2./Beginn 3. Jh.). Da im wahrsten Sinn dem Tod das eigene Leben gegeben wurde, war damit die Schuldigkeit diesem gegenüber allerdings auch getan, wie ein von A. Ferrua (ICUR) aufgenommenes, aber von L. Moretti (IGUR) als *pagan* eingestuftes Carmen meint: τῷ θανάτῳ μηκέτι ὀφιλομένη (III 1180, v. 6–8; 151–250). Diese Vorstellung des Schuldigseins findet sich auch in zwei Beispielen, in denen allerdings Hades angesprochen wird: Er wird gefragt, warum er sich so beeile und ob ihm nicht ohnehin alle etwas schuldig seien (ἀπλήρωτ' Αἴδη, τί με νήπιον ἥρπασες ἄφνω; τί σπεύδεις; οὐ σοὶ πάντες ὀφειλόμεθα; III 1248, v. 8–11; 1. Jh.; ἀπλήρωτ' Αἴδ' α, τί με νήπιον ἥρπασας ἐκχθρόις; τί σπεύδεις; οὐ σοὶ πάντες ὀφειλόμεθα; III 1272, v. 8f.; 2. Jh.).⁴²⁶

Der Tod wurde besonders bei frühzeitig Verstorbenen, meist Kindern, Jugendlichen oder jungen Erwachsenen, als ungerecht empfunden und als *mors immatura* bezeichnet.⁴²⁷ Poetisch be- und umschrieben wird das frühzeitige Ableben im Falle der fünfjährigen Τινηῖα Ὑγεία, die mit einer Blume verglichen wird. Πλουτεύς wird beschuldigt diese wie eine gerade

⁴²⁶ Zur textuellen Parallelität s. 2.2.1.

⁴²⁷ Vgl. Griessmair 1966, 24; Hope 2009, 61.

zu blühen beginnende, wohlduftende Rose in der Zeit des Frühlings an der Wurzel ausgerissen zu haben, bevor sie ihre Zeit vollenden konnte (οἷα γὰρ ἀρχόμενον ῥόδον εὐπνοον εἶαρος ὥρη ἐξέτεμες ῥείζης, πρὶν χρόνον ἐκτελέσει, IGUR III 1344, v. 5–8; 251–350). Durch den Vergleich des vom Unterweltgott geraubten Mädchens mit einer Blume evoziert das Gedicht den Mythos von Hades und Persephone. Im homerischen Hymnos für Demeter ist es zwar die Narzisse, die Persephone im Begriff ist zu pflücken, als die Pferde des Hades sich aus der öffnenden Erde schwingen, aber die Rose ist eine der anderen zuvor gepflückten Blumen.⁴²⁸ M. Obryk beschreibt Πλουτεύς in der Figur des Todes an dieser Stelle passenderweise als „Gärtner des Lebens“.⁴²⁹

Eine gängige Vorstellung bei jungen Verstorbenen ist, dass sie bereits Reife erreicht haben. Das prominenteste Beispiel ist der mit fast drei Jahren verstorbene Κριτίας, der aber nach der von seinen Eltern für ihn aufgestellten *tabula* (2. Jh.) einen Verstand würdig eines grauen Lebensalters besaß (κοῦρον ἔχω Κριτίην διέτη, ξένε, μηνὶν ἐπ’ ὀκτώ, ἀλλὰ νόον πολιῆς ἄξιον ἡλικίης, IGUR II,1 727, v. 7–10). Darin steckt die idealisierte Vorstellung einer Verbindung eines jugendlichen starken Körpers mit dem Geist eines πρέσβυς, der bis zum hohen Alter hin stetig wuchs.⁴³⁰ Weiters wurde der Jüngling Ἰγόριος für seinen Verstand, seinen Körper und seinen ersten Bart gerühmt, sodass niemand kundig in tragischer Musik, kein Mann mit schöner Leier und auch nicht ein Redner von Epen ihn würdig beschreiben hätte könnte (οὐκ ἴδρις τραγικῆς μούσης, οὐκ εὐλυρος ἀνήρ, οὐδ’ ἐπέων ῥητὴρ ἄξια σεῖο φράσει, οἷος ἔφυς πραπίδας, οἷος χροάς, οἷος ἰούλους, ὅσσω θ’ ὡς πρέσβυς κοῦρος ἐὼν κράτεες, III 1234, v. 3–7; 251–350). Ebenfalls ein Jüngling, dem gerade der Bart gewachsen war, hat sich durch die Tugend und Weisheit gleich eines Alten gezeigt im Leben, wenn die Ergänzungen korrekt sind ([ἄρτι] γενειήσαντι, τὰ δ’ εἰς βίον ἴσα γεραιῶι δε]ιζαμένοι, ἀρετᾶς εἶνε[κα καὶ σοφίας], III 1370, v. 3f.; 1. Jh.). Als dritter Jüngling reiht sich hier [Ζωΐ]λος ein, der trotz seines Alters zwischen zwölf und achtzehn Jahren (s. o.) eine verständige Kindheit hatte (ἀτὰρ θαλέθεσκ’ ἐπὶ γαίης ἐξ δισσοῦς λυκάβαντας· ὁ δ’ αὖ τρίτον οὐκέτ’ ἀνυσθεῖς νηπιέην πινυτήν τ’ ἐρατὸν κοῦρον δάμεν Αἴσηι, III 1224, v. 5–9; 2. Jh.). Die Reife des Kleinkindes und der drei Jünglinge – übrigens ausschließlich Männer – wird deshalb in den Vordergrund gestellt, um die zerstörten Hoffnungen der Eltern zu betonen, und damit der Umfang von deren Trauer gerechtfertigt erscheint.⁴³¹ Dass sich Menschen den realen Eigenschaften von (Klein-)Kindern bewusst waren,

⁴²⁸ Hom. h. 2,1–32.

⁴²⁹ Obryk 2012, 49.

⁴³⁰ Griessmair 1966, 51f.

⁴³¹ Hope 2009, 140f.

zeigt die Passage in einem Brief von Fronto über die kindlichen Charakteristika seines Enkels, dessen Liebe zu Weintrauben und Hang zu kleinen Vögeln, bevor er später dreijährig verstarb.⁴³²

In zwei christlichen Carmina (Ende 2./ Beginn 3. Jh.) findet sich nicht nur die Klage, dass die Kinder zu früh gegangen sind, sondern auch die Vorstellung, dass die Eltern vor den Kindern sterben hätten sollen (ὅς πρὶν ὄφελλ' αὐτὸς δύμεναι χθόνα ὥς γὰρ ἐπῆεν λώϊον ἢ φιλίων πικρὸν ἰδεῖν θάνατον, ICUR X 26492, v. 5f.; ὅς πρὶν ὄφελλ' αὐτὸς δύμε[ναι χθόνα ὥς γὰρ ἐπῆεν] λώϊον ἢ τέκνου πικρὸν[ν ἰδεῖν θάνατον], X 26530, v. 5f.).⁴³³ Diese Idee ist nicht an den christlichen Glauben gebunden, sondern in der Antike allgegenwärtig, denn für die Eltern starb neben den Hoffnungen für ihre Sprößlinge auch die ökonomische Absicherung.⁴³⁴

Das Verlassen des Diesseits konnte im Falle von Krankheiten oder anderen Leiden bereits gewünscht sein (s. o.), doch grundsätzlich bedeutete das einen Verlust, besonders des Genusses. Einen solchen führt Πάτρων an, der alles zurückgelassen hat außer, was er vorher als Lebender genossen hat (τᾶλλα δὲ πάντα λέλοιπα καὶ ἐν νεότητι κατέκτην, οἷχεται πλὴν ἃ πρὶν ζῶν ἀπεκαρπισάμην, IGUR III 1303f, v. 9–12; Ende 1. Jh. v. Chr.). Ein weiteres Carmen, das sich hier einreihet, wenn auch in anderer Vorstellung, ist die bereits beschriebene *tabula* des Τελεσίστρατος (s. 2.2.2.; III 1341; Ende 1./Beginn 2. Jh.). Dieser sehnte sich entweder im Jenseits oder in einer Projektion im Diesseits noch immer nach jenen (τῶνδε), verweisend auf die zahlreichen Vulven auf der *tabula* (ἔτι τῶνδε χρὸς ποθέω, v. 3). Außerdem war dieses (τοῦτο) das Einzige, das er zu Lebzeiten als Belohnung empfing, womit die Reliefdarstellung eines Mannes und einer Frau beim Geschlechtsverkehr unter einem Baum gemeint ist (τοῦτο μόνον ζῶν ἐκέρδησα, v. 4f.). Τελεσίστρατος vermisst somit seinem Grabmonument nach die sexuellen Vorzüge des Lebens (ausführlicher zu dieser Besonderheit s. 3.2.2.).

Entgegen den aufgezeigten Verlustbekundungen stehen epikureische Gedanken, die sich auf das Leben der Einzelnen fokussieren und dabei zum Genuss des Lebens auffordern.⁴³⁵ Von Ἀπολλοφάνης heißt es etwa, dass er seinen Mitmenschen zu Lebzeiten gesagt hat, an der Freude teilzuhaben (ὅς προλέγει θνατοῖς εὐφροσύνης μετέχειν, IGUR III 1159, v. 7f.; 2./3. Jh.). Um diesen emotionalen Zustand geht es auch in der *tabula* für Μηνόφιλος (151–250), der sich ununterbrochen gefreut, gelacht und gescherzt, die Seele fröhlich in Liedern erfreut, niemanden

⁴³² Fronto p. 179f. v. d. H. (= Ep. ad amic. 1,12); p. 235–240 v. d. H. (= De nep. amisso).

⁴³³ Zur textuellen Parallelität s. 2.2.1.

⁴³⁴ Hope 2009, 140. Vgl. Griessmair 1966, 44–47; CIL VI 12307, v. 3f.: *debut hoc patris natus duo corpora humare, corpora sen animes corpus inane colunt*; v. 8f.: *debut hoc natus nobis praestare duobus ut cineres patrios dederet inferis*.

⁴³⁵ Die folgenden Beispiele sind alle Versinschriften; L. Moretti (IGUR p. 21) listet von den Prosa-Inschriften lediglich IGUR II.2 936.

betrübt, nicht schimpfende Reden ausgestoßen hat, sondern ein Freund der Musen war sowie Bakchos und Aphrodite sehr verbunden (εὐφρανθεῖς συνεχῶς, γελᾶσ' ας' παίζας τε τρυφήσας, καὶ ψυχὴν ἰλαρῶς πάντων τέρψας ἐν αἰοδαῖς οὐδένα λυπήσας, οὐ λοῖδορα ῥήματα πέμψας, ἀλλὰ φίλος Μουσῶν, Βρομίου Παφίης τε βιώσας, III 1274, v. 1–4). Neben den heiteren Charaktereigenschaften werden die Schutzgöttinnen der Künste genannt, die besonders als Ausdruck der Freude in Form des davor erwähnten Gesangs dienen, und die beiden stellvertretend für Genuss stehenden Gottheiten Bakchos und Aphrodite, der eine für den Wein, die andere für die Liebe.⁴³⁶ Im Relief einer Gastmahlszene auf einem Sarkophag erscheint eine epikureische Sentenz, wonach das Leben angenehm sei, der Lebensgenuss süß und das Sterben nur ein Verdachtsfall oder eine Vermutung (ἡδὺς βίος τὸ ζῆν γλυκὺ τὸ θανεῖν ὑποψία, IV 1703, v. 1). Schwächer ist das Signal in der Stele für Γαῖος Ἰουλῖος Καρακουττίος (Ende 2./Beginn 3. Jh.), der lediglich als sich freuend beschrieben wird, solange die Μοῖραι (Moirai) dessen Zeit begrenzt haben (εὐφρανθεῖς ἐφ' ὅσον Μοῖραι χρόνον ὥρισαν αὐτῷ, III 1237, v. 11f.).

In den epikureischen Gedanken kann auch noch stärker mitschwingen, dass nach dem Tod das Leben erlischt. In der bereits erwähnten Grabinschrift für Πάτρων (Ende 1. Jh. v. Chr.) erzählt dieser aus der Ich-Perspektive, dass er alles andere zurückgelassen hat, in der Jugend niedergeschlagen wurde und alles dahin gehe, was er nicht vorher im Leben genossen hat (τᾶλλα δὲ πάντα λέλοιπα καὶ ἐν νεότητι κατέκτην, οἷχεται πλὴν ἃ πρὶν ζῶν ἀπεκαρπυσάμην, IGUR III 1303f, v. 11f.). Da die dann eingesetzten Riten dem Verstorbenen nicht mehr helfen, wird in manchen Carmina den Lesenden auch geraten, die Konzentration auf das irdische Leben zu legen. In der *tabula* von M. Septimius Diocles für sich und seine Gattin Iulia Calliste sowie deren Tochter Septimia Vibia (3. Jh.) erfolgt im griechischen Carmen die Aufforderung, sich zu waschen, zu salben, freundlich zu zeigen sowie zu schwelgen und aufzuwenden, so gut wie möglich, endend mit der Frage, für wen das Geld oder die Ressourcen ansonsten aufbewahrt werden (ὥς οὖν καιρὸν ἔχεις, λοῦσαι, μύρισαι, σπατάλησον καὶ χάρισαι, δαπάνησον ἅπερ δύνασαι· τίνι τηρεῖς; III 1329, v. 6f.). In die gleiche Richtung geht das Carmen von Maturus und Magna für Narcissus, der ein edles, aber kurzes Leben geführt habe (χρηστὸς ὁ βίος, ἀλ[λ'] ὀλίγος· γλυκὺν τὸ φῶς, ἀλλὰ καταλείπεται, III 1281, v. 1f.). Danach werden die Lesenden dazu aufgefordert, so zu genießen, wie sie nur können, denn in der Unterwelt erwarte sie die ewige Nacht (τρύφησον ὥς δύνῃ, ἐνθάδε γάρ σε περιμένει ν[ύξ] αἰώνιος, v. 2f.).⁴³⁷

⁴³⁶ Vgl. dazu ein lateinisches Carmen aus Rom: *amici qui legitis, moneo, miscete Lyaeum et potate procul redimiti tempora flore et venereos coitus formosis ne denegate puellis, cetera post obitum terra consumit et ignis*, CIL VI 17985a, v. 12–15 (Mitte 2./Beginn 3. Jh.).

⁴³⁷ Vgl. 4.1.2. für die Gründe, warum das griechische Carmen als ostentatives Element angesehen werden kann.

Diese Erfahrung, die der Verstorbene an die Lebenden richtet, wird explizit in einer *tabula* (151–250) angesprochen und mit dem Hinweis versehen, dass kein Toter von unten erwacht: ἐγὼ λέγω σοι ταῦτα ἅπαντα πιάσας, ἐντεῦθεν οὐθὶς ἀποθανὼν ἐγίρετε (III 1406, v. 6f.).⁴³⁸ Davor wird der Ratschlag an die Lesenden gerichtet, dass sie sich Zeit ihres Lebens der eigenen Bestattung bewusst sein und ihr Leben leben sollen, da in der Unterwelt weder ein Feuer angezündet noch gut gespeist werden kann (φρόντιζ', ἕως ζῆς, πῶς καλῶς ταφήσῃ, καὶ ζῆσον ὥς ζήσοις¹. κάτω γὰρ οὐκ ἔστι οὐ πῦρ ἀνάψῃ, οὐδὲ διπνῆσῃ καλῶ[ς], v. 2–5).⁴³⁹

Die Fokussierung auf das Hier und Jetzt sowie die Betonung des Nutzens des Lebens birgt auch eine gewisse Trostfunktion vonseiten der Hinterbliebenen, die sich zwar vordergründig an die Verstorbenen richtet, doch auch der Eigenbewältigung dient und bei der Verarbeitung des Verlusts behilflich ist. So wird in der *tabula* für Νεκτάριος dem Verstorbenen Mut im Jenseits zugesprochen (εὐψύχει δι' ὅλου καὶ εἴλεος ἴσθι, IGUR III 1282, v. 4f.). In einer anderen *tabula* (2. Jh.) wird hingegen offen ausgesprochen, dass die Trauernden mehr leiden als der Verstorbene selbst, denn sie haben schlimmere Sorgen und stöhnen unter häufigen Tränen für ihn (ἔχουσ[ι δὲ] χείρονας ἄρτι λύπας καὶ στεναχὰ[ς ἐπὶ] μοι δάκρυσιν π[υκ]νοῖσ[ιν], III 1373, v. 16–20).

Am häufigsten erfüllen jedoch allgemeine Sentenzen die Trostfunktion. Eine dieser leitet in drei Fällen jeweils das Carmen aus und besagt, dass niemand unsterblich ist (οὐδεὶς ἀθάνατος).⁴⁴⁰ Auf das gleiche Ergebnis kommt der ebenfalls dreimal individuell formulierte Gedanke, dass jeder sterben muss. Die *tabula* von Lucius Pacuvius Narcissianus für seine Gattin Opicernia Primigenia (2. Jh.) schließt mit einem griechischen Vers, demnach die Verstorbene irgendwann auf diese Weise gehen müsse (καὶ ὧδε δεῖ μέ ποτε ἐλθεῖν, IGUR III 1296, v. 6).⁴⁴¹ Auch Πολυνείκης tröstet sich über den Tod seiner beiden Söhne Μακάρις/M. Aurelius Polynices und Τατιανός/M. Aurelius Mollicius Tatianus damit, dass das Ende allen Sterblichen gemein ist ([κοι]νὸν ἐπεὶ μερόπων πᾶσι μ[ένει τὸ τέλος], III 1171, c, v. 5; Ende 2./3. Jh.).⁴⁴² Das Carmen auf der *tabula* für Νουμήνιος ist in Dialog-Form zwischen einem Vorbeigehenden und dem Verstorbenen verfasst. Nach der Nennung des Alters wird zu letzterem gesagt, dass

⁴³⁸ Vgl. IGUR III 1286, v. 5f.: χαῖρε. καὶ σύ γ', ὦ ξένε· σοὶ γὰρ μέτεστιν ἔτι χαρᾶς, ἡμῖν δ' ἄλις (3. Jh.).

⁴³⁹ Die im griechischen Carmen der *tabula* von Marcus Antonius Encolpus erfolgte Negierung der mythologischen Elemente, die unten genauer thematisiert wird, soll in gewisser Weise den Fokus auch auf das Jetzt legen (IGUR III 1245; 2. H. 2./3. Jh.).

⁴⁴⁰ IGUR III 1327, v. 12: οὐδεὶς ἀθάνατος (3. Jh.); III 1199, v. 9: οὐδὶς ἀθάνατος (3. Jh.); III 1217, v. 8: ἀθάνατος οὐδεὶς (3. Jh.).

⁴⁴¹ Vgl. 4.1.2. für die Gründe, warum das griechische Carmen als ostentatives Element angesehen werden kann.

⁴⁴² Griessmair 1966, 92 Anm. 1 sieht in diesem Carmen die Dioskuren „als exempla der Sterblichkeit“ ([θα]ρσεῖτον δύο παῖδε τεθηγκό[τε· καὶ Διὸς] νιώ, c, v. 4).

er noch leben sollte, worauf dieser antwortet, dass alle sterben müssten (ἐχρήν σ' ἔτι ζῆν. ἀλλὰ καὶ θανεῖν ἐχρήν, III 1286, v. 4; 3. Jh.). Ebenfalls als Trost am Ende einer Inschrift kann die Feststellung gesehen werden, dass hinsichtlich des Schicksals alles unsicher ist (πάντα δ' ἄδηλα τύχης, III 1305, v. 12; 110–140).

Es ist auch die Vorstellung sichtbar, dass die Guten nicht sterben, sondern schlafen. In der *tabula* von Ὠκέανος für seine Gattin Ποπιλίη (Ende 1./Mitte 2. Jh.) wird er von ihr aufgefordert, ihrer auch bei den Lebenden zu gedenken und häufig beim Grab Tränen zu vergießen und zu sprechen, dass sie schlafe, da es nicht gesetzmäßig sei, dass die Guten sterben, die vielmehr süßen Schlaf halten (μέμνεο κῆν ζωοῖς ἐμέθεν καὶ πολλάκι τύμβω σπεῖσον ἀπὸ βλεφάρων δάκρυ' ἀποιχομένη καὶ λέγε Ποπιλίην εὔδειν, ἄνερ· οὐ θεμιτὸν γὰρ θνήσκειν τοὺς ἀγαθοὺς, ἀλλ' ὕπνον ἥδ' ἔχειν (IGUR III 1310, v. 5–8)).⁴⁴³ Genau entgegengesetzt ist der Erklärungsversuch, dass diejenigen früher sterben, die von den Göttern geliebt werden.⁴⁴⁴ Als einziges Beispiel in den griechischen Carmina Roms reiht sich hier ein im *coemeterium Domitillae* gefundener Sarkophag (2. H. 3. Jh.) ein, der diesen Gedanken gleich zu Beginn äußert (Δημόδ[ης ὅδε] μῦθος ἐπὶ στομά[τεσσι βέ]βηκεν, θᾶσσον ἀπο[θνήσκει]ν οὗς φιλέουσι θεοί, III 1382, v. 2–5).

Trost kann aber auch individuell gestaltet sein. Der *tabula* von Κάσσανδρος für Σεντία nach (3. Jh.) hat sie in den geborenen Buben Abbilder von sich zurückgelassen, die dem Mann Trost gespendet haben dürften (ἦασέ τε εἰκόνας ἀντιτύπους, ἃς ὠδεῖσιν ἔτικτεν ἐμ παισὶν ἄρρενικοῖς καὶ ἔσχε τέλος βιότοιο, IGUR III 1327, v. 7–9). In der *tabula* für den 20-jährigen Ἀκυλεῖνος wird der Wunsch an die Erde geäußert, dass sie entlang der Seiten des Grabs liebliche Blumen wachsen lasse, welche sie bei den Arabern trage und welche es bei den Indern gebe, damit der Tau, gehend von duftender Haut, verkünde, dass das Kind, geliebt von den Göttern, im Inneren liegt (ἀλλὰ σύ, γαῖα, πέλοις ἀγαθὴ κούφη τ' Ἀκυλείνῳι, καὶ δὲ παρὰ πλευρὰς ἄνθεα λαρὰ φύοις, ὅσσα κατ' Ἀραβίους τε φέρεις ὅσα τ' ἐστὶ κατ' Ἰνδούς, ὥς ἂν ἀπ' εὐδόμου χρωτὸς ἰοῦσα δρόσος ἀγγέλλῃ τὸν παῖδα θεοῖς φίλον ἔνδοθι κεῖσθαι, III 1148, v. 6–9; 1./2. Jh.).

Tröstend wirkt auch, wenn dem Tod etwas Positives abgewonnen werden kann, z. B. in einer Sentenz des Erlöschens der Bindung zu Reichtum und Armut (πλούτου καὶ πενίης θάνατος λύσις· ἀμφοτέρων γὰρ τὸ ζῆν ἐν λύπαις ἢ Φύσις ἀνιοχεῖ, IGUR III 1291, v. 5f.; Beginn

⁴⁴³ Eine ähnliche Vorstellung enthält eine fragmentierte *tabula* aus Ostia, denn der Verstorbene sei nicht tot und die Lesenden sollen nicht sagen, dass die Guten sterben (ἐνθ[ά]δε κεῖμαι οὐχὶ θανών· θνή[σ]κ[ειν] μὴ ἱλ[έ]γε τοὺς ἀγαθοὺς, SEG 30, 1179, v. 2f.).

⁴⁴⁴ Zu dieser Sentenz vgl. Griessmair 1966, 101f. und zum mythologischen Hintergrund Wypustek 2013, 125–127.

1. Jh.).⁴⁴⁵ Außerdem spürt der Körper in diesem Zustand keinen Schmerz mehr, wie das Carmen für Νικομήδης zeigt (ἀνώδυνον τὸ σῶμα νῦν ἔχει θανών, III 1283, v. 9f.; 2. H. 2. Jh.). Die *tabula* von Πόπλιος Αἴλιος Ἀβάσκαντος für Αἰλία Πρώτη (120–200) bringt die Ambivalenz dieser Denkweise pointiert zum Ausdruck: Im Tod kümmern einen negative Erlebnisse und Einflüsse wie Winter, Anstrengung, Krankheit, Durst und Hunger nicht mehr, aber dafür musste das ersehnte Leben der Menschen aufgegeben werden (οὐ χειμὼν λυπεῖ σ', οὐ καῦμα, οὐ νοῦσος ἐνοχλεῖ, οὐ πίνη σ', οὐ δίψος ἔχει σ', ἀλλ' οὐδὲ ποθεινὸς ἀνθρώπων ἔτι σοι βίωτος, III 1146, v. 9–13).

Auch die Vorstellung des Wartens nach dem Tod kann trostvoll wirken. Ein Mann verabschiedet seine Gattin, Χρήσθη mit dem Signum Ἀγέντιος, und bittet sie, auf ihn im Tod zu warten (Ἀγέντι, εὐψύχι· κάμει μένει τὸ θανεῖν, IGUR III 1358, v. 10; Mitte 2./3. Jh.). Die Dedikantin Αἰμιλεία äußert das Verlangen, mit Νεῖλος, höchstwahrscheinlich ihr Gatte, zu wohnen nach dem süßen Licht über Lethe hinweg (ὦδε σὺν αὐτῷ οἰκεῖν βουλομένη· μετὰ φῶς γλυ[κερὸν] παρὰ Λήθην, III 1284, v. 5–8; 2./3. Jh.).⁴⁴⁶ In die gleiche Richtung könnte das Carmen einer Stele (3. Jh.) deuten, die Πρωτόκτητος für Νυμφιδία, gemeinsam mit deren Bruder Κρητικός und Schwester Νύμφη, aufgestellt hat. Darin spricht er sie an und meint, dass sie ihn als süßen Zwilling erkennen wird, womit vermutlich eine Zusammenkunft im Jenseits gemeint ist (γνώσσει τὸ γλυκὺ μοι δίδυμον, III 1320, v. 7f.).

Den größten Teil der Mentalitäten rund um den Tod nimmt allerdings die Seele ein. Hier reihen sich unterschiedliche Vorstellungen parallel zueinander, deren Gemeinsamkeit die Trennung von Körper und Seele ist.⁴⁴⁷ Das bleibt selbst in einem christlichen Carmen vorstellbar, auch wenn das Wort „Seele“ unangesprochen bleibt (πληρώσας κατέλιπας σῶμα κθονὶ πολυβοτῆρη, ICUR II 4441, v. 3; 2. H. 4. Jh.). Bei der ersten Form dieser Trennung wandert die Seele in die Unterwelt, ein selbst in moderner Populärkultur verwendetes Bild.⁴⁴⁸ Das Carmen auf einem Sarkophag für eine namentlich nicht genannte Person (2. H. 3. Jh.) meint, dass sie mit den Seligen verweilt, da es unwahrscheinlich sei, dass die Seele nicht hinuntergegangen ist in den Hades (εἴτα σὺ μὲν μακάρεσσιν ὁμιλεῖς· οὐδὲ γὰρ εἰκὸς ψυχὴν [εἰς Αἴδην μὴ]

⁴⁴⁵ Vgl. 4.1.2. für die Gründe, warum das griechische Carmen als ostentatives Element angesehen werden kann.

⁴⁴⁶ Für den subtilen Wandel von Lethe von der griechischen Klassik bis in die römische Kaiserzeit vgl. RE XII,2 (1925) 2141–2143 s. v. Lethe 1.

⁴⁴⁷ Z. B. IGUR III 1143, v. 5f.: ἦ γὰρ σου τύμβος μ[ὲν] ἐδέξατο σῶμα θανόντος, ψυχὴ σεῖο, μάκαρ, δ' ἔτ[ρεχ'] ἐς ἀθανάτους; III 1427, v. 5f.: [ψυχὴ νῦν αὖρη πάντα εἴκ]ελος ἐκπεπότημαι [σῶμα ἐτάφη - - -] σ[αῖσιν] ὑπαι παλάμαις (2. Jh.).

⁴⁴⁸ Im Film *Hercules* (1997) von Disney sind die Seelen im Fluss der Unterwelt zu sehen, über den Hades gebracht wird (6:04–6:37); ebenso kommen die Μοῖραι (Moirai) in ihrer lebensbeendenden Funktion vor, deren Rolle um die Kenntnis der Zukunft erweitert wurde (7:19–9:40).

κατεληλυθέναι, IGUR III 1382, v. 8–10). Laut einer Stele (2. Jh.) werden die Gebeine des Sohnes des Ὀρθάγορος und des Ἑρμαῖος Ἀρτείου nach der Verbrennung (s. 3.1.2.) von der allnährenden Erde bedeckt (σάρκας μὲν πῦρ νῶ[ιν ἐδαί]σατο, ὅστὰ δὲ κεύθ[ει] ἦδε χθὼν πάμφορβο[ς], III 1204, v. 19–21). Die gottgesandten Seelen jedoch gingen gemäß demselben Schicksal unter die Erde, wie es der gemeinsame Weg für alle ist (ψυχὰι θεόπεμπτοι οἴχεσθον κατὰ γῆς ἐνὶ δαίμονι ξυνὰ κέλευθα, v. 22–24). Auch das spärlich belegte Adjektiv θεόπεμπος hebt diese Vorstellung heraus. G. H. R. Horsley deutet dieses als Vorstellung, dass die Seele von Gott in den Körper eingesetzt wurde, und sieht eine Parallele zum Neuen Testament, wenn auch in anderem Wortlaut.⁴⁴⁹ G. Patriarca dagegen sieht darin einen Beweis für den Glauben „nelle religioni misteriosofiche“.⁴⁵⁰ Eventuell meint auch das Carmen von Ζήνων (Mitte 2. Jh.) mit dem Verlieren der Seelen, dass sie in die Unterwelt kamen, wodurch die sterblichen Überreste von ihm und seinen Angehörigen stumm zurückgelassen wurden (νῦν κείμεσθα ἄλαλοι, ψυχὰς ὀλέσαντες, III 1222, v. 17f.).

Die in vielen Carmina vorkommende zweite Form weicht jedoch von der Vorstellung ab, dass die Seelen in die Unterwelt absteigen. Es wird zwar von einer Bestattung des Körpers berichtet, aber die Seele steigt auf unterschiedliche Weise auf, in vier Fällen in die Luft, aber auch zum Olymp, zum Haus des Zeus, eventuell in die Sterne und in zwei christlichen Fällen in den Himmel. Der erste dieser vier Fälle, in denen die Seele in die Luft steigt, ist die *ara* für Ναρκισσῖω(ν) (1. H. 2. Jh.), dessen Körper vom Staub bedeckt wurde, aber dessen Seele Beisitzerin der Unsterblichen geworden war (σῶμα μὲν ἦδε κόνις κεύθει ... ψυχὴ δὲ σύνεδρος ἀθανάτων, IGUR III 1280, v. 2–8). Eine andere (1. H. 2. Jh.), unten abgebrochene *ara* erzählt, dass Εὐδαίμων in der tyrrhenischen Erde liegt, im θυμός heimgekehrt ist und dessen Seele sowie etwas anderes, dessen Wort nicht mehr erhalten ist, in die Luft kam (κεῖται δ' ἐν γαίῃ Θυρσηνίδι, θυμὸν ἀνελθείς, Εὐδαίμων {ν}· ἥρ' ἤλυ[θον - - -] ψυχὴ τε, III 1212, v. 3–6).⁴⁵¹ Nach dem Grabmonument (Mitte 2./3. Jh.) ließ Χρήστη ihren Körper unter der Erde ausruhen, gab aber die verständige Seele in die Luft der Seligen, wodurch die zuerst Sterbliche teilhaftig der Götter wurde (ἐνθάδε νῦν κατὰ γῆς σῶμ' ἀνέπαυσε πόνων, τὴν συνετὸν ψυχὴν μακάρων εἰς ἀέρα δοῦσα, πρόσθεν μὲν θνητῇ, νῦν δὲ θεῶν μέτοχος, III 1358, v. 4–6).⁴⁵² Gleichsam kam der Körper des verstorbenen Πουφείνος in die Erde, während die Seele an die Luft zurückgegeben wurde (νεκρωθεὶς τὴν ψυχὴν ἀπέδωκεν ἐς ἀέρα, σῶμα δὲ πρὸς γῆν, III

⁴⁴⁹ Horsley 1987, 29.

⁴⁵⁰ Patriarca 1934, 155.

⁴⁵¹ Vgl. für die Schönheit, die in die Luft aufsteigt, IGUR III 1199, v. 2–4: τὸ σὸν κάλλος ἀπῆλθεν εἰς ἀέρα (3. Jh.).

⁴⁵² Vgl. IGUR III 1161, v. 3f.: ἀλλὰ νῦν εἰς τοὺς θεοὺς (1. Jh.).

1321, v. 6f.; 251–350).⁴⁵³ Interessanterweise erfolgte aber auch eine Untersuchung unter den Verstorbenen zu seiner Frömmigkeit (ἀλλὰ καὶ εὐσεβίης ἔσχεν κρίσιν ἐν φθιμένοισιν, v. 8), was an die Totenrichter Minos, Rhadamanthys und Aiaikos erinnert, die nicht immer gemeinsam bzw. in dieser Funktion auftreten.⁴⁵⁴

In einer anderen Vorstellung lag auch der Körper in der Erde, gelöst und aufgesaugt, nichts übrig als die Knochen, aber die Seele sprang zum Olympe empor (ψυχὴ μὲν πρὸς Ὀλύμπου ἀνήλλατο, σῶμα δὲ πρὸς γῆν καὶ λυθὲν ἐξεπόθη καὶ οὐδὲν ἔχω πλέον ὅστων, IGUR III 1329, v. 5f.; 3. Jh.). Vermutlich in gleicher Bedeutung erscheint in einer *ara* (Beginn 3. Jh.) der Aufstieg aus den Gliedern und Eintritt in das ehrenhafte Haus des Zeus (ἐκ ῥεθέων δ' ἅμα στείων σεμνὸν ἔβη Διὸς οἶκον, III 1163, v. 17f.). In einem stark fragmentierten und dementsprechend ergänzten Carmen geht die Seele aus den Gliedern wiederum zu den Sternen, die erstere beim Hinauffliegen beobachteten ([σ]ῶμα θανόντος ... [ψυχὴν ἐκ ῥεθέων γλυκὺς ἀστήρ] δ' ὄρθριος, ἄστρον [λαμπρότατος πάντων, εἶδεν ἀνα]πταμένην, III 1472, v. 1–4).

Das erste Emporsteigen der zwei christlichen Carmina beschreibt in einer *tabula* (Ende 4. Jh.), dass der Priester Βάσσοξ seinen erschöpften Körper in der Erde und das Leben bei den Sterblichen zurückgelassen hat, während seine Seele zum himmlischen Pfad und zum Haus Christi und in die Luft steigend in den Himmel von Christus kam (σῶμα κάμὸν δὲ λιπὼν γαίῃ βίον δὲ βροτῖ[οις] ἦλθον ἐς οὐρανίην ἀτραπὸν καὶ δώματα Χριστοῦ], λίψανα μὲν Βάσσοιο κατὰ χθονὸς ἡ δὲ πρὸς αἴθραν ψυχὴ πωτηθεῖσα μόλεν αἰς αἰθέρα Χριστοῦ, ICUR VI 15868, v. 3–6).⁴⁵⁵ Auffallend ist die Wiederholung der Trennung von Körper und Seele sowie des Aufenthaltsorts letzterer in den beiden Schlusszeilen. Das Monument für Καλόκαιρος (Ende 3./Beginn 4. Jh.) meint, dass die unsterbliche Seele den Körper des jungen Mannes zurückgelassen hat und eilend auf dem göttlichen Weg rein nach oben gestiegen ist (ἡθεὸν Καλόκαιρον ἔχει τόδε σῆμα λιπούσης ψυχῆς ἀθανάτου σῶμα νέοιο κόρου σπεῦδεν ὁδὸν θεῖν γὰρ ἀποπρολιπούσα μερίμνας πευκεδανοῖο βίου ὡς ἀνὴρ καθαρὴ,⁴⁵⁶ I 712, v. 1–8).⁴⁵⁷

⁴⁵³ Zur Leihgabe der Seele s. u.

⁴⁵⁴ Vgl. für Rhadamanthys Verg. Aen. 6,566–569 u. Cic. Tusc. 1,10; für Minos Hom. Od. 11,568–571 van Thiel; für Aiaikos Hor. epod. 2,13,22; Sen. Apoc. 14f.; für alle drei Plat. apol. 41a; Gorg. 523e–524a. Die Frömmigkeit kann noch auf andere Weise ausgedrückt sein, etwa dass nicht gegen das göttliche Recht gehandelt wurde (μηδὲν ἄγαν φρονέων, θνητὰ δὲ πάνθ' ὁρώ' ἡλθον, ἀπῆλθον ἄμεμπτος, ἃ μὴ θέμις οὐκ ἐδόκευσα, εἴτ' ἤμην πρότερον, εἴτε χρόνους ἔσομαι, IGUR III 1351, v. 6–9; Ende 3./Beginn 4. Jh.). Für die Seelen als Wächter der Frömmigkeit beider Verstorbenen vgl. III 1293, v. 6: ἀμφοτέρων ψυχαί [ἰ σωφρο]σύνης φύλακες (Mitte 2. Jh.).

⁴⁵⁵ Vgl. ICUR VII 19821, v. 4 (1. H. 4. Jh.) für eine weitere Seele, die in den Himmel emporstieg, sollten die Ergänzungen korrekt sein: εὐπτερος ἡ πιστ[ὴ] ψυχὴ ἰς οὐ' ῥα' νὸν ἔπτην.

⁴⁵⁶ Griessmair 1966, 101 Anm. 1 versteht καθαρὴ im Sinne von frei von Unglück und Sorgen.

⁴⁵⁷ Für die Unsterblichkeit der Seele vgl. IGUR III 1163, v. 7–10: ὅς ποτ' ἔδειξε βροτῶν πολυπλάνκτοισιν πρατίδεσσιν ψυχὴν ἀθανάτην καγήραον ἐκ Διὸς αἴσης (Beginn 3. Jh.); III 1288, v. 13f.: εἰδὼς ἀθάνατον ψυχ[ὴν] φθαρτὸν δὲ τὸ σῶμα (Ende 2. Jh./Beginn 3. Jh.); III 1300: παρθενὶς ἐνθάδε κεῖται, ἀγήρατος ἀθανάτη τε (151–

Es finden sich jedoch auch ein Beispiel, in dem die Seele bleibt, und eines, in dem ihr Ausgang unklar ist. Einer fragmentierten *tabula* ist zu entnehmen, dass sich der Körper des Gatten der Ἰπποθόη unten befindet, Atem und Seele jedoch geblieben sind, auch wenn deren Ort des Verbleibens nicht genau spezifiziert ist ([- -]ρίου σῶμα νέρθεν, πνεῦμα καὶ ψυχὴ μένει, IGUR III 1369, v. 2f.). Die *ara* für Εὐτύχης (1. H. 2. Jh.) erscheint auf den ersten Anblick kryptisch, da der Verstorbene versucht habe, Menschen davon zu überzeugen, dass die Seele in die Körper kommt, aber er dennoch seine eigene nicht umstimmen konnte, zu bleiben (ὅς θνητοῖς ψυχὴν πείσας ἐπὶ σώμασιν ἔλθεῖν τὴν αὐτοῦ μέλεος οὐκ ἀνέπεισε μένειν, III 1221, v. 5–8). Dieses zweite Distichon spielt auf dessen Tätigkeit als ἀρχέχορος (Chorführer) an, in dessen Position er andere anleitete, unterschiedliche Charaktere darzustellen, wodurch er deren Seelen in viele verschiedene Körper entsandt hat, aber dennoch nicht in der Lage war, die eigene zurückzuhalten. Dies erinnert an die sepulkrale Versinschrift des ungefähr hundertjährigen *magister mimariorum* Leburna, der so viele Tode gestorben ist, aber so noch nie (*[al]iquoties mortuus [sum] set sic nunquam*, CIL III 3980, v. 6f.).

Oftmals wird in Verbindung mit der Seele oder dem Atem von einer Leihgabe gesprochen, die nach der Zeit auf der Erde wieder zurückgegeben wird. Μάρκος Σεμπρόνιος Νεικοκράτης hat seiner Grabinschrift nach (2. H. 3. Jh.) den Atem als Leihgabe aus dem Himmel genommen und nach vollendeter Zeit wieder zurückgegeben (πνεῦμα λαβὼν δάνος οὐρανόθεν τελέσας χρόνος αὐτ’ ἀπέδωκα, IGUR III 1326, v. 9f.).⁴⁵⁸ Auch die *tabula* für Σέκκιος Τρόφιμος spricht von einer Leihgabe, allerdings des Lebens, die er im 86. Lebensjahr zurückgegeben hat (αὐτὸς δὲ ἀποδοὺς τὸ δάνειον τῆς ζῆς ὀγδοηκοστὸν ἔκκτο[v], II,1 626, v. 5f.; 2./3. Jh.). Diese Vorstellung dürfte auch in die *tabula* für Πουφείνος (251–350; s. o.) eingeflossen sein, der beim Ableben die Seele in die Luft zurückgab, was einen Anklang einer Retournierung von etwas Schuldigem hat, das er empfangen hatte und von dem im Voraus bereits feststand, dass es zurückgegeben werden musste (νεκρωθεὶς τὴν ψυχὴν ἀπέδωκεν ἐς ἄερα, III 1321, v. 6f.).⁴⁵⁹

250); ICUR I 712, v. 1–4: ἡῖθεον Καλόκαιρον ἔχει τόδε σῆμα λιπούσης ψυχῆς ἀθανάτου σῶμα νέοιο κόρου (Ende 3./Beginn 4. Jh.).

⁴⁵⁸ Daher stammt vermutlich auch die Verbindung zum Makedonischen, in dem δάνος laut Plut. mor. 22c (= Quomodo adul.) für θάνατος verwendet wurde (δάνον γὰρ Μακεδόνες τὸν θάνατον καλοῦσι). Vgl. IGUR III 1381, worin der als süß beschriebene Atem zurückgelassen, jedoch nicht explizit als Leihgabe bezeichnet wird: γῆν ὑπὸ τήνδε τάλαιν’ ἐτάφην, γλυκὺ πνεῦμα λ[ιποῦσα] ἰς μυχὸν ἀενάωι πολλῇ κεκαλυμμένον ὄρν[ητι], v. 1f. (1. H. 2. Jh.).

⁴⁵⁹ In diese Richtung könnte auch ein Fragment einer *tabula* (Mitte 3./Mitte 4. Jh.) gehen: [- - -] τάφω [- - -] θ[α]νοῦσα φ[- - -] λει[?]ψας σῶμα[α - - -] γαῖα μὲν ἡμ[- - -]περ ἔδωκεν κ[- - -]εν ἔχει τοῦτο [- - -] ὅ[?]ναρ ἀνθρ[ωπ]-[- - -], IGUR III 1473, v. 1–7.

Das bereits in Thukydides geäußerte Verlangen nach der Unsterblichkeit wird zumindest in Form eines Nachlebens auch in den Carmina geäußert, auch wenn diese nicht im schriftstellerischen Werk, sondern in den Monumenten gleichsam weiterleben.⁴⁶⁰ Folglich meint die Verstorbene, deren Namen auf der oben abgebrochenen *tabula* (151–250) nicht erhalten ist, dass sie nach der Bestattung lebe und nicht tot sei, weil sie ein solches Grab besitze (ταφῆς ἔτυχον μετὰ τοῦτο καὶ ζῶ κοῦκ ἔθανον, τοῖον [ἔχουσα] τάφον, IGUR III 1411, v. 9–11). Ähnlich bildet das Monument von C. Baebius Synbiotes für dessen *frater* und Mitfreigelassenen C. Baebius Musaeus eine immer währende Erinnerung an die Freundschaft der Gefährten ab (ἐ[ς ἐ?]ώναν οὗ χάριν ἀέναον ἔχει μνήμην ἐν φιλότητί τε ἐταίρων, III 1174, v. 8; 2. Jh.). Auch ein namentlich nicht erhaltener Schauspieler stirbt der Grabinschrift nach (2./3. Jh.) nicht, da dessen Kunst in den Geschicklichkeiten seiner Schüler weiterlebte (οὐκ ἔθανε γάρ, ζώσης εὐρυχόροιο τέχνης ἀρεταῖσι μαθητῶν, IG XIV 2124, v. 10–12).

Unterwelt- und Jenseitsvorstellungen der Carmina

Im Folgenden sollen die in den griechischen Carmina vorkommenden Jenseits- und Unterweltvorstellungen präsentiert werden. Wichtig ist, die Diversität dieser zu erkennen und nicht an der Annahme zu verhaften, dass *die* Griech*innen und Römer*innen sich das Leben nach dem Tod lediglich auf *eine* Weise vorstellen konnten.⁴⁶¹ Neben den unterschiedlichen bekannten Darstellungen wie dem Haus des Hades, den Inseln der Seligen, dem Elysium und dem christlichen Himmel wird der Frage nachgegangen, inwiefern das Gefühlsvermögen im Jenseits ausgeprägt ist. Abschließend wird auf die in einem Beispiel prominent auftretende Negierung der Mythologie eingegangen, wodurch sich diese von anderen Inschriften abgrenzt.

Gemeinhin wurde die Unterwelt als Hades bezeichnet, wohin die Seelen der Menschen nach dem Tod gingen.⁴⁶² Das wird am häufigsten als Haus des Hades ausgedrückt, einmal auch als schauerliche Stadt des Hades.⁴⁶³ Sollte die Ergänzung im einen Fall korrekt sein, heißt es, dass der Verstorbene die Familie gegen Klymenos, einen anderen Namen für Hades, getauscht habe (Κλυμένου δώ[ματ' ἀμειψαμένωι], IGUR III 1370, v. 2; 1. Jh.). Auch der oben bereits erwähnte Fluss des Vergessens, Lethe, wird genannt, wenn auch lediglich örtlich und nicht

⁴⁶⁰ Thuk. 1,22,4: κτῆμά τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ζύγκεται.

⁴⁶¹ Vgl. Hope 2009, 97: „What is clear is that ‘what did a Roman believe happened after death?’ is not a straightforward question to answer.“

⁴⁶² IGUR III 1336, c, v. 3: ἐξ ἀέθλων εἰς Αἶδην ἔμολον (94); III 1349, v. 4: εἰς Αἶδαο περήσω (2. Jh.); III 1234, v. 8f.: τλήμονα νυμφεύσων ἥρπασε προσθ' Αἶδης; v. 10f.: ἄρα μόνον παρθενίην ἐρατὴν σώσας· ἕως Αἶδου (251–350); II 1 727, v. 10f.: τοῦνεκ' ἔβη πολύδακρυς ἐς Αἶδος (2. Jh.). Vgl. Obryk 2012, 57f.

⁴⁶³ IGUR III 1204, v. 14–16: προϊόντι κατ' αἴσαν εἰς Αἶδαο δόμους συνεφέσπ[ο]μαι ἡίθεος φώς (2. Jh.); III 1225, v. 5: δόμους Αἶδαο μολόντα (3. Jh.); III 1200, v. 6f.: πρὶν διὰ Λή[θην] νύκτα κατ' ὀρφναίην Αἶδος δόμον εἰσαφίκεται (3. Jh.); III 1318, v. 7f.: ἤλυθα τὴν φορικτὴν εἰς Αἶδαο πόλιν (151–250).

explizit mit dessen Wirkung.⁴⁶⁴ Ein weiterer auftretender Fluss ist Acheron, der einerseits von den Tränen des Dedikanten Διόδωρ[ος] gefüllt wurde (τὰ μὰ δὲ νηπιάρχου δάκρυα πλη[σε] Ἀχεροντίδα λίμνην, III 1255, v. 13f.; 2. Jh.) und wo andererseits Ποπιλίη die Frömmigkeit ihres Mannes Ὠκέανος preisen wird (ἐν Ἀχέροντι ὑμνήσω τὴν σὴν, ὦ ἄνερ, εὖ σε βίην, III 1310, v. 3f.; Ende 1./Mitte 2. Jh.). Über diese Flüsse bringt der Fährmann Charon die Toten zum Eingang des Hades, der in einem Carmen als kein Mitleid empfindend und sich über [Θεοδο]σία, die verstorbene Tochter von Δωρόθεος, freuend dargestellt wird ([ἀλλ' ὦ ν]ηλεόθυμε Χάρων, τί σε τόσσον ἐνηγῆς [τέ]ρ' ἤ ψε λιποῦσα πατρὶ πένθος ἀπειρέσιον; III 1231, v. 8f.; 3./1. H. 4. Jh.). Einem anderen Gedicht nach (4. Jh.) wird der Tod von vermutlich Παυλεῖνα aufgrund verschiedener Mühsal (s. Anm. 393) nur mehr ein armseliges Mahl für Charon davontragen, als ob dieser die Seele verspeisen würde, wie es die Wahl von δαίς andeutet (ρεικνὸν καὶ κώδιον ἄξεις, λυπρὴν δαῖτα Χάρωνι, III 1149, v. 15f.). Eine Beschreibung der Verstorbenen erfolgt in der *tabula* von Παῦλος und Πρόκλα für Ἄμμων (3. Jh.) als stumme Schatten (νῦν εἴ νέκυς, κεῖσαι ταφῇ, ἄλαλος ἀνθρώποις σκιά, III 1154, v. 3f.).⁴⁶⁵

Einen besonderen Platz in der Vorstellung des Jenseits nahm das Elysium (Ἠλύσιον) bzw. die Inseln der Seligen (νῆσοι μακάρων) ein,⁴⁶⁶ abweichend davon auch einmal als Viertel der Seligen bezeichnet ([νε]ῦμα τόπερ μακάρων [- -] δύναται, IGUR III 1153, b, v. 1; 260–270). Die Vorstellung verorteten diese Inseln der Seligen im Hades, sahen sie jedoch als ein beinahe separates Reich an, das nicht dem Übel der übrigen Unterwelt entsprach.⁴⁶⁷ Davon zeugt auch das Carmen eines Sarkophags (2. H. 3. Jh.), wonach es dort im Gegensatz zum Leben keine Sorgen mehr gab (εἶτα σὺ μὲν μακάρεσσ[ιν] ὁμιλεῖς· οὐδὲ γὰρ εἰκὸς ψυχὴν [εἰς Αἴδην μὴ] κατεληλυθέναι· νήσο[υς] εἰς μακά[ρων] πωλεύεα[ι] ἡδὲ μερίμνας κάλλι[πες] ὠκυμόρω[ν] θυμοβόρους μερόπων], III 1382, v. 8–12). Eine poetische Umschreibung für den Aufenthalt im Elysium erklärt, dass die Seele der Verstorbenen dem Szepter des Rhadamanthys dient (ψυχὴ δὲ σκῆπτρον Ῥαδαμάνθυος ἀμφιπολεύει, III 1155, v. 48; 161), was, in Verbindung mit anderen Stellen des Gedichts, ihren Aufenthalt im Elysium andeuten soll.⁴⁶⁸

⁴⁶⁴ IGUR III 1200, v. 6f.: πρὶν διὰ Λή[θην] νύκτα κατ' ὀρφναῖην Ἀΐδος δόμον εἰσαφίκηται (3. Jh.); III 1284, v. 5–8: ὧδε σὺν αὐτῷ οἰκεῖν βουλομέν' ἡ' μετὰ φῶς γλυ[κερὸν] παρὰ Λήθην (2./3. Jh.); III 1347, v. 2–4: Πλουτεῖ καὶ Λήθῃ καὶ ἐ[παι]νῇ Φερσεφον' ἐ[ῖ] [η] συντροφοὶ τήνδε [ἔθ]εσαν (Ende 1./Mitte 2. Jh.).

⁴⁶⁵ Vgl. IGUR III 1222, v. 17f.: νῦν κείμεσθα ἄλαλοι, ψυχὰς ὀλέσαντες (Mitte 2. Jh.).

⁴⁶⁶ **Elysium:** IGUR III 1247, v. 4: μετ' εὖσεβέων δ' ἐσμέν ἐν Ἠλυσίῳ (100–120); III 1336, c, v. 9: εἶης χῶρον ἐς Ἠλύσιον (94); III 1190, v. 5: Ἠλύσιον πεδ[ί]ον (2. Jh.); III 1427, v. 4: [- - - campo]s Elysios (2. Jh.). **Inseln der Seligen:** III 1341, v. 2f.: ἐν μακάρων νήσοις κείμαι (Ende 1./Beginn 2. Jh.); III 1482, v. 5: [- - - νῆσο]ν ἔχεις μακάρων (2. Jh.); III 1439: [μοῖραν - - -] ταύτην, θρέ[πτ', ἀπέ]τισας, ψυχὴν τὴν [όσι]ν ν[ῆ]σον ἔχειν μ[ακάρων] (151–250). Vgl. auch die Darstellungen in Hom. Od. 4,561–568 van Thiel; Verg. Aen. 6.

⁴⁶⁷ Hope 2009, 108.

⁴⁶⁸ Vgl. Lloyd-Jones 1963, 93.

Das Jenseits wird auch einmal als Land beschrieben, das aus Inseln der Seligen besteht, wo die frommen, gerechtesten und sanften Sterblichen wohnen, die mit Schmuck und Weisheit und Gerechtigkeit und Achtung das Leben miteinander führten (οὐτ' ἐτύμως νῆσοι μακάρων πέδον, ἔνθα τε φῶτες εὖσεβέες ναίουσι δικαιοσύνη τε καὶ αἰδοῖ, IGUR III 1226, v. 9–12; 3. Jh.). In Einzelfällen werden sie auch näher charakterisiert, am ausführlichsten in der *tabula* für Aιλία Πρώτη (III 1146; 120–200). Darin ging die Verstorbene über ins Jenseits, einen besseren Ort, und bewohnte die Inseln der Seligen in vollem Glück, wo sie Freude hatte, durch die elysischen Gefilde zu springen, in sanften Blüten, getrennt von allen Übeln (οὐκ ἔθανες, Πρώτη, μετέβης δ' ἐς ἀμίνονα χῶρον καὶ ναίεις μακάρων νήσους θαλίῃ ἐνὶ πολλῇ, ἔνθα κατ' Ἥλυσίων πεδίων σκιρτῶσα γέγηθας ἄνθεσι ἐν μαλακοῖσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων, v. 1–8). Örtlich werden diese als wahrlich dem Olymp nahe beschrieben, zufrieden in reinen Strahlen lebend (ζῶεις γὰρ ἀμέμπτως αὐγαῖς ἐν καθαράσιν Ὀλύμπου πλησίον ὄντως, v. 14–16).

Hervorgehoben sei auch noch das Carmen für Regilla/Ρήγιλλα (161), das sie zusammen mit den Heroinnen zunächst als Bewohnerin der Inseln der Seligen sieht, wo Kronos herrscht (αὐτὴ δὲ μεθ' ἡρώνησι νένασται ἐν μακάρων νήσοισιν, ἵνα Κρόνος ἐνβασιλεύει, IGUR III 1155, v. 9f.). Im Auftrag von Zeus wurde sie durch die elysischen Winde des Zephyros zum Okeanos gebracht, der die Grenze zwischen den Lebenden und Toten bildete (Ζεὺς μὲν ἐς ὠκεανὸν θαλερὴν ἔστειλε γυναῖκα] αὔρησι Ζεφύροιο κομίζεμεν ἡλυσίησιν, v. 22f.). Aus einer anderen Perspektive wird beschrieben, dass Domitia Lucilla, Mutter des Kaisers Marcus Aurelius, die über die Halbgöttinnen herrscht, sie nicht missachten wird, wenn sie zum Tanz der früheren Halbgöttinnen geht, denn sie, gemeint entweder Regilla/Ρήγιλλα oder Lucilla, erhielt das Los, mit Alkmene und Semele über die elysischen Chöre zu gebieten (οὐδέ μιν ἡρώνησι παλαιῇσιν μεδέουσα Καίσαρος ἰφθίμοιο παρόψεται ὄμπνια μήτηρ ἐς χορὸν ἐρχομένην προτεράων ἡμιθεάων, ἥ λάχεν ἡλυσίησι χοροστασίησιν ἀνάσσειν αὐτῇ τ' Ἀλκμήην τε μάκαιρά τε Καδμειώνη, v. 56–60).

Ein Hinweis auf das Elysium steckt auch im Carmen für Κλείνη (251–350), in dem sie als Sprecherin den Aufstiegsgedanken präsentiert, dass sie ein Körnchen Sand im Leben war, nach dem Tod allerdings bei den Seligen wohnt (ναίω δ' ἐς μακάρων ἢ πρὶν βροτὸς ἄμμου [ἀριθμός], IGUR III 1252, v. 3f.). In einem Carmen auf einem Sarkophag (Ende 3./Beginn 4. Jh.), das durch den Schluss ἐν Χρ(ιστῷ) eindeutig christlich ist, scheint auf den ersten Blick mit μακάρων ἐνὶ χώρῳ paganes Vokabular verwendet worden zu sein, doch ist es analog zu den lateinischen Inschriften des Fundortes als *in loco sancto* und *ad sanctorum locum* zu

verstehen (ἐνθάδε Παυλεῖνα κεῖται μακάρων ἐνὶ χώρῳ, ICUR VIII 24819, v. 1–3).⁴⁶⁹ Dieser Umstand zeigt wiederum die Bedeutung der ganzheitlichen Betrachtung von Inschriften in deren Mikro- und Makrokosmos.

Eine besondere Jenseitsvorstellung findet sich in der Stele für die fünfjährige Τινηῖα Ὑγεία, die in den unvergänglichen Gemächern des Äthers weilen möge (αἰθέρος ὥστε μένειν ἀθανάτοισι δόμοις, IGUR III 1344, v. 15f.; 251–350). Nach M. Obryk wurde ihr die Aufnahme in diese Welt des Äthers aufgrund des Raubes durch die Naiaden ermöglicht. Das bemerkenswertere daran sei jedoch die Verortung der unsterblichen Gemächer im Äther, was an die Wohnstätte des Zeus in Homer erinnere.⁴⁷⁰

Allgemein kann die Unterwelt auch als Sitz oder Platz gesehen werden, der vorbereitet oder schön bzw. erfreulich ist.⁴⁷¹ Die Hebamme Ἰουλία Πρεμιγένεια brach zum οἶκος auf, wo für sie ein Platz der Frömmigkeit wartete (ζήσασα καλῶς ἀνέλυσα εἰς οἶκον, ὅπου μοι τόπος εὐσεβίης ἀπέκειτο, IGUR III 1240, v. 5–9; 3. Jh.).⁴⁷² Der siebenjährigen Πανάκεια wünschen die Dedikant*innen den schönsten Platz von allen, wenn es einen solchen bei den Toten gibt (εἰ δέ τις ἐστὶ τόπος <θνητοῖς> κάλλιστος ἀπάντων [τ]οῦτον ἔχοις, III 1297, v. 6–9). Der verstorbene Πάτρων hofft sogar darauf, im Hades einen erfreulichen Platz zu haben, da er alles erfüllt hat, was die Sterblichen ersehnen (ὅσσα βροτοῖσιν ἐράσμια, πάντ' ἐτέλεσσα, ὄφρα καὶ ἰν Αἰδῇ τερπνὸν ἔχοιμι τόπον, III 1303f, v. 9f.; Ende 1. Jh. v. Chr.). Eine spezielle Form des Jenseits könnte auch der lateinische Schlussvers eines bilingualen Carmen (1. H. 1. Jh.) meinen, wonach wir schon immer unsere Hoffnungen den fremden fernen Gegenden anvertrauen (*[ia]m spes es externis semper committimus oris*, III 1290, v. 5).

Eine *tabula* (2. Jh.) beschreibt das Zurücklassen der Eltern auf der Erde und den Aufstieg vom verstorbenen Ἄπις mit oder durch einen Gott zu den Himmlischen (σὺν δὲ θεῶι γαῖαν λ[εῖψας] τοκέας τε ἀνόρουσε] ἵκτο τό τ' οὐρανίων [εἰς ἔδος εὐσεβέων], IGUR III 1193, v. 6f.). Diese Darstellung ähnelt dem oben geschilderten Aufstieg der Seele in die Luft, ohne diese jedoch zu nennen. Sollte aufgrund des Namens ein Bezug zu Ägypten hergestellt werden, könnte an Serapis oder Osiris als die genannte Gottheit gedacht werden.⁴⁷³

⁴⁶⁹ Carletti 2008, 154 nr. 30.

⁴⁷⁰ Obryk 2012, 49f.

⁴⁷¹ Vgl. auch die Basis mit einem bilingualen Carmen, dessen griechischer Text vermutlich als ostentatives Element anzusehen ist (s. 4.1.2.): *multeis ac variis vitae [reg]ionibus actae fessum letali sede q[u]ie]s retinet*, IGUR III 1291, v. 3f. (Beginn 1. Jh.).

⁴⁷² Vgl. Horsley 1987, 24 für die Möglichkeit, dass es sich wegen τόπος εὐσεβίης um eine jüdische Inschrift handelt. Ohne Begründung bleibt hingegen die Vermutung von K. Wessel (IGCVO 824), dass es sich um eine christliche Formel handeln könnte.

⁴⁷³ Moretti 1958b, 32f. nr. 4 führt noch an, dass der Stein aufgrund seiner Eigenschaften womöglich aus Ägypten stamme, worauf ders. in IGUR jedoch nicht mehr eingeht.

In zwei *tabulae* mit teilweise beinahe gleichlautenden christlichen Carmina (Ende 2./Beginn 3. Jh.; s. 2.2.1.) steigen die Verstorbenen über den gemeinsamen Weg des Himmels zu den Seligen empor (μακάρεσσιν ὁμὴν ὁδὸν εἰσανιόντες οὐρανοῦ ἡμετέρων μνηστὶν ἔχοιτε γόων, ICUR X 26492, v. 9f.; μακάρεσσιν ὁμ[ὴν ὁδὸν εἰσαναβαίνων] οὐρανοῦ ἡμετέρων μ[νηστὶν ἔχοις στοναχῶν], X 26530, v. 9f.). Auch eine andere Verstorbene ist, vermutlich mit ihrer Seele, in den Himmel gegangen (εὐπτερος ἢ πιστ[ὴ ψυχὴ ἰς οὐ]ρὰ νὸν ἔπτην, VII 19821, v. 4; 1. H. 4. Jh.). In der *tabula* für Ἀβλάβιος (5. Jh.) geht der Verstorbene zum lebenden Gott hin- und von den sterblichen Menschen weg (πρὸς τε θεὸν τὸν ζῶντα καὶ πρὸς θνητῶν ἀνθρώπων, X 27642, v. 3). Ein beliebter Ausdruck ist auch das Gehen der Gläubigen zum γενετῆς wie im Fall von Ἀλκίνοος, Ἀλκίνοος und Ἀλέξανδρος (τρεῖς δωδεχέταις(!) πιστοὺς γενετῇ προέπενσα, X 27208, v. 2; Ende 3./Beginn 4. Jh.). Doch es existieren auch andere christliche Jenseitsvorstellungen, denen allen die Rolle von Gott oder Christus gemeinsam ist. So bedeckt in einem Fall Christus den Kopf des Verstorbenen unter der Erde (ἐνθα τὴν εἰρὴν κεφαλὴν ἱστατὰ γῆα καλύπτει Χριστῶς, IV 12406; 4. Jh.), während Ἡλιόπαις, Kind von Ἡδιστος und Εὐμορφία, süß umsorgt von Gott ist (θεῷ μεμελήμενον ἡδὺ Ἡλιόπαις, I 4040, v. 6–8; Ende 3./Beginn 4. Jh.).

Eine andere *tabula* (2. H. 2. Jh.) deutet einen solchen Aufstieg an, ohne ihn explizit zu nennen, doch dafür enthält sie eine ansonsten rare ausführlichere Beschreibung valentinianischer (Jenseits-)Vorstellung (ICUR VI 15884). Φλαβία Σόφη eilte, um die göttlichen Gesichter der Äonen, den großen Engel des großen Rats, den wahren Sohn zu sehen (αἰώνων ἔσπευσας ἀθῖσαι θεῖα πρόσωπα, βουλῆς τῆς μεγάλης μέγαν ἄγγελον, υἱὸν ἀληθῆ (a, v. 5–8). Als Dedi-kant fungierte ihr Gatte, der sie auch Glaubensschwester nannte, und sie wird als mit unvergänglichem Salböl im Bad von Christus bestrichen und sich nach dem Licht des Vaters gesehnt beschrieben (φῶς πατρικὸν ποθέουσα, σύναιμε, σύνευνε Σόφη μου, λουτροῖς χρειαμένη Χ(ριστο)ῦ μύρον ἄφθιτον, ἀγνόν, a, v. 1–4). Der Schluss der persönlichen Vorderseite des Steins ist fragmentiert, doch sind die bereits genannten Äonen und der große Engel des großen Rats wie auch das Betreten des Brautzimmers, das Aufsteigen zum Brautbett des Vaters und ihre Krönung eindeutige Hinweise auf den Valentinianismus ([ἰς ν]υμφῶνα μολοῦσα καὶ εἰς [παστ]οὺς ἀνοροῦσα [ἄφθαρτο]ς πατρικοὺς ... ἐστ[εφα]νῶ[θης], a, v. 9–12).⁴⁷⁴ Die unpersönlichere nachträglich beschriftete Rückseite, womöglich durch ein Familienmitglied oder valentinianische Mitgläubige,⁴⁷⁵ enthält quasi eine zusätzliche Erklärung zur

⁴⁷⁴ Vgl. zu dieser gnostisch-christlichen Lehre Marksches 1992; Thomassen 2006; Dunderberg 2008; Marksches/Thomassen 2020.

⁴⁷⁵ Snyder 2014, 20f.

Vorderseite: Φλαβία Σόφη starb zwar, aber lebe doch weiter und sehe wahrlich ewiges Licht (οὐκ ἔσχεν κοινὸν βίτου τέλος ἦδε θανοῦσα· κάθανε καὶ ζῶει καὶ ὁρᾷ φάος ἄφθιτον ὄντως, b, v. 1–4). Zwar lebe sie unter den Lebenden, aber starb für diejenigen, die tatsächlich tot sind (ζῶει μὲν ζωοῖσι, θάνεν δὲ θανοῦσιν ἀληθῶς, b, v. 5f.).⁴⁷⁶

Von besonderem Interesse ist die Vereinbarkeit von Gefühlen im Jenseits mit der Vorstellung, dass die Seelen dort sprachlose Schatten sind. Wie bereits in der Funktion des Trosts dargestellt wurde, ist Schmerz im toten Zustand abwesend, was auch die *ara* für Νικομήδης betont (ἀνώδυνον τὸ σῶμα νῦν ἔχει θανόν, IGUR III 1283, v. 9f.; 2. H. 2. Jh.). Doch daneben gibt es auch vier weitere Carmina, die dies noch deutlicher darstellen. Eines spricht explizit an, dass dem dreijährigen Κλεοφόρος das Gewicht der Erde leicht sein soll, wenn es eine Wahrnehmung unter den Dahingeschiedenen gibt (ἀλλ’ εἴγ’ ἐν φθιμένοισί τις αἴσθησις, τέκνον, ἐστίν, κοῦφον ἔχοις γαίης βάρο^ς εὐσεβίης ἐνὶ χώρῳ, III 1253, v. 4f.; 1. H. 3. Jh.). Eine ähnliche Bedingung wird für den νόος in der *tabula* für Ἀτταλίδης (3. Jh.) genannt, allerdings mit der konkreten Verortung im Tartaros und der Lethe (εἰ δέ τις ἐστὶ νόος παρὰ Τάρτασιν ἢ παρὰ Λήθῃ, III 1167, v. 5). Genauso verhält es sich mit der Fähigkeit zur Freude (εἴ τι καὶ ἐν θνητοῖς ἐστὶ χαρᾶς δύνάμ^{ις}, III 1282, v. 6f.). Diese Carmina drücken durch εἰ δέ τις oder ähnlichen Formen ihre Unsicherheit aus, ob solche Gefühle im Jenseits überhaupt möglich sind, alle sind jedoch in der Hoffnung verbunden, dass dies tatsächlich der Fall ist. Sprachlich anders ausgedrückt erscheint ein weiterer Wunsch, dass der verstorbene Πάρις genauso ein νόος im Jenseits haben möge wie unter den Lebenden (σὺ τοῖον ἔχ^οις νόον, ὅνπερ ἔχεσκες μίλιχον ἐν ζωῇ, μίλιχον ἐν θανάτῳ, III 1302, v. 5–7). Die Verwendung des Optativs drückt allerdings auch hier eine gewisse Unsicherheit aus.

Kamen kritische Stimmen zum Wahrheitsgehalt von Mythologie und Jenseitsvorstellungen vereinzelt bereits vonseiten griechischer Philosophen und einiger römischer Autoren, blieben solche auch in den griechischen Carmina Roms nicht aus.⁴⁷⁷ In der griechischen Versinschrift der *tabula* von Marcus Antonius Encolpus erfolgt eine Negierung des Glaubens an die Unterwelt und der damit verbundenen Riten (IGUR III 1245; 2. H. 2./3. Jh.).⁴⁷⁸ Nach dem Ansprechen der Vorbeigehenden folgt die Aufzählung, welche Gestalten es in der Unterwelt nicht gäbe: kein Schiff, keinen Fährmann Charon, keinen Türrichter Aiakos und keinen Hund

⁴⁷⁶ Vgl. Snyder 2014, 57f.

⁴⁷⁷ Vgl. DK 21 B 11; B 14; Pol. 4,40,2f.; Pind. O. 1,28; Aristot. hist. an. 578b 24f.; Hope 2009, 112 Anm. 18 (auf 208) für römische literarische Quellen zur Ablehnung von Hades. Für andere sepulkrale Carmina vgl. Wypustek 2013, 17–23.

⁴⁷⁸ Vgl. Hope 2009, 115 Anm. 21 (auf 208) für andere epigraphische Beispiele. IGUR III 1245 (2. H. 2./3. Jh.) wird auch genannt, erscheint allerdings fälschlicherweise als „CIL 1, 6298“ anstatt CIG III 6298.

Kerberos (μή μου παρέλθης τὸ ἐπίγραμμα, ὁδοιπόρε, ἀλλὰ σταθεὶς ἄκουε καὶ μαθὼν ἅπι. οὐκ ἔστι ἐν Ἄδου πλοῖον, οὐ πορθμεὺς Χάρων, οὐκ Αἰακὸς κλειδοῦχος, οὐχὶ Κέρβελος κύων, v. 13–15). Stattdessen liegen die Toten unten und seien Knochen und Asche, aber nichts anderes (ἡμεῖς δὲ πάντες οἱ κάτω τεθνηκότες ὅστέα τέφρα σεγόμεν ἄλλο δὲ οὐδὲ ἓν, v. 15f.). Dann richtet sich die Stimme erneut an die Vorbeigehenden, betont die Richtigkeit der Aussagen und schickt sie beinahe weg, damit sie nicht schwätzerisch erscheine (εἴρηκά σοι ὀρθῶς ὕπαγε, ὁδοιπόρε, μὴ καὶ τεθνακῶς ἀδέλεσχός σοι φανῶ, v. 16f.). Damit nicht genug, schwingt die Erzählung über zur Sinnlosigkeit von Opfern und stellt stattdessen harte Fakten gegenüber: Es mögen weder Weihrauch noch Kränze am Grab dargebracht werden, denn es sei lediglich ein Stein, und auch der Aufwand des Feuers für Opfer könne gespart werden (μὴ μύρα, μὴ στεφάνους στήλῃ χαρίσῃ· λίθος ἐστίν· μηδὲ τὸ πῦρ φλέξεις ἰς κενὸν ἢ δαπάνη., v. 17f.). Es sei viel wichtiger, einen Anteil den Lebenden zu geben, als die Asche betrunken machen zu wollen, was ohnehin lediglich in Schlamm resultiere, da der Tote es nicht trinke (ζῶντί μοι, εἴ τι ἔχεις, μετάδος· τέφραν δὲ μεθύσκων πηλὸν ποιήσεις καὶ οὐκ ὁ θανὼν πίεται, v. 18f.). Die verstorbene Stimme schließt ab, dass sie Knochen und Asche sein wird, die Vorbeigehenden aber Erde werfend sprechen sollen: Was ich war, als ich noch nicht war, dies bin ich wieder geworden (τοῦτο ἔσομαι γὰρ ἐγώ, σὺ δὲ τούτοις γῆν ἐπιχώσας εἰπέ· ὅτε οὐκ <ὦν> ἦν, τοῦτο πάλιν γέγονα v. 19f.).⁴⁷⁹

Das in der Ansprache an die Vorbeigehenden gerichtete μαθὼν ἅπι und εἴρηκά σοι ὀρθῶς verleihen der Negierung, die sich gegen das verbreitete, zumindest vordergründig geäußerte Weltbild richtet, Nachdruck und sollen die Legitimation betonen. Der erste Teil bis zu den Opfern ist in acht iambischen Trimetern gehalten, während der zweite Teil in drei Distichen verfasst wurde. Womöglich ist die Verneinung der Unterwelt bewusst im Metrum der Komödie gehalten, um deren komische Wirkung zu evozieren. Im Absprechen des Nutzens der Opfer steckt auch ein epikureischer Gedanke aus den oben erwähnten Inschriften, nämlich dass die Konzentration auf das Jetzt, ausgedrückt durch das Teilen von Trankopfern zu Lebzeiten, sinnvoller ist.

Dieser Fokus auf das Leben wird auch in einer anderen *tabula* für einen namentlich unbekannten Verstorbenen (151–250) betont: Das Denken an die eigene Bestattung zu Lebzeiten helfe, sich auf das Leben zu konzentrieren (φρόντιζ', ἔως ζῆς, πῶς καλῶς ταφήσεε, καὶ ζῆσον ὥς ζήσο'ις¹, IGUR III 1406, v. 2–4). Wie im vorherigen Beispiel erfolgt der Hinweis, dass in der Unterwelt niemand mehr in der Lage ist, ein Feuer anzuzünden oder gut zu speisen,

⁴⁷⁹ Zur rituellen Bedeutung der aufgelisteten Opfer s. 3.2.1.

was den Lesenden ausdrücklich von jemandem mitgeteilt wird, der Erfahrung in dieser Angelegenheit hat, denn von den Toten erwacht niemand mehr (κάτω γὰρ οὐκ ἔχεις οὐ πῦρ ἀνάψει, οὐδὲ διπνήσει καλῶ[ς]: ἐγὼ λέγω σοι ταῦτα ἅπαντα πिरάσας, ἐντεῦθεν οὐθὶς ἀποθανὼν ἐγίρετε, v. 4–7).⁴⁸⁰

Die in diesem Fall abweichenden Meinungen zeigen, dass manche Menschen in der römischen Kaiserzeit nicht an ein Jenseits glaubten, sondern stark von Rationalität geprägt waren. In diesem Zusammenhang ließe sich fragen, wie viele Menschen einem solchen Glauben aus einer Tradition heraus gefolgt sind und nicht des Glaubens willen.⁴⁸¹ Am zielführendsten erscheint es, zu akzeptieren, dass Menschen damals wie heute keine finalen Beweise für die Existenz oder Nicht-Existenz nach dem Tod hatten bzw. haben und diese Vorstellungen ihr tägliches Leben begleite(te)n. Wer sich damit identifizierte und dadurch auch noch eine trostspendende Wirkung erfuhr, spielte sich auf individueller Ebene ab. Gleichzeitig darf in der modernen Bewertung nicht vergessen werden, dass größte Unsicherheit im antiken Leben die Norm war, in dem sowohl keine flächendeckende medizinische Versorgung und kein mikrobiologisches Wissen existierte als auch jede offene Wunde den Tod bedeuten und jeder Husten der Anfang vom Ende sein konnte.

3.1.2. Mythologie und Synkretismus

In diesem Abschnitt erfolgen eine Aufarbeitung und Vorstellung der mythologischen und synkretistischen Elemente der griechischen Carmina. Einleitend kann festgestellt werden, dass in lediglich fünf griechischen Versinschriften mythologische Elemente beider Kulturkreise zu finden sind, die Mehrzahl benützt die griechischen Bezeichnungen, auch wenn beispielsweise Tempel römischer Gottheiten gemeint sind, woran das Prinzip des Synkretismus klar erkennbar ist. Dagegen verwenden 66 eine Widmung an die Totengötter – 14 in lateinischer, 52 in griechischer Sprache –, die ein weit verbreitetes synkretistisches Element ist.

Im Allgemeinen ist der Terminus „Synkretismus“ lediglich vage definiert und wird im Folgenden für zwei Formen des Kontakt-Synkretismus verwendet. Einerseits für die Gleichsetzung von zwei Gottheiten, wie sie insbesondere im griechischen und römischen Pantheon stattgefunden hat, aber auch mit geographisch und kulturell distanzierteren Kulturen (*interpretatio Graeca* bzw. *Romana*). Diese konnte aus griechisch-römischer Sicht der Orientierung dienen, aber auch politische Hintergründe haben, wie den Anspruch auf gemeinsame Herkunft,

⁴⁸⁰ Vgl. eine oben erwähnte *tabula* (3. Jh.): ὥς οὖν καιρὸν ἔχεις, λοῦσαι, μύρισαι, σπατάλησον καὶ χάρισαι, δαπάνησον ἅπερ δύνασαι· τίμη τηρεῖς, *IGUR III 1329*, v. 7f.

⁴⁸¹ Vgl. Hope 2009, 112–115.

die Möglichkeit kultureller Symbiose, *evocatio*, die Unterwerfung von Schwächeren oder die Entfernung inakzeptabler Elemente des Kults. Andererseits wurde bisweilen einer Gottheit ein universeller Status durch die Kombination des Namens mit anderen göttlichen Namen oder der Bezeichnung εἰς θεός zugeschrieben.⁴⁸²

Die Einbindung der griechischen mythologischen Welt in griechische Carmina ist zwar hinsichtlich des Synkretismus und der Transkulturalität unwesentlich, aber dennoch entscheidend, um die Rolle der Gottheiten und mythischen Figuren im Leben der Menschen zu verstehen. Den Funktionen des Todes und der Unterwelt wurden bereits im vorherigen Abschnitt ausreichend Bedeutung geschenkt, weshalb hier lediglich eine Zusammenschau der damit in Zusammenhang stehenden mythologischen Komponente erfolgen soll.⁴⁸³

Die Differenzierung zwischen dem Gott Ἅδης und der synonymen Unterwelt ist bisweilen schwierig. Offensichtlich in ersterer Form agiert er in seiner bereits erwähnten Rolle des Räubers von Menschen.⁴⁸⁴ In zwei Carmina wird Ἅδης genauer charakterisiert: In der *tabula* für Μέλας (2. Jh.) erscheint er als Ἀἰδωνεύς, Gebieter der Unterirdischen, der dem Verstorbenen kaltes Wasser geben möge (ψυχρὸν ὕδωρ δοίη σοι ἄναξ ἐνέρων Ἀἰδωνεύς, IGUR III 1269, v. 1f.).⁴⁸⁵ In der Versinschrift für Regilla/Ρήγιλλα (161) wird in der Androhung bei Bearbeitung des Grundstücks auf die Hacke als Dienerin des dunklen Hades verwiesen (δμωὴν κυανέου Ἀΐδος ρήξετε(!) μάκελλαν, III 1155, v. 85).⁴⁸⁶ In drei Fällen kann aufgrund des fragmentierten Zustands weder eine genauere Charakterisierung noch eine Zuweisung getroffen werden.⁴⁸⁷

Die Verwendung des Wortes Ἅδης erfolgt jedoch häufiger für die Bezeichnung der Unterwelt. Dabei wird die Bezeichnung Haus des Hades im Griechischen entweder durch den Genitiv markiert oder explizit mit einer Form von δόμος versehen, einmal auch als πόλις.⁴⁸⁸

⁴⁸² Gordon 2012⁴.

⁴⁸³ Auch die Μοῖραι (Moirai) wurden hier größtenteils ausgelassen, um eine Wiederholung zu vermeiden; s. dafür 3.1.1.

⁴⁸⁴ IGUR III 1234, v. 7–9: νύμφην δ' ... τλήμονα νυμφεύσων ἥρπασε προσθ' Αἴδης (251–350); III 1248, v. 8f.: ἀπλήρωτ' Αἴδη, τί με νήπιον ἥρπασες ἄφνω (1. Jh.); III 1272, v. 8: ἀπλήρωτ' Αἴδ' ἰδ' α, τί με νήπιον ἥρπασας ἐκχθρό[ι]ς (2. Jh.). Zur textuellen Parallelität s. 2.2.1.

⁴⁸⁵ Zur Bedeutung von ψυχρὸν ὕδωρ s. u.

⁴⁸⁶ Davies/Pomeroy 2012, 28f. l. 82.

⁴⁸⁷ IGUR I 149, v. 3f.: τρομέει τε πάλιν [- - -] Ἅδης τ' εὐρυθέμιλος, ὅταν ζωαλι[- - -] (2./3. Jh.); III 1432, v. 3: [- - -] ΑΛ Αἴδης [- - -]; III 1453, v. 1: [- - - νη]λέος Αἰ[δου] ? [- - -] (151–250).

⁴⁸⁸ Für den **Genitiv** vgl. IGUR III 1228, v. 2f.: Μήπω γευσάμενος ἥβης ὠλισθον ἐς Ἀιδου (2. Jh.); II,1 727, v. 10f.: τοῦνεκ' ἔβη πολύδακρυς ἐς Ἀιδος (2. Jh.); III 1245, v. 14: ἐν Ἀδου (2. H. 2./3. Jh.). Für **δόμος** vgl. III 1225, v. 5f.: δόμους Αἴδαο μολόντα σεμνὸς παῖ[δ'] ὁ Μύρων τειμήσας (3. Jh.); III 1370, v. 1f.: [- - -] οἱ ἥρωϊ θέσαν τόδε π[ά]ντες ἐταῖροι κλειν[ὸν] ἔδος, Κλυμένου δώ[ματ'] ἀμειψαμένοι (1. Jh.); III 1200, v. 7: νύκτα κατ' ὀρφναίην Ἀΐδος δόμον εισαφίκηται (3. Jh.). **Beide Formen** werden in III 1204, v. 14–16 vereint: Ἀΐδος εἰ[τ]σω (v. 6); προϊόντι κατ' αἴσαν εἰς Αἴδαο δόμους συνεφέσπ[ο]μαι ἡίθεος φώς (2. Jh.). Für **πόλις** vgl. III 1318, v. 7–9: ἡ δ' [ἀ]γαπητὴ ἤλυθα τὴν φρικτὴν εἰς Αἴδαο πόλιν (151–250).

Bisweilen meint Ἄδης die Unterwelt an sich und erscheint mit ἐν im Dativ bzw. πρὸς oder εἰς im Akkusativ.⁴⁸⁹ Daneben wird beschrieben, dass Klänge lebendig sind, da Αἰδωνεύς sie niemals wegnehmen würde (ζωούσας ἔλπιες γὰρ ἀηδόνας, ἃς Αἰδωνεύς οὐδέποθ' αἰρήσει τῇ φθονερῇ παλάμῃ, IGUR III 1336, c, v. 10f.; 94).

Eine weitere Bezeichnung für den Unterweltgott war Pluto, dem lediglich einmal eine aktive Beteiligung zugeschrieben wird, im Raub der fünfjährigen Τινηΐα Ὑγεία, für den aber auch die Ναϊάδες oder Ναϊδες verantwortlich gemacht werden (οὐχ ὁσίως ἥρπαξες ὑπὸ [χθόνα], κοίρανε Πλουτεῦ, πενταέτη νόμφην, v. 1–3, IGUR III 1344; 251–350). Daneben erscheint er gemeinsam mit Lethe und der furchtbaren Persephone als Dedikant der *tabula* für [Υ]γεία (Πλουτεῖ καὶ Λήθῃ καὶ ἐ[πα]νῇ Φερσεφονῆϊ[η] σύντροφοι τήνδε [ἔθ]εσαν ἡ τοῦνομ' ἄ' ἐστὶν Ὑγεία, v. 2–5). In zwei Fällen wird er angerufen: Einmal möge er die Verstorbene Αὔκτα/Terentia Aucta zu seiner Mitthronenden über die heiligen Schlafgemächer der Persephone haben, die hier wie im vorherigen Beispiel gemeinsam mit Pluto genannt wird (ἔχοις δέ μιν, ὡγαθὲ Πλουτεῦ σύνθρονον εὐσεβέων Φερσεφόνης θαλάμον, III 1342, v. 7f.; 1. H. 1. Jh.). Ein anderes Mal bittet der Dedikant Κλαύδιος Ἀγαθεῖνος Pluto, die verstorbene Gattin Φηλικίτας bei diesem im Hades vorzufinden, wenn er eintreffe (τοιγάρτοι καὶ ἐμεῖο δικαιότερην ὅπ' ἄκουσον εὐχομένου, Πλούτων, ἦν εἰς Αἶδαο περήσω, εὑρεῖν τὴν ἰδίαν Φηλικίταν παρὰ σοί, III 1349, v. 3f.; 2. Jh.).

Der Bruder des Unterweltgottes, Zeus, erscheint in unterschiedlichsten Verwendungen. Der ζάκορος (Tempeldiener) Μάξιμος Ἑλλάδιος widmete dem Gott, angesprochen als Polieus, drei Jünglinge (σὸς ζάκορος, Πολιεῦ, κούρους τρισσοὺς ἀνέθηκα Μάξιμος Ἑλλάδιος, IGUR I 168, v. 1–5). Der genaue Kontext der nach dem Postskriptum auf den 19. Juli 280 datierbaren Weihung und damit die Bedeutung der κούροι τρισσοί lässt sich nicht mehr herstellen. Zwar im sepulkralen Umfeld anzusiedeln, aber dennoch mit dem Kult verknüpft ist die bilinguale Grabinschrift der Zeuspriesterin Χελειδών/Floria Chelidon (τὴν Διὸς ἀμφίπολόν με Χελειδόνα, III 1356, v. 1; 1./2. Jh.). Aufgrund der synkretistischen Deutung der Römer*innen fehlen Nachweise von Kultorten (z. B. *templum*, *aedes*, *ara*, *sacellum*, *statua*) für Zeus, für Iuppiter sind jedoch zahlreiche erhalten geblieben.⁴⁹⁰

Weniger kultisch, aber dennoch mit Aufgaben verknüpft erscheint Zeus in zwei weiteren Inschriften. Eine schwierig zu interpretierende Grabinschrift für einen unbekannten Mann

⁴⁸⁹ IGUR III 1303f, v. 10: ὄφρα καὶ ἐν Αἰδῇ τερπνὸν ἔχοιμι τόπον (Ende 1. Jh. v. Chr.); III 1322, v. 7f.: πρῶτην ὁδὸν δὲ στέλλομαι πρὸς Αἶδαν (2. Jh.); III 1205, v. 5f.: φίλους οὓς [στέρξ]α [λιποῦσα, οὗ]σα [οὐ μακ]ρόβιος δ' ἤλυθον εἰς Αἴδην[ν] (2. Jh.); III 1382, v. 9f.: οὐδὲ γὰρ εἰκὸς υνυχήν [εἰς Αἶδην μὴ] κατεληλυθέναι (2. H. 3. Jh.); III 1368, v. 3: [- - - Αἴδην] (2. H. 2. Jh.).

⁴⁹⁰ Vgl. LTUR III (1996) 130–162; V (1999) 270f.

(Beginn 3. Jh.) bezieht sich dreimal auf den Gott. Einerseits scheut ersterer dessen scharfsinnigen Verstand (ἄνδρὸς ὀπιζομένου Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο, III 1163, v. 5f.) und andererseits erfüllt der Gott entscheidende Aufgaben rund um den Aufstieg der Seele, indem er die Anweisung gibt, dass diese ihren Weg vollende und ins ehrenhafte Haus des Zeus schreiten könne (ἐκ ῥεθέων δ' ἅμα στείων σεμνὸν ἔβη Διὸς οἶκον, v. 17f.). Ähnlich gibt im Carmen für Regilla/Ρήγιλλα (161; s. 2.2.1.) Zeus den Auftrag, die Verstorbene durch die elysischen Winde des Zephyros zum Okeanos zu bringen (Ζεὺς μὲν ἐς ὠκεανὸν θαλαρὴν ἔστειλε γυναῖκα] αὔρησι Ζεφύροιο κομίζεμεν ἡλυσίησιν, III 1155, v. 22f.). Entsprechend der Stellung des Dekanten nimmt der Gott allerdings auch eine persönliche Funktion ein. Er bemitleidet Ἡρώδης/Herodes als trauernden Gatten, der im grausamen Alter im Witwerbett herumliegt (ὥς οἱ Ζεὺς ὄκτειρεν ὀδυρόμενον παρακοίτην γήραι ἐν ἀζαλέῳ χήρῃ περικείμενον εὐνήϊ, v. 12f.). Dem Hinterbliebenen sind jedoch sowohl Zeus als auch der Kaiser gefällig, der ersterem in Natur und Weisheit gleichgestellt wird (τῷ δὲ Ζεὺς ἐπίηρον ὀδυρομένῳ ἀκόρητον καὶ βασιλεὺς Διὶ πατρὶ φυὴν καὶ μῆτιν ἑοικώς, v. 20f.). Dadurch hebt sich Ἡρώδης/Herodes abermals hervor und stellt zur Schau, dass sich der höchste mythologische Gott seiner annimmt und ebenso zugetan ist wie der oberste weltliche Herrscher.

Besondere Verwendung kommt Zeus in der Grabinschrift für Quintus Sulpicius *Quinti filius Claudia Maximus domo Roma*/Κοῖντος Σουλπίκιος Μάξιμος (94) zu. Dieser hielt bei den Capitolinischen Spielen (s. 3.2.2.) eine Stegreifrede aus der Sicht des Zeus, um Helios zu tadeln, dass dieser den Wagen dem Phaeton gab, die auch auf dem Stein verzeichnet wurde. In deren Präskriptum wird sie als dermaßen gut empfunden, dass Zeus in dieser Situation genau diese Worte verwenden hätte können (Κ(οῖντου) Σουλπικίου Μαξίμου καίριον· τίσιν ἂν λόγοις χρῆσαιτο Ζεὺς ἐπιτιμῶν Ἡλίῳ, ὅτι τὸ ἄρμα ἔδωκε Φαέθοντι, IGUR III 1336, a, v. 1–7).⁴⁹¹

Im Gegensatz zu Zeus ist dessen halbgöttlicher Sohn Herakles weniger prominent und nicht im sepulkralen Kontext vertreten. Eine Weihung für diesen steht auf einem kleinen *cippus* aufgestellt von Φρον[τ - -], mit dessen Namen die Inschrift bereits früh abbricht (Ἀλκείδην κρατερὸν κόσμου σθένος οὐρανίῳ ἄνθετο Φρον[τ - -], IGUR I 174). Die andere ist eine Statuenbasis (3. Jh.), laut der Φῆλιξ ihm ein Abbild aufgestellt hat (βρέτας δ' ἐστήσατο Φῆλιξ Ἡρακλέους εἰκῶ, I 175, v. 2–4). Auf einer der *Iliacae Tabulae* (138–192) sind die Taten des

⁴⁹¹ Zum (mythischen) Inhalt und zur Sprache des Gedichts vgl. Vérilhac 1982, 68–78; Döpp 1996, 104–114; Nocita 2000, 95–100; Garulli 2018, 94–96. In der Grabinschrift für Πριμιτεῖβος (1.–3. Jh.) ist aufgrund des fragmentierten Zustands nicht vollständig klar, in welcher Funktion Zeus agiert. Den Ergänzungen von L. Moretti (IGUR) zufolge werden dem Verstorbenen Πριμιτεῖβος der Verstand des Vergil und das Herz des Homer zugeschrieben, die Zeus als Abbild und Zeugen des Epos bestimmen könnte (Πριμιτεῖβος ἐνθάδε, [Βιργιλίου νόος καὶ] ἦτορ Ὀμήρου, οὓς ἂν Ζεὺς ἐπέων πεῖραν καὶ μάρτυρα θεῖη, IGUR III 1314, v. 6–8).

Herakles aufgezeichnet (IV 1630). Die Ehreninschrift für den Athleten Νευκίτης (1. H. 3. Jh.) enthält einen kryptischen Vergleich zu Herakles, der nach L. Moretti (IGUR) bedeuten soll, dass er auf irgendeine Weise über den Halbgott triumphiert hat (μείζονα θ' Ἡρακλέους συνείδησιν ἔχων, I 251, c, v. 13–15).

In mehreren Weihinschriften wird der Heilgott Asklepios in unterschiedlichen Anredeformen um Heilung gebeten bzw. für eine solche Dank ausgesprochen. Eine Statuenbasis (2. Jh.) stellten die Ἀρζύγιοι (Arzygioi) für den Gott auf, Helfer der Seligen, ohne dessen Namen zu nennen (εἰκόνα τήνδε [θεῶ] νούσων παθέων τε ἐλατῆρι ἄνθεσαν Ἀρζύγιοι μακάρων τίωντες ἄρωγόν, I 103). Eine weitere auf der linken Seite fragmentierte Statuenbasis (Ende 2. Jh.) ist dem Retter Asklepios gewidmet (σωτήρ Ἀσκληπιέ, IGUR I 151, v. 1). Ebenfalls dem Retter Asklepios hat der Arzt Νικομήδης eine Statue, die im Carmen (2. H. 2. Jh.) als Abbildung des eben geborenen Paian beschrieben wird (s. 2.2.2.), aufstellen lassen, wie aus dem Präskriptum der einen Seite und dem Carmen der anderen hervorgeht (τῷ [σωτ]ῆρι Ἀσκληπιῷ σῶστρα καὶ χαριστήρια Νικομήδης ὁ ἰατρός. τὰν παιδὸς καλλίσταν εἰκῶ τάνδε θεοῖο Παιᾶνος κούρου ματρὸς ἀπ' ἀρτιτόκου, I 102a, v. 1–6; τοῖόν τοι Παιᾶν Ἀσκληπιέ, σεῖο Βόηθος χειρὸς ἄγαλμ' ἀγαθῆς τεῦξεν ἑαῖς πραπίσιν, I 102b, v. 7–10). In der auf der rechten Seite befindlichen Inschrift wird hingewiesen, welch prächtigen Nachwuchs die Geburtsgöttin Eileithyia aus Koronis, dem Mädchen des Phlegyas, für den langhaarigen Phoibos entbunden hat (οἶον ἐμαιώσαντο νέον τόκον Εἰλείθυιαι ἐκ Φλεγύου κούρης Φοῖβω ἀκειρεκόμη, I 102b, v. 3–6). Das Epitheton Paian wird auch auf einer weiteren Basis verwendet (σῶζε, μάκαρ Παιᾶν, ἀκεσώδυν[ε, δῶτορ ὑγείης], I 149, v. 7; 2./3. Jh.), auf der die untersten Teile der Statue noch erhalten sind (s. 2.2.2.). Das Fragment der rechten Seite einer ara (3. Jh.) bezieht sich auch auf Paian, dem vermutlich eine Statue gewidmet wurde ([- -] Παιῆον ἰήε [- - -] ούσου [- - -] Δί[?]δυμος [- - -] βρ[ε]τας, I 150, v. 1–4). Auf dem Altar für Λοῦπος von Ἀρρία Πλατωνική (2. Jh.) erscheint Asklepios mit ähnlichem, aber speziellem Epitheton: Παιᾶν Θύβρ[ις] hat die Heilung von der verderblichen Schwindsucht im Winter in 100 Tagen gesorgt (ἐνταῦθ' ἀκέσατο Λοῦπο[ν] ἐν λυγρᾷ φθόγῃ χειμῶνι Παιᾶν Θύβρ[ις] ἐκ[α]τὸν ἡμασιν· βωμὸν δ' ἐδείματ' Ἀρρία Πλατωνική τιμῶσ' ἐταῖρον χ' εἰλεουμένη θεόν, SEG 43, 661).

Da in Versinschriften der Poesie besondere Bedeutung zukommt, ist es nicht verwunderlich, dass die Schutzgöttinnen der Künste, die Musen, häufig angesprochen werden.⁴⁹²

⁴⁹² Neben den im Folgenden erwähnten Inschriften stehen einige andere (vermutlich) auch in Verbindung mit den Musen, doch sind diesen aufgrund des fragmentierten Zustandes keine weiteren Details zu entnehmen: [- - -] πραπίδε]σι κεκασμέ[ν]η ἢ ν]υ μὲν αἰδ' ὥς [- - -] ἔργα τε Κα]λλιόπης [- - -] ἡδ]ε χορείη, IGUR III 1377, v. 9–11 (Ende 1./Beginn 2. Jh.); [- - -] Μούσαισι]ν ἀρέσσας [- - -], III 1437, b, v. 1 (2. Jh.); [ἦ]ρατο τ]αῖς ἀρεταῖς [- - -] Μ]ούσεσι κατε[- - -], III 1143, v. 8; ἡ Μοι[ρῶν] ? [- - -] σεμνη[- - -], III 1392, v. 7f. (2. Jh.); Ἀδριανὸς

Dafür werden diese am häufigsten als mit den Personen verbunden dargestellt, sei es als deren Diener ([Μουσά]ων θεραπῶν, IGUR III 1206, v. 1; 2./3. Jh.), Freund (φίλος Μουσῶν, III 1274, v. 4; 151–250) oder Nachtigall (τὴν Μουσέων χαρίεσσαν ἀηδόνα, III 1342, v. 1; 1. Jh.), sei es, dass die Bedachten von ihnen geliebt werden (ταῖς πεφιλημένους ἐννέα [Μού]σαις, III 1276, v. 9–11; 151–250) oder sich weder früh noch spät mit anderen Tätigkeiten außer den musischen Künsten beschäftigt haben (οὔτε γὰρ ἡοῦς, οὐκ ὄρφνης μουσέων ἐκτὸς ἔθηκα φρένα, III 1336, c, v. 4f.; 94). Ebenfalls der Kunst wegen wird der μουσικὸς ἀνὴρ, ποιητής und κιθαριστής und συνοδείτης (s. 3.2.2.) Μᾶρκος Σεμπρόνιος Νεικοκράτης mit ihnen verbunden, dessen Körper sie nach dessen Tod fassen, was wohl auf den Sarkophag bezogen ist (s. 2.2.2.; μετὰ τὸν θάνατον Μοῦσαι μου τὸ σῶμα κρατοῦσιν, III 1326, v. 11f.; 2. H. 3. Jh.). Eine ähnliche Verbindung erfolgt im Vergleich der Anzahl der Kinder mit der der Musen ([Πιε]ρίδων Μουσῶν ἰσαρί[θμι]ός ἐστιν ὁ μάρτυς [παίδ]ων, III 1246, v. 9–11; 2. Jh.) und im Fall von Φλαβιανός, der vermutlich zu deren Genossen aufgrund seiner Tugend wurde (θάψε τε καὶ Μουσῶν εὖνιν ἔθηκ' ἀρετῆς, III 1354, v. 7f.; Ende 1./Beginn 2. Jh.).⁴⁹³ Die Widmung eines Altars für Leto und die Pieriden sowie deren teilweise Darstellung in der Bekrönung erfolgte aufgrund der Verknüpfung mit Apollo, der ebenfalls textuell und ikonographisch auftritt (s. 2.2.2.; Λητοίδῃ καὶ Μούσαις βωμὸν ὑπ' ἡέρι τεύξας, IGUR III 1163, v. 19f.; Beginn 3. Jh.). Schließlich wird auch der Konnex zu ihrem Sprachrohr schlechthin, Homer, zweimal hergestellt: Der Dichter [Cl]audius Claudianus/Κλαυδιανός wird im Verstand mit Vergil und mit der Muse des Homer beschrieben (εἰν ἐνὶ Βιργιλίῳ νόον καὶ Μοῦσαν Ὁμήρου, I 63, v. 14f.; 400) Auf einer Herme von Homer (Ende 2./3. Jh.) heißt es einerseits, dass es der Musen Epos und nicht seines sei, und andererseits wird gefragt, wie diese Homer unsterblich machten (ἐστὶ δὲ Μουσάων, οὐκ ἐμὸν οὐδὲν ἔπος. εἰ μὲν θνητὸς ἔφυς, πῶς ἀθάνατόν σε ἐποίησαν Μοῦσαι καὶ Μοιρῶν νῆμα ἀνέκλωσαν, ἄναξ; IV 1532, v. 9–11).

Aphrodite und Eros als Gottheiten der Liebe spielen in den Carmina lediglich eine marginale Rolle. Μηνόφιλος wird als fröhlicher Charakter beschrieben (s. 3.2.2.), der durch Bromios und Paphia, Beinamen von Bakchos und Aphrodite, gelebt hat (Βρομίου Παφίης τε βιώσας, IGUR III 1274, v. 4; 151–250). Μαρκία wird in ihrer Form mit der goldenen Aphrodite verglichen, hatte aber dennoch eine schlichte, feststehende Seele im Herzen (πρῶτον μὲν τύπος ἦν αὐτῇ χρυσεῖς Ἀφροδίτης, εἶχε δὲ καὶ ψυχὴν ἀφελῇ στέρνοισι μένουσαν, III 1268, v. 4f.;

Μουσ[ῶν - - -], IG XIV 1089, v. 10 (117–138). Ein bilinguales Carmen auf einer großen, auf der linken Seite abgebrochenen *tabula* (2. Jh.) ist das einzige Beispiel für eine lateinische Benennung ([- - - in]structe Camena [- - - campo]s Elysios, III 1427, v. 3f.).

⁴⁹³ Vgl. die Zusammenstellung in IGUR für andere Deutungsweisen dieser Passage.

3. Jh.). Von mancher Seite wurde aufgrund der Passage zur Befolgung der Gesetze des Gottes, die sie nicht vernachlässigte (ἦν ἀγαθή, νομίμοις δὲ θεοῦ παρεγγίνετο πᾶσιν· οὐδὲν ὅλως παρέβαινε, v. 6f.), auf eine jüdische Familie geschlossen, was L. Moretti (IGUR) trotz des Lobes der Schönheit von Aphrodite und Penthesileia (s. u.) nicht ausschließt. In einer Herme für Menander (Ende 2./3. Jh.) wird dieser auf zweifache Weise mit Eros verbunden, denn einerseits habe er dessen erfreuliche Riten zu Lebzeiten ausgeführt und andererseits war der Gott stets Teil seines Lebens, da die Leute den Poeten noch immer lieben, wenn sie dessen Bild sehen ([ἐχρῆν μ]ὲν στῆσαι σὺν Ἑρωτι φίλω σε, Μένανδ[ρε, ὃ σὺν ζῶν] ἐτέλεις ὄργια τερπνὰ θεοῦ· [δῆλος δὲ εἶ] φορέων αἰεὶ θεόν, ὁπότε καὶ νῦν [σὴν μορ]φὴν κατιδὼν αὐτίκα πᾶς σε φιλεῖ, IV 1526, v. 2–5).

Ein ähnlich starkes Gefühl wie die Liebe vermag die Ekstase hervorzurufen, die mit Bakchos bzw. Dionysos verbunden wird, der für den eben erwähnten Μηνόφιλος neben Paphia einen bedeutenden Teil in dessen Leben eingenommen haben dürfte (Βρομίου Παφίης τε βιώσας, IGUR III 1274, v. 4; 151–250). Eine weitere mit dieser Gottheit verbundene Aktivität war das Schauspiel, dem ein unbekannter Mann nachgegangen ist, der mit Händen alles ausgedrückt hat sowie kundig des klugen Bakchos und des heiligen Tanzes war (ιστορίας δείξας καὶ χειρσὶν ἅπαντα λαλήσας, ἔμπειρος Βρομίοιο σοφῆς ἱερῆς τε χορείας, IG XIV 2124, v. 1–4; 2./3. Jh.).⁴⁹⁴ Inwiefern eine auf der rechten Seite fragmentierte Inschrift (3. Jh.) mit Bakchos verbunden werden kann, ist unklar (τὸν πόσιν ὀρχηθμοῖο γ[όμους - - -] δέρκεο τὸν Βάκχον [- - -], IGUR III 1404, v. 2f.). G. Kaibel denkt zunächst an einen Bacchanten, übernimmt danach (IG XIV 1101) jedoch die Meinung von U. Wilamowitz-Moellendorf, dass es sich um einen *saltator* handelt.⁴⁹⁵ Ähnlich ist der Fall von Βάσσος, Sohn oder Sklave der Φαυστίνη, der der Interpretation von L. Moretti (IGUR) nach auf einer Kline liegend (wie in III 1324) dem Lyaïos, ein weiterer Beiname von Bakchos, ein Trankopfer darbringend dargestellt ist (Βάσσον Φαυστίνης ἔσορᾶς σπένδοντα Λυαίῳ, III 1178). Unklar ist der Kontext der Tänze des Dionysos in einer auf der linken Seite fragmentierten Grabinschrift ([- -] καὶ ὠμαδίοισι χο[ροῖσι], III 1366, v. 2; 2. Jh.). Hervorzuheben sind drei Personen, die Tätigkeiten im Dionysos-Kult übernommen hatten. Ἡρόφιλος führte trotz des jungen Alters von sieben Jahren und zwei Monaten (ἑπτὰ μόνους λυκάβαντας δύο καὶ μῆνας ἔζησα, v. 6–8) bereits drei

⁴⁹⁴ Zum Tanz im römischen Reich vgl. Naerebout 2009.

⁴⁹⁵ Kaibel 1879, 213 nr. 1101a.

Monate⁴⁹⁶ dionysische Mysterien aus (ὧν τρεῖς ἐξετέλουν Διονύσω ὄργια βάζων, v. 8–10).⁴⁹⁷ Sogar etwas jünger war der sieben Jahre und zwölf Tage alte Αὐρήλιος Ἀντώνιος, der als Priester von allen Göttern, vor allem Bona Dea, dann Kybele, der Mutter der Götter, und Dionysos Kategemon beschrieben wird (s. u.; ἱερεὺς τῶν τε θεῶν πάντων, πρῶτον Βοναδίης εἶτα Μητρὸς θεῶν καὶ Διονύσου Κατηγεμόνος· τούτοις ἐκτελέσας μυστήρια πάντοτε σεμνῶς νῦν ἔλιπον σεμνὸν γλυκερὸν φάος ἡελίοιο, III 1169, v. 2–8; 251–350).⁴⁹⁸ Ebenso mehreren Göttern diente [Ale]xandria/Ἀλεξάνδρια (s. u.), nämlich als *sacerdos*/πρόπολος dem Dionysos ([*Ogygii Bacc*]hi dei nota [*sacerd*]os, III 1150, v. 1f.; 2./3. Jh.; πρόπολος Διονύσου, v. 9f.) sowie als *pastophorus*/παστοφόρος der Isis (s. u.; [*pastophorus*]quae deae Nilo[tidis], v. 3f.; [π]αστοφόρος τε θεᾶς Νειλώτιδος Εἰσιδος ἀγνῆς, v. 11f.). Im Gegensatz zu Zeus/Iuppiter sind bei Dionysos/Bacchus lediglich zwei Kultorte, die jedoch teilweise unsicher sind, und eine *statua* am Kapitol bekannt.⁴⁹⁹

Auf den ersten Blick fremd wirken die eben erwähnten Gottheiten Magna Mater und Isis, doch waren beide in der Entstehungszeit der griechischen Carmina Roms bereits etabliert. Der Kult der Magna Mater bzw. Kybele wurde am Ende des 3. Jh. v. Chr. aktiv nach Rom aus Kleinasien eingeführt, nach E. Orlin nicht als auswärtige Göttin, sondern als alte Schutzpatronin der trojanischen Vorfahren.⁵⁰⁰ Die Göttin wird in der Kaiserzeit in lediglich einer Versinschrift erwähnt (s. u.), dagegen in vier aus der Spätantike, die alle aus dem bereits erwähnten Phrygianum stammen, von dem keine Überreste mehr vorhanden sind (s. 2.2.1.). Unter den ungefähr 15 dazugehörigen Altären sind ein lateinisches (CIL VI 504) und vier griechische Carmina (IGUR I 126; I 127; beide 2. H. 4. Jh.; I 128; 377; I 129; 16.6.370).⁵⁰¹ Details zu stattfindenden Kultopfern sind schwierig zu beantworten und vor allem auf das rituelle Opfer beschränkt, das mehrere Phasen durchlief (s. 3.2.1.). Durchgeführt wurden diese in zwei Fällen für Magna Mater und Attis (I 128;⁵⁰² I 129) und einmal für Magna Mater (I 126) sowie einmal für Attis (I 127). In zwei Fällen sind Ämter von Dedikanten genannt: Petronius Apol[lod]orus war nicht nur aus dem Senatorenstand (*vir clarissimus*), sondern sowohl *pontif(ex) maior* als

⁴⁹⁶ Im Einklang mit J. Franz (CIG III 6238) und G. Kaibel (EG 587, ad v. 5), *contra* Luni/Gori 1986, 105, die das Relativpronomen auf λυκάβαντας beziehen. VÉrilhac 1978, 126 übersetzt zwar drei Monate, gibt aber in dies. 1982, 290 das Alter der Initiation mit vier Jahren an.

⁴⁹⁷ Vgl. VÉrilhac 1982, 99 zu den Unklarheiten um die Initiation.

⁴⁹⁸ L. Moretti (IGUR) kann sich vorstellen, dass die Inschrift in Portus aufgestellt war, wo es Belege für den Kult aller drei Gottheiten gibt.

⁴⁹⁹ Vgl. LTUR I (1993) 153–155; V (1999) 272.

⁵⁰⁰ Orlin 2010, 78–82; Vermaseren 1977, 38–41.

⁵⁰¹ Zur Verbindung der vier Inschriften mit dem Ort s. Anm. 252.

⁵⁰² Neben der Einweihung in die Mysterien der Deo, eine andere Bezeichnung für Magna Mater, war die Dedikantin Σαβῖνα, θυγάτηρ Λαμπαδίου, auch vertraut mit denen der schrecklichen Hekate (ὄργια Διοῦς καὶ φοβεράς Ἑκάτης νύκτας ἐπισταμένη, v. 8–11).

auch *XVvir sacris faciundis* und Zeremonienleiter im Mithraskult (*pater sacrorum dei invicti Mithrae*, I 129, v. 7–9). Κρήσκηνς hatte ebenfalls das Amt des *XVvir sacris faciundis* inne (εἰς δεκαπέντε ἀνδρῶν) und war noch dazu Priester des Apollon (Φοίβου στεφανηφόρος ἱρεὺς; I 126, v. 3). Diese Dedikationen im 4. Jh. galten vermutlich weniger der Kulttätigkeit an sich, sondern dienten vielmehr dem Widerstand gegen das Christentum.⁵⁰³

Spätestens zu Beginn des 1. Jh. v. Chr. war der Kult von Isis und Serapis in Rom angekommen.⁵⁰⁴ Unter Augustus wurde die Verehrung der beiden Gottheiten innerhalb des *pomerium* verboten, ihre dadurch zu verlegenden Kultstätten jedoch außerhalb dessen wieder aufgebaut, wodurch vermutlich eine Linie zwischen römisch und nicht-römisch gezogen werden sollte.⁵⁰⁵ Serapis wird in den griechischen Carmina zweimal erwähnt, einmal im Zuge einer Bitte und einmal eines Tempelbaus.⁵⁰⁶ In der an ihn gerichteten Bitte möge er die Zunft der Marmorsteinmetze für immer schützen (ἀεὶ μαρμαραρίων τὸ γένος σῶζε Σέραπι, IV 1567, v. 12–14; Beginn 3. Jh.). Die Inschrift zum Tempelbau (27.3.299) ist dagegen ausführlicher und berichtet im ersten Teil in drei Disticha, dass der Tempeldiener (ζάκορος) Δίοςκορος und die Gattin des Κύριλλος (s. 3.2.2.), die aus derselben Familie stammten und sich um die Neokorie kümmerten (καὶ δύο τῆς αὐτῆς γενεῆς ἓνα θεσμὸν ἔχοντες, οἷσι μέμνηε κλυτῆς ἔργα νεωκορίας, I 191, a, v. 15–21), einen glänzenden, selbst hell schimmernden Tempel mit Strahlen aus Gold für den in der Höhe waltenden Serapis errichtet haben (νηὸν μὲν σιγαλόεντα Σαράπιδος ὑψιμέδοντος ἢδ' αὐτὸν χρυσοῦ παμφανόοντα βολαῖς στήσαντο, a, v. 1–8). Aus dem Postskriptum geht als Datum der Dedikation der 27. März 299 (s. 4.2.1.) ebenso hervor wie, dass der Platz von Βαλέριος Κωμάζων, ὑπατικὸς τῶν ἱερῶν ναῶν (*consularis aedium sacrarum*), zur Verfügung gestellt wurde.⁵⁰⁷ L. Moretti (IGUR) verbindet diesen Bau aufgrund des Jahres der Dedikation nicht mit dem bereits unter Caracalla im Süden des Quirinal errichteten Tempel für Serapis.⁵⁰⁸

⁵⁰³ Rutter 1968, 242; Duthoy 1969, 121; Vermaseren 1977, 47.

⁵⁰⁴ Orlin 2010, 204–207. Für eine detaillierte Analyse quer durch die Gattungen zu den Anfängen des Isis- und Serapis-Kults in Rom vgl. Takács 1995, 27–70.

⁵⁰⁵ Orlin 2010, 211.

⁵⁰⁶ Eine aufgrund der Paläographie ins 3. Jh. datierbare, auf der linken Seite fragmentierte Inschrift enthält zwar den Namen [Σ]έραπις, der einen Gefallen gestattet hat, dürfte sich allerdings, wie L. Moretti (IGUR) auch anmerkt, auf einen Personennamen beziehen ([- - - εὐφρ]ανθεὶς καὶ χάριν δῶκε [Σ]έραπις [- - -]ον ἐν κ' ὠμίον ἐπὶ σο[ῖ γράψ?]αι, IGUR II,2 946, v. 8f.).

⁵⁰⁷ Am Beispiel dieses Amtes zeigt sich die uneinheitliche Terminologie: Während es in IGUR I 168, v. 10 (19.7.280) ebenso als ὑπατικὸς τῶν ἱερῶν ναῶν bezeichnet wird, erscheint es in I 130, v. 2f. als ὑπατικὸς ἐπὶ τῶν ναῶν.

⁵⁰⁸ Für den Tempel am Quirinal vgl. Platner/Ashby 2015, 487; LTUR IV (1999) 302f.; für das Serapeum beim Isis-Tempel am Campus Martius vgl. LTUR III (1996) 107–109.

Ein spezifischer Aspekt des Isis-Kultes wird in zwei griechischen Carmina angedeutet: das kalte Wasser des Lebens (ψυχρὸν ὕδωρ). Dieses stand in Zusammenhang mit dem Nilwasser, dessen personifizierte Gottheit Osiris war, und das für die Kultanhänger nicht nur für Leben, sondern auch für Unsterblichkeit stand, die sie durch das kalte Wasser erreichen würden.⁵⁰⁹ Beide Inschriften stehen damit in Verbindung, auch wenn Osiris selbst nicht genannt wird.⁵¹⁰ Die *tabula* für Ὀλυμπία von deren Bruder Σωτᾶς (2./Mitte 3. Jh.) meint im letzten Vers, dass die Verstorbene das kalte Wasser mit der durstenden Seele teilen solle (ψυχῇ διψῶση ψυχρὸν ὕδωρ¹ μετάδ' ο¹ς, IGUR III 1287, v. 10f.). In der *tabula* für Μέλας (2. Jh.) wird gebeten, dass Aidoneus, Gebieter der Unterirdischen, ihm kaltes Wasser gebe, während Osiris unerwähnt bleibt (ψυχρὸν ὕδωρ δοίη σοι ἄναξ ἐνέρων Αἰδωνεύς, ὦ Μέλαν, III 1269), v. 1–3). Dafür wird die Verbindung zur Unsterblichkeit angedeutet, denn Μέλας sei der Jugend blühende Zustand zugrunde gegangen (ἥβης γάρ σοι ἀπώλετο φίλτατον ἄνθος, v. 3f.).

Einen weniger hohen Stellenwert als die bisher vorgestellten Gottheiten nehmen die Nymphen, die passenderweise auch in einer Widmung für den Hirtengott Pan auftreten, und die Chariten ein. In der Stele für die fünfjährige Τινηΐα Ὑγεία von ihren Eltern Ἀλεξάνδρα und Φίλτατος (251–350) wird anfangs Pluto für den Tod verantwortlich gemacht, am Ende jedoch die Naiaden (παῖδα γὰρ ἐσθλήν ἥρπασαν ὡς τερπνὴν Ναΐδες, IGUR III 1344, v. 18–20). Diese werden in der Weihung von Ὑγεῖνος an Pan (2. Jh.), der jenen von einer entsetzlichen Krankheit geheilt hat, als heiliger Gebieter der (Bade-)Wasser ausgießenden Naiaden bezeichnet ([σ]οὶ τόδε, συρικτά, Π[ᾶν αἰ]πόλε μείλιχε δαῖμο[ν] ἀγνὲ λοετροχόων κοίρανε Ναιάδων, I 184, v. 1–5). Der Hirtengott ist an den Mann herantreten und hat sich in dessen Schmerz offen gezeigt, nicht nur im Traum, sondern zur mittleren Wegstrecke des Tages (ὕγιθ θήκαο προσπελάσ[α]ς· πᾶσι γὰρ [ἐν θυέ]εσσιν ἐμοῖς ἀναφανδὸν ἐπέστης οὐκ ὄναρ ἀλλὰ μέσους ἡματος ἀμφὶ δρόμους, v. 9–12), was eine Referenz auf die Mittagsstunde ist, in der Pan ruht und nicht gestört werden darf.⁵¹¹ Eine andere Art von Nymphen, die Quellnymphen, werden beschuldigt, die zweijährige Φιλησίη aus dem Leben geraubt zu haben (νύμφαι κρηναῖαί με συνήρπασαν ἐκ βιότοιο, III 1350, v. 2). Die Chariten erscheinen im Namen eines Bades, das Μέμφις καὶ Γελάσις erbauen ließen (Μέμφις καὶ Γελάσις Χαρίτων λουτρὸν τόδε τεῦξαν, I 203; 2./3. Jh.?). Nach St. Busch sind die Χάριτες als Namenspatrone von Bädern im griechischen Sprachraum im Gegensatz zu den *Gratiae* im lateinischen mehrfach belegt, weshalb das

⁵⁰⁹ Obryk 2012, 117–120. Vgl. Wild 1981, 101–128.

⁵¹⁰ Wild 1981, 249 Anm. 155. Für andere Inschriften in diesem Zusammenhang vgl. ebd., 123–126; Obryk 2012, 120–132.

⁵¹¹ Vgl. Petridou 2015, 211f.

Carmen in einen griechischen Kontext gestellt werden kann.⁵¹² Ein Wortspiel mit dem Namen des Verstorbenen erscheint in der Grabinschrift für Χαρίτων/Marcus Ulpius *Auggustorum libertus* Chariton (138–150), der von den Χάριτες erfüllt das Zeitliche gesegnet hat (τὸν Χαρίτων με γέμοντ' ἔσορᾷς κλεινὸν Χαρίτωνα μοῖραν ἀναπλήσαντ', III 1294, v. 1–3). Eine Anspielung auf die äußere Erscheinung des acht Jahre und fünf Monate alten Μηνόφιλος gibt dessen *tabula* (2. Jh.), laut der er sein Aussehen von den drei Chariten erhalten habe (Μηνόφιλον τάφος οὗτος ἔχει πολυπενθέα παῖδα ὃν Χαρίτων ἑτ' ἰρισσῶν πανεπήρα {σ} τον εἶδος ἔχοντα, III 1275, v. 1–3).

Bisweilen erscheinen auch Personifikationen in den griechischen Carmina. Eine Basis (2./3. Jh.) erzählt aus der Sicht der Statue der Dike, wie sie errichtet wurde (ἐγλυψέν με σίδηρος, ἐποίησαν δέ με χεῖρες τέχνη πιθόμεναι. εἰμὶ δ' ἄγαλμα Δίκης, IGUR I 152). Nach L. Moretti (IGUR) könnte die Inschrift mit dem Kult der *Iustitia Augusta* in Rom in Verbindung stehen. Φύσις (Physis) als personifizierte Macht der Natur sorgt für den geregelten Ablauf des Lebens. So hat diese Δομιτιανός aus Nikomedia wieder zu Erde werden lassen ([Ἀστα]κίδην Δομιτιανὸν ἐν [Ἀύσον]ίοις με θανόντα εἰς τ' αἶ[ν γενέτ]ωρ αὐτῆς ἄμειψε Φύσις, III 1196, v. 1–3; 3. Jh.). Außerdem sorgt sie dafür, dass die Menschen das Leben inmitten von Problemen verbringen (πλούτου καὶ πενίης θάνατος λύσις· ἀμφοτέρων γὰρ τὸ ζῆν ἐν λύπαις ἢ Φύσις ἀνιοχεῖ, III 1291, v. 5f.; Beginn 1. Jh.). Daneben sorgt Φθόνος (Phthonos) für den Tod vom acht Jahre und fünf Monate alten Μηνόφιλος (αἰνοτόκων ἑτ' ὀνέων Φθόνος ἥρπασεν, III 1275, v. 3f.; 2. Jh.) und dem knapp dreijährigen Κριτίας (ἐκλάσε γὰρ μιν ὁ Φθόνος ὡς ἀπαλὸν δένδρον ἄελλα νότου, II,1 727, v. 11–13; 2. Jh.). Nach der bereits erwähnten Ehrung der thymelischen Synode für Ἀντίνοος (130–138; s. 2.2.2.) wurde dessen Statue in Gestalt des Hermes aufgestellt, wodurch nach L. Moretti (IGUR) ersterer mit dem Gott, dem der Schutz der jungen Männer und Spiele obliegt, gleichgesetzt wurde (Ἀδριανὴ σύνοδος σε νέον θεὸν Ἑρμῶνα στήσαμεν ἄζόμενοι τὸν καλὸν Ἀντίνοον, I 143, v. 1–4).⁵¹³ Verantwortlich für diese Dedikation war Νικίας, der von der Synode als ἀρητῆρ, einem poetisch konnotierten Ausdruck für Priester, eingesetzt wurde und versprach, auf Lebenszeit πρέσβυς zu sein (Νικίου ἰδρύσαντος, ὃν ἀρητῆρα θέμεσθα σεῦ, μάκαρ, ἐς βιοτὴν πρέσβυν ὑποσχόμενον, v. 5–8). πρέσβυς deutet L. Moretti (IGUR) nicht wie G. Kaibel und Th. Mommsen (IG XIV 978a) als Gesandter, sondern als Rang im Kult des Ἀντίνοος.

⁵¹² Busch 1999, 132.

⁵¹³ Im Fragment einer *tabula* (2. Jh.) scheint auch der Gott Hermes erwähnt zu sein, dessen Rolle jedoch nicht mehr bestimmbar ist ([- - -]μων[- - -]ον ἀγλαόκα[ρπον - - - θε?]οῦ Ἑρμῶ[νος - - - ἐ]νθάδε κ[εῖμαι ? - - -], IGUR III 1408, v. 1–4).

Abseits der göttlichen Ebene sind auch weitere mythologische Figuren in unterschiedlichen Funktionen präsent. Die im *vigna Amendola Molinari* gefundene *ara* (3. Jh.) stellte Aινείας für dessen Freund Ἡίοιος und dessen Schwester Ὀλυμπιάς, die Gattin des Ἡίοιος, auf (ιερός οὗτος ὁ χῶρος, ὃν Αἰνείας ἀγανόφρων εἴσαθ' ἐοῦ ἐτάριοιο σεβάσμιον Ἡίοιοιο ... [ἐ]νθάδε δ' ἐ[νναί]ει καὶ Ὀλυμπιάς, εἰμερόεσσα Ἡίοιοιο δάμαρ καὶ ἀδελφεὴ Αἰνείαιο, III 1226, v. 1–6). Ὀλυμπιάς übertraf allgemein alle Männer liebenden Heldinnen, speziell jedoch im Verstand Alkestis und an Schönheit die liebschauende Leda (ἥ πάσας παράμ[ι]ψ[ε] φιλάνδρους ἡρώϊνας, Ἄλκηστιν πινυτῇ, μορφῇ δ' ἐρατώπιδα Λήδην, v. 7f.). Letzteres Thema wird in der *tabula* für Μαρκία (3. Jh.) in Zusammenhang mit dem Mythos um die Amazonenkönigin Penthesileia verwendet: Die Schönheit nützte beiden nicht, sie erreichten die Liebe mehr als Tote denn als Lebende (κάλλος δ' αὖ μετὰ μοῖραν Ἀμαζόνος ἔσχεν ἄπιστον, ὥστε νεκρᾶς πλέον ἢ ζώσης εἰς ἔρωτα φέρεσθαι, III 1268, v. 12f.). Eine Gegenüberstellung von Schönheit und Hässlichkeit, die bei einem toten Körper nicht mehr getroffen werden kann, erfolgt auf einem Stein, in dem in einer Vertiefung unter dem Text das Relief eines Skeletts eingearbeitet ist, durch den Vergleich von Hylas und Therseides (εἰπεῖν τίς δύναται σκῆνος λιπόσαρκον ἀθρήσας, εἴπερ Ὑλάς ἢ Θερσείδης ἦν, ὃ παροδεῖτα, IG XIV 2131; 2./Beginn 3. Jh.).⁵¹⁴ Dieser Vergleich ist sprichwörtlich bekannt, wenn auch für die Schönheit üblicherweise Nireus verwendet wird.⁵¹⁵ In ähnlicher Weise werden Theseus und die Aiakiden als Zeugen der Sentenz angerufen, dass gemäß der Natur von den Menschen niemand unsterblich ist (ἀθάνατ' οὐ μέρωπων οὐδεὶς ἔφν' τοῦδε, Σεβήρα, Θησεύς, Αἰακίδαι μάρτυρές εἰσι λόγου, IGUR III 1328, v. 1–4; Mitte 3. Jh.). Das musste auch ein Mann feststellen, der auf der Vorderseite einer *tabula* (3. Jh.) vom Verlust seiner Frau und seiner vielen Kinder berichtet (ὁ γὰρ περὶ τέκνα πλούσιος γεγώς ἐστερήθη μετὰ μητρὸς αὐτῶν, IGUR III 1490a, v. 4–6) und auf der Rückseite sein Schicksal mit der Strafe des Tantalos vergleicht (νῦν κακὸν κακῶς τηρῶν ὡς Τάνταλος κολάζομαι, III 1490b, v. 2–5). Positiver ist der im Relief für Φηλικίτας von Κλαύδιος Ἀγαθεῖνος gezogene Vergleich mit der ehrenhaften Penelope (σεμνὴν Πηνελόπην ὁ πάλαι βίος, ἔσχε δὲ καὶ νῦν σεμνὴν Φηλικίταν οὐ τάχα μιοτέρην, III 1349, v. 1; 2. Jh.). Ebenfalls aus der Odyssee bekannt und in den Carmina zweimal verwendet sind die Sirenen. In der *ara* für Μοῦσα/Petronia Musa (110–140) fügt sich deren Verbindung zur Musik (s. 3.2.2.) mit den betörenden Gesängen der Sirenen (τίς μου τὴν σειρῆνα κακός, κακὸς ἤρπασε δαίμων, III 1305,

⁵¹⁴ Zu den beiden vgl. Cook 1987, 26 nr. 19. Für die Möglichkeit, dass die Inschrift aus Antium stammen könnte, s. Anm. 355.

⁵¹⁵ Vgl. Dunbabin 1986, 245. Für einen Schönheitswettbewerb in der Unterwelt zwischen Nireus und Thersites und dem gleichen Ausgang der Entscheidung s. Lukian. DMort. 30 (25).

v. 5). In der Herme für Menander (Ende 2./3. Jh.) wird der Komödiendichter als Sirene der Theater bezeichnet, was im übertragenen Sinn ebenfalls für dessen ansprechende Stücke steht ([φαιδρὸν ἐ]ταῖρον Ἑρωτος ὄραξ, Σειρήνα θεάτρων, [τόνδε Μ]ένανδρον, IV 1526, v. 6f.). Ebenfalls einen homerischen Bezug vonseiten der Namensgebung steckt in der *tabula* für Ἑλπίνεικος und Χρυσήϊς (Ende 3./Mitte 4. Jh.), deren Namensschwester die von Achilles geraubte Tochter des Apollo-Priesters Chryses ist (εἴ τις δὲ τοῦνομ' ἐκμαθεῖν βουλήσεται, Χρυσήϊς, Ἑλπίνεικ[ος] Εὐτυχος πατήρ], III 1359, v. 5f.).⁵¹⁶

Sind in den bisher genannten Beispielen meist einzelne Figuren, bisweilen auch mehrere, aufgetreten, enthält das Gedicht des Μάρκελλος für Regilla/Ρήγιλλα im Auftrag von Ἡρώδης/Herodes (IGUR III 1155; 161) eine Sammlung griechischer Mythologie und Vorstellungen der Oberschicht. Da die Vorstellung aller einzelnen im Carmen angesprochenen mythologischen Elemente zu umfangreich wäre, erfolgt hier eine Konzentration auf die bedeutungsreichsten. Daneben wurden manche bereits behandelt, wie etwa Hades und die Unterweltvorstellungen (s. 3.1.1.) sowie die Verbindung zum Anwesen (s. 2.2.1.).⁵¹⁷

Am präsentesten ist die Göttin Demeter, mit deren Kult es eine starke Verbindung zu Regilla/Ρήγιλλα und deren Familie gab. Letztere wird im Nymphaion in Olympia, das ihr Gatte errichten ließ, als ἱέρεια Δήμητρος und zwar der olympischen Demeter Chamyne bezeichnet (IvO 610, v. 1f.).⁵¹⁸ Die Verbundenheit mit Demeter zog sich auch durch die übrige Familie. Zwei der Tanten von Ἡρώδης/Herodes sowie zwei seiner Kinder, Βραδοῦα/Bradua und Ἑλπινίκη/Elpinike, dienten im Demeterheiligtum in Eleusis als παῖς ἀφ' ἐστίας, und eine weitere Tochter, Ἀθήναις/Athenais, wurde in Eleusis initiiert.⁵¹⁹ Nach dem Tod von Regilla/Ρήγιλλα stiftete Ἡρώδης/Herodes ihren κόσμος der Demeter in Eleusis.⁵²⁰ Außerdem spendete er dort für die Epheben weiße Mäntel für die Prozession und ließ Statuen von Regilla/Ρήγιλλα, Lucius Verus und Marcus Aurelius errichten.⁵²¹ Weil letzterer von ihm in die

⁵¹⁶ Ob in einem Fragment einer *tabula* (2. Jh.) ebenfalls ein Namensbruder oder doch die mythologische Figur Priamos gemeint ist, lässt sich nicht mehr beantworten ([- - -]ος Πριάμου τε [- - -] ++ ὤλετο κούρη ? - - -]τον τε [- - -] λα[?]χοῦσα, IGUR III 1374).

⁵¹⁷ Das Aition zu den Schuhen der römischen Senatoren sowie die Ahnenbeschreibung kommen in 3.2.2. zur Sprache.

⁵¹⁸ Ameling 1983, II, 127f. nr. 112, v. 1f. (= IvO 610).

⁵¹⁹ Tanten: Ameling 1983, II, 61 nr. 28 (= IG II/III² 3604a); ebd., 62f. nr. 30 (= IG II/III² 3568). Βραδοῦα/Bradua und Ἑλπινίκη/Elpinike: Ebd., 110 nr. 91 (= IG II/III² 3608) und 139 nr. 134 (= AEphem 1971, 132 nr. 28), vorausgesetzt die Ergänzung in ersterer und die Annahme in zweiterer sind korrekt. Ἀθήναις/Athenais: Ebd., 142 nr. 139 (= IG II/III² 3553).

⁵²⁰ Philostr. soph. 2,556. Vgl. Tobin 1997, 206f. zur möglichen Verbindung mit dem Heiligtum in Brauron.

⁵²¹ Stiftung der Mäntel: Ameling 1983, II, 111f. nr. 92 (= IG II/III² 2090, v. 1–11). Basis für Regilla: Ebd., 138 nr. 132 (= IG II/III² 4072). Statuenbasen für Lucius Verus und Marcus Aurelius: Ebd., 116 nr. 95 (= IG II/III² 4779).

Mysterien initiiert werden wollte, dürfte Ἡρώδης/Herodes selbst ein Eingeweihter hohen Ranges gewesen sein.⁵²²

Zentral ist Demeter auch im Carmen, von dem auf eine Kultstätte mit ihrer Statue geschlossen werden kann.⁵²³ Eine solche befand sich dort aber nicht nur von der Göttin, bezeichnet als alte Demeter, sondern auch von Faustina, der neuen Demeter (θεαὶ δὲ μιν οὐρανιῶναι τίουσιν, Δηώ τε νέη Δηώ τε παλαιή, IGUR III 1155, v. 6f.). Diese Wahl und Stilisierung erfolgte nicht zufällig, denn eine Gleichsetzung mit Demeter war auf Münzen sowohl zu Lebzeiten als auch nach Faustinas Tod sichtbar.⁵²⁴ Demeter wird noch an zwei anderen Stellen erwähnt: Zum einen in der Verbindung mit dem Anwesen von Ἡρώδης, dem Τριόπ(ε)ιον, das auch als Gebiet der Deo bezeichnet wird (s. 2.2.1.; πείονα δὴ καὶ τόνδε, θεά, τειμήσατε χῶρον, δῆμον Δηφοῖο φιλόξεινον Τριόπαιο, v. 64f.); zum anderen in einer mythologischen Rückblende auf Triopas, als er den Tempel der Demeter zerstörte (οὐδὲ γὰρ ἴφθιμον Τριόπεω μένος Αἰολίδαο ὦναθ', ὅτε νειὸν Δημήτερος ἐξαλάπαξεν, v. 96f.).

Dass eine solche Ehrung von Demeter eingerichtet wird, ist für einen Griechen aus der Elite nicht ungewöhnlich, die Etablierung auf italischem Boden dagegen schon, wo eine solche eher vom Kaiser zu erwarten wäre. Dass Ἡρώδης/Herodes für eine solche Errichtung keine Schwierigkeiten gemacht wurden, lag einerseits sicherlich an der freundschaftlichen Verbindung zum Kaiserhaus und andererseits daran, dass die Legitimation des *princeps* in dieser Zeit bereits fest verankert war im Gegensatz zu Augustus' Regentschaft.⁵²⁵ Neben den aufgeweichteren Konventionen solcher ehrwürdiger Stiftungen ist die transkulturelle Verbindung von Demeter und Ceres hervorzuheben. Die Darstellung von Ceres in Gestalt der Demeter reichte vermutlich bis in die frühe Republik zurück und seit Livia wurden Frauen der imperialen Familie mit den beiden Gottheiten verbunden.⁵²⁶ Obgleich der Synonymität ist möglicherweise ein kultureller Unterschied ersichtlich: Die Darstellungen der Göttin mit *corona spicea* auf Münzen kommt in beiden Kulturkreisen vor, doch tragen manche griechische eine Legende mit ihrem Namen, die lateinischen jedoch nie.⁵²⁷

Demeter und Faustina wurden auch noch um das Bild der Regilla/Ρήγιλλα erweitert (τῇσί περ ἱερὸν εἶδος ἐνζώνοιο γυναικὸς ἀγκεῖται, IGUR III 1155, v. 8f.). M. Gleason sieht als mögliche Gründe dafür: Die Verbindung zur alten Demeter als Priesterin und zur neuen als

⁵²² Philostr. soph. 2,563.

⁵²³ Zu deren genauen Aussehen gibt es divergierende Meinungen (s. 2.2.1.).

⁵²⁴ Spaeth 1996, 179f.; Alexandridis 2004, 313 tab. 22b. Vgl. z. B. RIC III nr. 1099–1101. 1154. 382a und b.

⁵²⁵ Gleason 2010, 145.

⁵²⁶ Spaeth 1996, 8f. u. 169–181; Alexandridis 2004, 290 tab. 3.

⁵²⁷ Spaeth 1996, 127f.

Verwandte;⁵²⁸ Mythologie und Kult als stets geeignete Möglichkeit, die Ähnlichkeiten zwischen griechischer und römischer Kultur aufzuzeigen; im Falle von Demeter/Ceres die passenden Zuständigkeitsbereiche zu der/den Identität(en) von Regilla/Ρήγιλλα, nämlich die Übergangsphasen, insbesondere der Ehe sowie dem Leben und dem Tod.⁵²⁹

Regilla/Ρήγιλλα stand nach ihrem Tod zwar nicht auf der Stufe einer Göttin, aber auch nicht auf der einer Sterblichen: εἴ δέ τοι εὐσεβέεσσι καὶ ἡρώων ἀλεγίζειν. οὐ μὲν γὰρ θνητή, ἀτὰρ οὐδὲ θεάιναι τέτυκται (IGUR III 1155, v. 43f.). Bereits in einer vorigen Passage wird dies verdeutlicht, da sie auf den Inseln der Seligen mit den Heroinnen verweilt (αὐτὴ δὲ μεθ' ἡρώνησι νένασται ἐν μακάρων νήσοισιν, v. 9f.). Untypisch dabei ist, dass ihr Kult nicht, wie üblich für Heroinnen und Heroen, um die Grabstätte ihrer Überreste angeordnet war, denn sie wurde in Griechenland bestattet (s. 3.2.1.).

Auf göttlicher Ebene werden neben Demeter auch Athena und Nemesis geehrt. Erstere ist für Ἡρώδης/Herodes als Athener ein wichtiger Bezugspunkt, die Auswahl zweiterer erscheint zunächst überraschend, doch auch zu dieser gibt es Parallelen. Denn die Statuenbasis für seinen Ziehsohn Πολυδευκίων stand im Tempelbezirk von Rhamnous und ist der Nemesis geweiht, für die die beiden auch Opfer dargebracht hatten (τῇ Νεμέ[σει], ἥ μετ' αὐτοῦ ἔθυσεν, IG II/III² 3969, v. 8f.).⁵³⁰ Einer Hypothese von Ch. M. Edwards nach sei auch eine zu Lebzeiten in Korinth beim Tyche-Tempel errichtete, nicht mehr erhaltene Statue von Regilla/Ρήγιλλα in Gestalt der Nemesis von Rhamnous, die mit Tyche in Verbindung stand, ausgearbeitet gewesen, was auf den Text des erhaltenen Epigramms zurückgeführt wird: ἡ βουλή σε Τύχην ὡς εἰλάσκουσα, [ἐν καθα?]ρῷ τεμένι στήσατο λαινέην (Corinth VIII 3, 128, v. 7f.).⁵³¹ Mit Tyche dürfte sie eine enge Verbindung gehabt haben, war sie doch Priesterin der Τύχῃ τῆς Πόλεως in Athen (IG II/III² 3607).⁵³²

Athena und Nemesis fungieren als Schutzgöttinnen für den Kultplatz und treten daher erst auf der zweiten Stele auf (πότνι' Ἀθηναίων ἐπιήρανε Τριτογένεια ἥ τ' ἐπὶ ἔργα βροτῶν ὀράαις, Ῥαμνουσιάς Οὔπι, IGUR III 1155, v. 61f.). Erstere Göttin dürfte aufgrund der Schutzfunktion über Athen, dem Herkunftsort von Ἡρώδης, gewählt worden sein, zweite hingegen, weil sie eine verfolgende und einschüchternde Rolle einnimmt. Die Wechselwirkung zwischen Ehrerbietung durch Weihung des Platzes (ὅμμι γὰρ Ἡρώδης ἱερὴν ἀνὰ γαῖαν ἔθηκε, v. 72) und

⁵²⁸ Die genauen Verwandtschaftsverhältnisse sind unklar. Nach Gleason 2010, 145 Anm. 76 u. 146 Anm. 83 gehörten sie zwar beide zur Familie der Annii, jedoch zu unterschiedlichen Zweigen.

⁵²⁹ Gleason 2010, 146.

⁵³⁰ Ameling 1983, II, 169f. nr. 173.

⁵³¹ Edwards 1990, 535–538. Text der Inschrift nach Ameling 1983, II, 120f. nr. 100; Corinth VIII 3, 128 liest dagegen v. 8 [εἰκόνα π]ρ<ὸς> τεμένι.

⁵³² Ameling 1983, II, 109f. nr. 90.

Schutzfunktion (ἀνδράσιν ὀπιγόνουσιν ἀκινήτην καὶ ἄσυλον ἔμμεναι, v. 74f.) wird verdeutlicht, indem sie zu den Göttinnen gezählt werden, wenn sie den Platz ehren (πέιονα δὴ καὶ τόνδε, θεά, τειμήσατε χῶρον, δῆμον Δηφοῖο φιλόξεινον Τριόπαο, τόφρα κε καὶ Τριόπειαι ἐν ἀθανάτοις ἀλέγησθον, v. 64–66). Es wird signalisiert, dass die Göttinnen wie in ihren Heimatorten Rhamnous und Athen geehrt werden (ὥς ὅτε καὶ Ῥαμνοῦντα καὶ εὐρυχόρους ἐς Ἀθήνας ἦλθετε δώματα πατρὸς ἐριγδούποιο λιποῦσαι, v. 67f.). Das unterbreitete Angebot wurde von Athena angenommen (ἦ δ' ἐπὶ οἱ ἐξ ἀθανάτοιο καρήνου σμερδαλέον σίσασα λόφον κατένευσεν Ἀθήνη, v. 75f.).

Diese Schutzfunktion wird ergänzt durch einen mehrteiligen Fluch, dessen Beschreibung und kulturelle Bedeutung nun behandelt werden sollen. Demnach dürfen weder Erde noch ein Stein bewegt, da ansonsten die Folgen der Μοῖραι (Moirai) zu erwarten sind (μὴ τωὶ νήποινον βῶλον μίαν ἢ ἓνα λᾶαν ὀχλίσσαι, ἐπεὶ οὐ Μοιρέων ἀτρεῖς ἀνάγκαι, ὅς κε θεῶν ἐδέεσσιν ἀλιτροσύνην ἀναθήη, IGUR III 1155, v. 77–79). Die in der Umgebung Wohnenden und Nachbarn werden angerufen (κλῦτε περικτίονες καὶ γείτονες ἀγροῖῳται, v. 80). Der Ort ist heilig, soll ungestört bleiben und die Weinstöcke, Bäume und das Gras durch die Errichtung eines neuen Grabmals oder Zerstörung eines bestehenden nicht verletzt werden (ἱερὸς οὗτος ὁ χῶρος, ἀκίνητοι δὲ θέαιναι καὶ πολυτίμητοι καὶ ὑποσχεῖν οὗας ἔτοιμαι· μηδὲ τις ἡμερίδων ὄρχους ἢ ἐν(!) ἄλσεα δενδρέων ἢ ποῖν χιλῶι εὐαλδέι χλωρὰ θέουσας δμωὴν κυανέου Ἄϊδος ρήξειε(!) μάκελλαν σῆμα νέον τεύχων ἢ ἐπρότερον κεραῖζων, v. 81–86). Es ist nicht erlaubt, die Erde zu bewegen außer einem Verwandten oder Nachkommen, der im Schutz von Ἡρώδης/Herodes steht wie Erechtheus bei Athena (οὐ θέμις ἀμφὶ νέκυσσι βαλεῖν ἱρόχθονα βῶλ<ον>, πλὴν ὃ κεν αἵματος ἦσι καὶ ἐκ γένος ἐσσαμένο'<ο>. κείνοις δ' οὐκ ἀθέμιστον, ἐπεὶ τιμάορος ἔστωρ. καὶ γὰρ Ἀθηναίη πε<ερ> Ἐριχθόνιον βασιλῆα νηῶι ἐνκατέθηκε συνέστιον ἔμμεναι ἱρῶν, v. 87–91).⁵³³ Wer sich nicht an diese Anweisungen halte, werde bestraft (εἰ δέ τωι ἄκλυτα ταῦτα καὶ οὐκ ἐπιπείσεται αὐτοῖ[ς], ἀλλ' ἀποτιμήσει(!), μὴ οἱ νήπιτα γένηται, v. 92f.). Dann kommt auch die abschreckende Rolle von Nemesis ins Spiel, die mit ihrem rächerischen Zauberrad den Frevelnden Leid zufügen wird (ἀλλὰ μιν ἀπρόφατος Νέμεσις καὶ ῥόμβος ἀλάστω[ρ] τίσονται, στυγερὴν δὲ κυλινθήσει κακότητα, v. 94f.). Hier wird sie als unaussprechliche Nemesis (ἀπρόφατος Νέμεσις, v. 94) angeführt, während sie zu Beginn als Oupis aus Rhamnous beschrieben wird (Ῥαμνουσιάς Οὐπι, v. 62). Zum Ende schließt sich der Kreis mit Bezugnahme auf die ursprüngliche Namensgebung des Τριόπ(ε)ιον: Als Warnung

⁵³³ Zu Recht weist Gleason 2010, 153 Anm. 108 darauf hin, dass weitere Grabanlagen der Familie überflüssig seien, da Regilla/Ρήγιλλα und ihre Kinder in Griechenland bestattet waren und Ἡρώδης/Herodes seine Ruhestätte in Marathon sah.

wird festgehalten, dass nicht einmal die Stärke des Triopas nach der Zerstörung des Tempels der Demeter ausreichend war (οὐδὲ γὰρ ἴφθιμον Τριόπεω μένος Αἰολίδαο ὦναθ', ὅτε νειὸν Δημήτερος ἐξαλάπαξεν, v. 96f.). Selbst dessen Erinnye wird eingebaut, die bei Zuwiderhandlung die Frevelnden verfolgen wird (τῷ ἤτοι ποινὴν καὶ ἐπωνυμίην ἀλέασθα[ι] χώρου, μή τοι ἔπηται ἔπι Τρ<ι>όπ<ει>ος Ἐρινύς, v. 98f.).⁵³⁴

Derartige sepulkrale Verwünschungen sind ansonsten weder an der *via Appia* bekannt noch in Italien oder Griechenland üblich, im Gegensatz zu Kleinasien.⁵³⁵ Deren Verwendung ist jedoch in einigen anderen Monumenten sichtbar, die Ἡρώδης/Herodes errichten ließ.⁵³⁶ M. Gleason sieht als möglichen Grund einen Schutz der symbolischen Arbeit des Τριόπ(ε)ιον seitens Ἡρώδης/Herodes', zieht aber auch in Erwägung, dass die Verwünschungen ganz praktisch der Abwehr galten und konkret im Streit um die Grundrechte mit der Familie von Regilla/Ρήγιλλα als „highly literate KEEP OFF sign“ dienten (s. 4.2.1.).⁵³⁷

Einen Übergang von der Verwendung in einem Kulturkreis zu den Fällen, die von Kontakt-Synkretismus geprägt sind und sowohl griechische als auch lateinische mythologische Elemente miteinander vermischen, bieten drei bilinguale Carmina, die in der jeweiligen Sprache den jeweiligen Kulturkreis ansprechen. Das bilinguale Carmen auf dem Sarkophag für Σαβεῖνα/Aelia Sabina (2./3. Jh.) nennt im griechischen Teil nach der Widmung an die Totengötter (s. u.) die Beschlüsse der Μοῖραι (Moirai) als verantwortliche Macht für den eigenen Tod und den der Tochter (τῇδε σορῶ κείμει θυγατρὸς μέτα ... δόγμασι Μοιρῶν, IGUR III 1147, v. 6–9). Im lateinischen Teil findet sich jedoch nicht das Äquivalent *Parcae*, sondern *Fortuna* als Verantwortliche. Sie wird beschuldigt große Treue böartigem Wandel unterzogen zu haben (*o Fortuna, fidem quantam mutasti maligne*, v. 14f.). Abschließend erfolgt auch die Nennung vom Haus des Pluto (*quem genuit genitrix secum tenet in lare Ditis*, v. 16f.). Die Kultorte für *Fortuna* in Rom sind zahlreich und die Austauschbarkeit der Gottheiten zeigt sich darin, dass mehrere dieser Stätten auch von Plutarch erwähnt werden, der die Namen auf Griechisch wiedergibt.⁵³⁸ Im Fall von Ἀππιανός lässt sich wohl sogar der Tempel ausmachen, in dem er die priesterliche Ehre der ganz goldenen Roma Tyche ausgeführt hat (Πώ[μης] πανχρυσέοιο Τύχης ἱερατίδα τειμήν, IV 1700, v. 1; 2. Jh.): der unter Kaiser Hadrian erbaute

⁵³⁴ Vgl. zur Anzahl der Schutzgötter Gleason 2010, 154: „His line-up of protective deities looks like over-insurance.“

⁵³⁵ Gleason 2010, 154. Vgl. Tobin 1997, 147–153.

⁵³⁶ Ameling 1983, II, 160–166 nr. 147–170. Vgl. ebd., 23–29 zu den Varietäten des Fluchs und dessen epigraphische Parallelen. Vgl. auch Gleason 2010, 148f. Anm. 95 u. 154 Anm. 112.

⁵³⁷ Gleason 2010, 155f. Dagegen sieht Tobin 1997, 157–160 in den Flüchen den Aufbau eines Schutzes gegen eine reale oder bloß als solche empfundene Gefahr von seinen Feinden.

⁵³⁸ Vgl. LTUR II (1995) 267–287; Suburbium II (2004) 270–273.

Tempel für *Venus Felix* und *Roma Aeterna*.⁵³⁹ Damit dürfte Ἀππιανός nach J. Rüpke als *sacerdos Romae* zu verstehen sein.⁵⁴⁰

Eine Herme mit einer Weihung von Ἑρμῆς für Ἑρμῆς (2. Jh.), die im Votivcharakter auf Griechisch und in der Beschreibung des Charakters des Gottes auf Lateinisch gehalten ist (IGUR I 161). Diese befindet sich nach dem Namen des Gottes gleich zu Beginn noch vor dem griechischen Carmen und ist in der dritten Person gehalten, während der längere Teil auf der rechten Seite den Gott aus der Ich-Perspektive sprechen lässt. Dort findet sich auch der einzige weitere mythologische Name, nämlich wenn er als *Iovis nuntius* (b, v. 7) bezeichnet wird. Der mehrfach erwähnte Name Ἑρμῆς erscheint lediglich im Griechischen.

Diese Beispiele sind insofern von Interesse, weil keine Elemente der jeweils anderen Sprache aufgenommen werden, vielmehr werden die Sprachen dafür verwendet, die eigenen kulturellen Ausdrücke zu äußern. Eine Beurteilung der Motive sowie der kulturellen und sprachlichen Zugehörigkeit muss zwar Spekulation bleiben, doch kann mit Sicherheit gesagt werden, dass diese drei Beispiele nicht zufällig so gehalten sind, sondern die Dedikant*innen bzw. Dichter*innen entsprechende Vertrautheit mit Griechisch und Latein hatten. Lediglich im Falle von anderen Kulturen durch Kontakt-Synkretismus transferierte Gottheiten, wie im zweiten Beispiel Isis, erscheinen in beiden Sprachen.

Ein weiteres bilinguales Carmen behält eine solche Trennung nicht bei und kann als gutes Beispiel für Kontakt-Synkretismus gesehen werden. Im nach dem lateinischen Präskriptum auf der Vorderseite positionierten griechischen Carmen übertraf die Verstorbene Claudia Homonoëa/Ὁμόνοια die Sirenen im Schalle und strahlte bei Wein und Gastmählern goldener als Κύπρις selbst (ἡ πολὺ Σειρήνων λιγυρωτέρη, ἡ παρὰ Βάκχῳ καὶ θοίναις αὐτῆς χρυσοτέρη Κύπριδος, IGUR III 1250, a, v. 7f.; 14–70). Das ebenfalls verwendete Wort Βάκχος ist zwar schon im Griechischen ein Name von Dionysos, meint hier allerdings, abgeleitet von der Gottheit, Wein. Auf den beiden Seiten befindet sich noch ein längeres lateinisches Carmen, das auf der einen Seite wiederum die Mythologie mit der Verstorbenen verbindet. Claudia Homonoëa/Ὁμόνοια habe von Paphia ihre Schönheit und von den Charites ihre Anmut zugeteilt bekommen, während Pallas sie in allen Künsten unterrichtet habe (*hoc Homonoëa brevi condita sum tumulo, cui formam Paphie, Charites tribuere decorem quam Pallas cunctis artibus erudit*, b, v. 8–14). Auf der anderen Seite meint der Dedikant Atimetus *Pamphili Ti(beri) Caesaris Aug(usti) l(iberti) l(ibertus)* Anterotianus/Ἀτίμητος, dass er, soweit er könne,

⁵³⁹ Goukowsky 1998, 843–848; Sipos 2004, 125–129.

⁵⁴⁰ Rüpke/Glock 2005, 772 nr. 683 u. Anm. 1 = Rüpke 2007, 25 u. Anm. 6.

fortlaufen werde, um ihr durch einen vorzeitigen Tod durch den Styx zu folgen (*at nunc quod possum fugiam lucemque deosque ut te matura per Styga morte sequar*, c, v. 9–11). Für manche dieser Begrifflichkeiten gibt es auch keine lateinische Benennung wie etwa den Styx oder Pallas, andere wurden vermutlich wegen des Versmaßes gewählt wie in diesem Fall *Charites* anstatt *Gratiae*. Schwer einschätzen lässt sich, ob das von Πάφιος abgeleitete *Paphie* aufgrund einer tieferen Verbundenheit mit der griechischen Mythologie oder aus poetischen Gründen gewählt wurde, denn das Versmaß wäre auch mit einem simplen *Veneris* erfüllt gewesen.

Ein weiterer Fall zeigt ein griechisches Carmen, das beide mythologische Welten vereint. In der *tabula* für Αὐρήλιος Ἀντώνιος (251–350) wird derselbe als Priester aller Götter, vor allem Bona Dea, danach Kybele und Dionysos Kategemon genannt, der bei diesen fromm jedesmal die Mysterien erfüllt hat (ὁ καὶ ἱερεὺς τῶν τε θεῶν πάντων, πρῶτον Βοναδῆς εἶτα Μητρὸς θεῶν καὶ Διονύσου Κατηγεμόνος· τοῦτοις ἐκτελέσας μυστήρια πάντοτε σεμνῶς, IGUR III 1169, v. 2–7). Dieses Faktum scheint gerade hinsichtlich des in einem Hexameter und einem iambischen Trimeter erwähnten Alters des Verstorbenen von sieben Jahren und zwölf Tagen doch erstaunlich (ἔζησον γὰρ ἐγὼ Ἀντώνιος οὗτος ὁ σεμνὸς ἔτεσιν ζ', ἡμέραισιν ιβ', v. 14–16). Weiters erfolgte dessen Priesterschaft bei drei aus unterschiedlichen Regionen stammenden Gottheiten: Dionysos aus Griechenland (s. o.), Bona Dea aus Italien und Kybele aus Kleinasien. Bona Dea als chthonische Göttin, die das Wachstum und die Grenze von Sein und Nichtsein regelte, hatte mehrere Kultorte in Rom, von denen ein großes und drei kleinere Heiligtümer archäologisch belegt sind sowie fünf weitere auf inschriftliche Erwähnungen zurückgehen.⁵⁴¹ Über Magna Mater sind das bereits erwähnte Phrygianum (s. 2.2.1.), ein Tempel am Palatin und eine Statue im Circus Maximus bekannt.⁵⁴² Die ersteren beiden wurden durch das Attribut Palatina bzw. Transtiberina voneinander unterschieden.⁵⁴³

Eine weiteres bilinguales Carmen (2./3. Jh.) findet sich auf dem Fragment des Sarkophags für Alexandria/Ἀλεξάνδρια und beschreibt diese im ersten, lateinischen Teil als Priesterin des Bacchus sowie der Isis und beklagt, dass die missgünstige, berüchtigte Hand der *Parcae* sie mit sich genommen hat zu Pluto (*[hic iacet Ogygii Bacc]hi dei nota [sacerd]os [pastophorus] quae deae Nilo[tidis usq(ue) p]udica*, IGUR III 1150, v. 1–4; *[cum iam P]arcarum nota sustu[lit] invida Diti*, v. 7f.). Der kürzere griechische Text erwähnt lediglich die Priesterschaft bei Dionysos (s. o.) und Isis, lässt aber eingreifende Schicksalsmacht und Unterweltgottheit

⁵⁴¹ Vgl. LTUR I (1993) 197–201; Suburbium I (2001) 225.

⁵⁴² Vgl. LTUR III (1996), 206–208 u. 232f. Vgl. ebd., 242 für die Existenz eines weiteren Tempels und die gegen ihn vorzubringenden Gegenargumente.

⁵⁴³ LTUR V (1999) 273.

aus dem Spiel ([ἐνθά]δε Ἀλεξανδρία κόρη πρόπολος Διονύσου [π]αστοφόρος τε θεᾶς Νειλωτίδος Εἰσιδος ἀγνῆς, v. 9–12). Auch an dieser Stelle wären die Details der Priesterämter von Interesse, insbesondere der Isis, doch lässt sich auch hier kein konkreter Zusammenhang zu deren zehn Kultstätten herstellen, auch wenn das *Iseum Campense* am naheliegendsten wäre.⁵⁴⁴

Anschließend an die eben behandelte Priesterin sei ein möglicherweise weiteres kultisches Amt aus den griechischen Carmina ausgeführt. In der Grabinschrift des Γαιωνᾶς/M. Antonius Gaionas, der durch dessen Widmungstätigkeit in der zweiten Hälfte des 2. Jh. im syrischen Heiligtum am *Ianiculum* (IGUR I 109; I 166; CIL VI 36793; AE 1998, 209) und in Ostia (CIL XIV 24) mehrfach belegt ist, werden κίστιβερ und δειπνοὶς κρείνας als dessen Funktion angegeben (ὅς κίστιβερ ἦν ποτε Ῥώμης, καὶ δειπνοὶς κρείνας πολλὰ μετ’ εὐφροσύνης, IGUR III 1157, v. 2–5).⁵⁴⁵ Ersteres erscheint noch einmal als *cistiber* (I 166, v. 13) und ebenfalls als *cisti(ber) Au[g(usti)]* (AE 1998, 209, v. 5) sowie *cistiber Augustorum* (CIL VI 36793, v. 4), zweiteres als δειπνοκρίτης (IGUR I 109, v. 3f.). Bei κίστιβερ/*cistiber* ist sich die Forschung größtenteils einig, dass es sich um ein ziviles Amt der in der republikanischen Zeit gegründeten *quinque viri cis Tiberim* handelt, die der Unterstützung oder Vertretung der höheren Magistrate in ihren polizeilichen Funktionen in der Nacht dienten sowie gewisse Aufgaben einer Feuerwehr übernahmen und die in der Kaiserzeit weiterhin existierten, obwohl in augusteischer Zeit bereits die *vigiles* für diese Aufgaben im Einsatz waren.⁵⁴⁶ Uneinigkeit besteht jedoch in der Funktion des δειπνοκρίτης, die in zwei Richtungen interpretiert wird. A. v. Premmerstein und G. Wissowa sehen darin ein Synonym für den κίστιβερ/*cistiber*, auch wenn ersterer damit eine allgemeine Überwachung von Symposien meint und zweiterer die Tätigkeit auf die Aufsicht von *epula publica* bezieht.⁵⁴⁷ Ch. Hülsen, S. M. Savage, N. Goodhue, L. Moretti und C. Moatti sehen im δειπνοκρίτης dagegen einen eigenen kultischen Amtsträger, der aber für rituelle Bankette zuständig war.⁵⁴⁸

⁵⁴⁴ Vgl. LTUR III (1996) 107–115; V (1999) 223f. Für die Verlegung der Kultstätten von Isis und Serapis außerhalb des *pomerium* vgl. Orlin 2010, 211.

⁵⁴⁵ Für Iuppiter Heliopolitanus und dessen Heiligtum vgl. LTUR III (1996) 138–143.

⁵⁴⁶ von Premmerstein 1904, 329f.; Hülsen 1907, 243f.; Wissowa 1914, 626f.; Savage 1940, 37 Anm. 104; Goodhue 1975, 31; IGUR I 166; Noy 2000, 242; Moatti 2014, 150. Die These, dass in dem Amt ein *cistifer* zu sehen sei, wurde von Hülsen 1907, 244 Anm. 1 schärfstens und von L. Moretti (IGUR I 166) mit guten Gründen zu Recht zurückgewiesen.

⁵⁴⁷ von Premmerstein 1904, 330f.; Wissowa 1914, 627–629.

⁵⁴⁸ Hülsen 1907, 243f.; Savage 1940, 37 Anm. 104; Goodhue 1975, 31 u. Anm. 24 (auf 33); IGUR I 109; Noy 2000, 242; Moatti 2014, 150. Das Gegenargument von Wissowa 1914, 627 beruht auf der fehlenden Anführung der Gottheit in den Inschriften von Γαιωνᾶς/M. Antonius Gaionas, zu deren Ehre solche Opfermähler veranstaltet worden wären, in diesem Fall Iuppiter O. M. Heliopolitanus.

Abschließend sei ein transkultureller Aspekt *par excellence* in der Welt der Gottheiten erwähnt: Die Übertragung der lateinischen Widmung an die Totengötter ins Griechische, deren vielfache Verwendung jedoch wenig Rückschlüsse auf deren Bedeutungsgrad zulässt.⁵⁴⁹ Im griechischen Raum war ein Anrufen der Totengötter am Beginn von Grabinschriften nicht üblich, doch ab römischer Zeit ist diese Praxis inklusive der dazugehörigen Abkürzungsmöglichkeiten auch dort vereinzelt sichtbar, oftmals jedoch dürfte eine Verbindung zur römischen Kultur bestanden haben.⁵⁵⁰ Die Verbreitung geht quer durch das Reich, von *Divodurum Mediomatricorum* (Metz) bis Μελιτηνή (Malatya), doch liegt der Schwerpunkt im westlichen Teil, was mit dem intensiveren Kontakt mit der lateinischen Kultur erklärt werden kann.⁵⁵¹

Die in den griechischen Carmina aus Rom vorkommenden Fälle zeigen unterschiedliche Ausdrucksweisen und weisen gegebenenfalls Abkürzungen auf Lateinisch und Griechisch auf.⁵⁵² Die beliebteste ist mit Abstand Θεοῖς Καταχθονίοις, die zweimal ausgeschrieben und 38 Mal abgekürzt verwendet wird, wovon in acht Fällen allerdings ein Buchstabe ergänzt ist.⁵⁵³ Eines dieser Beispiele trägt dabei die etwas eigenwillige Abkürzung Θ(εοῖς) Κ(ατα) χ(θονίοις), deren letzten beiden Buchstaben durch eine Hedera getrennt sind.⁵⁵⁴ In einem weiteren Fall ist diese abgekürzte Widmung umgedreht und erscheint als Κ(αταχθονίοις) Θ(εοῖς).⁵⁵⁵ Typischerweise erfolgt eine solche Widmung als Formel zu Beginn, doch steht sie in einem Beispiel eingebettet mit dem Text im Postskriptum: παραλημφθε[ις] ὑπὸ θεῶν καταχθονίων (IGUR II,1 626, v. 7f.; 2./3. Jh.).⁵⁵⁶

Eine weitere Formel ist Θεοῖς Χθονίοις, die ausgeschrieben dreimal und abgekürzt zweimal verwendet wird, von denen eines am Ende des Postskriptums steht.⁵⁵⁷ Daneben erfolgt je einmal die Verwendung Θ(εοῖς) Δ(αίμοσι), Θ(εοῖς) Δ(αίμοσι) Κ(αταχθονίοις), Δ(αίμοσι)

⁵⁴⁹ Vgl. Hope 2009, 115.

⁵⁵⁰ Mosino 2000; Adams 2003a, 78; Mitchell 1993, 135.

⁵⁵¹ IG XIV 2556; Laflı/Liddel/Çetingöz/Mitford 2023, 186 nr. 3.

⁵⁵² Zu deren geographischen Verbreitung in der Stadt s. 2.2.1.

⁵⁵³ **Θεοῖς Καταχθονίοις**: IGUR III 1263 (51–150); III 1287 (2./Mitte 3. Jh.). **Θ Κ**: III 1144 (2. H. 2. Jh./Mitte 3. Jh.); III 1152 (3. Jh.); III 1173 (1. H. 2. Jh.); III 1175 (Beginn 2. Jh.); III 1185 (Ende 1./Beginn 2. Jh.); III 1195 (151–250); III 1197 (2. Jh.); III 1208 (2. Jh.); III 1222 (Mitte 2. Jh.); III 1225 (3. Jh.); III 1228 (2. Jh.); III 1235 (2./3. Jh.); III 1255 (2. Jh.); III 1262 (2. H. 2. Jh.); III 1265 (3. Jh.); III 1276 (151–250); III 1280 (1. H. 2. Jh.); III 1283 (2. H. 2. Jh.); III 1298 (2. Jh.); III 1302; III 1304 (2. Jh.); III 1309 (2. Jh.); III 1327 (3. Jh.); III 1351 (Ende 3./Beginn 4. Jh.); III 1355 (Ende 2./Beginn 3. Jh.); III 1358 (Mitte 2./3. Jh.); III 1369; III 1372; III 1406 (151–250). **Θ [Κ]**: III 1238 (3. Jh.); III 1243 (3. Jh.); III 1314 (1.–3. Jh.); III 1382 (2. H. 3. Jh.); III 1389 (3. Jh.). **[Θ] Κ**: III 1425; III 1445 (3. Jh.); III 1469 (2. Jh.).

⁵⁵⁴ IGUR III 1279.

⁵⁵⁵ SEG 58, 1111 (2. Jh.). Ein Vergleich in EDCS zeigt für *Manibus Dis* und entsprechende Abkürzungen 58 Beispiele.

⁵⁵⁶ Vermutlich kommt eine Nennung am Schluss auch in einem Fragment vor: [Θ(εοῖς)] Κ(αταχθονίοις), IGUR III 1469, v. 5.

⁵⁵⁷ **Θεοῖς Χθονίοις**: IGUR III 1177; III 1320 (3. Jh.); III 1384 (2. H. 3. Jh.). **Θ Χ**: III 1352. **Θ Χ (Postskriptum)**: III 1169 (251–350).

Κ(αταχθονίοις), Δαίμοσιν εὐσεβέσιν und θεοῖς Ἡρώσιν.⁵⁵⁸ Abschließend sei noch auf drei unklare Fälle hingewiesen: Θεοῖς +[- - -]; [Θεοῖ?]; ΔPM.⁵⁵⁹ Insbesondere die letztgenannte Abkürzung entbehrt als *hapax* einer bekannten Auflösung, weshalb bisher lediglich ein Schreibfehler für *D(is) I(nferis) M(anibus)* von F. Cumont zaghaft vorgeschlagen wurde, der sich allerdings auch eine andere Kult- oder Mysterien-Formel vorstellen kann.⁵⁶⁰

In vierzehn Fällen wurde eine lateinische Widmung gewählt, davon neunmal als *D(is) M(anibus)* – wovon jedoch in zwei Beispielen das *D(is)* ergänzt ist –, zweimal als *D(is) M(anibus) S(acrum)*, einmal als *[Dis] Manib[us]*, einmal als *Deis Manibus Sacrum* und einmal als *[Dis] Θεοῖς Κ(αταχθονίοις) Manibus* in einem bilingualen Carmen.⁵⁶¹ Interessant ist dabei, in welchem Zusammenhang diese Sprachwahl zum Rest des Textes steht. Denn abgesehen von den beiden fragmentierten, ergänzten Beispielen ist die Widmung entweder Teil eines Präskriptums oder endet mit einem Postskriptum.⁵⁶² Das zeigt, dass die Wahl des Lateinischen nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern sich organisch zum Rest des Textes einfügt.

3.2. Habitus

Standen im vorherigen Unterkapitel die Vorstellungen der griechischsprachigen Carmina im Vordergrund, wird im Habitus den Verhaltensweisen nachgegangen. Diese können auch als kulturelle Praktiken bezeichnet werden, die die griechische und römische Kultur ausmachten.⁵⁶³ Gegliedert ist dieses Unterkapitel in Begräbnis- und Alltagskultur, in denen ersterer Abschnitt Bestattungskonventionen und Opferdarbringungen sowie dem Ahnenkult gewidmet ist. Der darauffolgende Einblick in das Alltagsleben in der Stadt Rom ist breit gefächert und beginnt bei Elementen der Sklaverei und Rollenbildern, geht über Heirat, dem Datum und die Namensgebung von Babys bis hin zur Erbschaft. Abschließend folgt die Behandlung von Gesetzen, Kleidung sowie Tanz, Musik und Sport.

⁵⁵⁸ Θ Δ: IGUR III 1240 (3. Jh.). Θ Δ K: II, 1 727 (2. Jh.). Δ K: III 1347 (Ende 1./Mitte 2. Jh.). Δαίμοσιν εὐσεβέσιν: III 1237 (Ende 2./Beginn 3. Jh.). θεοῖς Ἡρώσιν: IV 1702 (3. Jh.).

⁵⁵⁹ Θεοῖς +[- - -]: IGUR III 1211 (3./Mitte 4. Jh.). [Θεοῖ?]: III 1293 (Mitte 2. Jh.). ΔPM: III 1341 (Ende 1./Beginn 2. Jh.).

⁵⁶⁰ Cumont 1940, 5.

⁵⁶¹ D M: IGUR III 1174 (2. Jh.); III 1179 (3. Jh.); III 1189 (2. Jh.); III 1210 (2. Jh.); III 1350; III 1375 (3. Jh.); IG XIV 1612 (1.–3. Jh.). [D] M: IGUR III 1285 (2. Jh.); III 1313 (2./Mitte 3. Jh.). D M S: III 1157 (2. H. 2. Jh.); III 1248 (1. Jh.). [Dis] Manib[us]: III 1292 (3. Jh.). Deis Manibus Sacrum: III 1336 (94.). [D] Θ K M: III 1147 (2./3. Jh.).

⁵⁶² Präskriptum: IGUR III 1174 (2. Jh.); III 1179 (3. Jh.); III 1189 (2. Jh.); III 1248 (1. Jh.); III 1285 (2. Jh.); III 1313 (2./Mitte 3. Jh.); III 1336 (94.); III 1350; III 1375 (3. Jh.); IG XIV 1612 (1.–3. Jh.). Postskriptum: IGUR III 1157 (2. H. 2. Jh.); III 1210 (2. Jh.).

⁵⁶³ Vgl. Flaig 1999, 110: „Römische Architektur und Kunst übernahmen vieles aus der hellenistischen; und das hat sich erhalten. Die total verschiedenen kulturellen Praktiken dagegen sind mit den sie ausübenden Menschen vergangen. Aber sie machen die Kultur aus, nicht die dinglichen Überreste.“

3.2.1. Begräbniskultur

Bestattungskonventionen

Am häufigsten lassen sich in den griechischen Carmina Roms bestimmte Konventionen beobachten, die bei oder nach einer Bestattung oder auch in Folge des Gedenkens stattgefunden haben. Um die darin enthaltenen subtilen Andeutungen einordnen zu können, ist ein Vergleich mit anderen Quellen zu Bestattungskonventionen essentiell, doch sind diese eher rar und müssen aus unterschiedlichen Gattungen zusammengeführt werden. Während die Literatur den Tod und die Bestattung detaillierter beschreibt, kann sie mit ihrer elitären Färbung – Interesse an anachronistischen Bräuchen und poetische Ausschmückung – ein verzerrtes Bild wiedergeben. Dagegen zeigen eine große Menge archäologischer Belege und auch einige bildliche Darstellungen ein diverseres Bild, doch ist deren umfassende Interpretation limitiert. Erst die Vereinigung der Gattungen kann einem das Gesamtbild näherbringen, birgt jedoch die Gefahr, das Bild einer Bestattung entstehen zu lassen, die in dieser Weise nirgendwo im römischen Reich stattgefunden hat. Zugleich ist es essentiell, den chronologischen, regionalen, ethnischen und ökonomischen Unterschieden des riesigen Reiches gerecht zu werden. Als gemeinsamer Nenner kann dennoch festgehalten werden, dass die Bestattung ein essentielles Ritual in der römischen Kultur war, dessen grundlegender Charakter durch die Zurschaustellung von gemeinsamen Glaubensvorstellungen und Grundwerten verbindend wirkte, in der Ausführung jedoch zwischen Alter, Geschlecht, Vermögen und Status differenzierte.⁵⁶⁴

Das römische Recht unterschied zwischen der Bestattung für die *familia* (*sepulchra familiaria*) und für die Erben (*sepulchra hereditaria*).⁵⁶⁵ Dabei konnten von den Aufstellenden von der Praxis abweichende Wünsche geäußert werden, die zwar keine rechtliche Bindung hatten, wovon jedoch gehofft wurde, dass die Erben den Anweisungen nachkommen würden. Oftmals kam die Formel HMHNS zur Anwendung, um die Bestattung von Erben außerhalb der *familia* zu verbieten.⁵⁶⁶ Diese Bitte erscheint auch im lateinischen Postskriptum der Grabinschrift für die Zeuspriesterin Χελιδών/Floria Chelidon (*h(oc) m(onumentum) h(eredem) n(on) s(equetur)*), IGUR III 1356, v. 10; 1./2. Jh.). Die größtenteils fragmentierte *tabula* von einem namentlich nicht mehr erhaltenem Mann für dessen Gattin Iulia Phila, sich selbst und noch eine Person, wahrscheinlich ein Kind (2. H. 2. Jh.), enthält neben dem lateinischen Beginn auch ein entsprechendes Ende, vermutlich im Iambus, dass das Monument nicht aus dem Familiennamen hinausgehen möge (*[hoc monumentu]m ne de nomine exiat*, III 1368, v. 16). Der

⁵⁶⁴ Hope 2009, 65–67.

⁵⁶⁵ Mierow 1934, 174f.

⁵⁶⁶ Osiek 2008, 247.

Inhalt ist gleich wie der der Formel, jedoch dürfte die Umformung auf die Einbindung des Metrums zurückgehen. Zwar existierte im Griechischen keine einheitliche Formel, doch bestand dennoch die Furcht davor, dass das Familiengrab aus dem Kreis der Verwandten gehen könnte, was mit Hilfe von Veräußerungsverboten, dokumentiert beispielsweise in Ephesos, verhindert werden sollte.⁵⁶⁷

Wer sich nicht auf die Möglichkeit der testamentarischen Anordnung zum Grabbau verlassen, aber dennoch sichergehen wollte, dass eine Erinnerung übrig blieb, kümmerte sich bereits zu Lebzeiten um die Planung oder sogar die Ausführung des Grabes.⁵⁶⁸ Offensichtlich gemacht wird dies, wenn Grabmäler bereits zu Lebzeiten errichtet werden, oftmals im Zuge der Bestattung der Gattin bzw. Kinder.⁵⁶⁹ Zwei Fälle suggerieren eine vorher geplante Bestattung jedoch auf andere Weise. Ἀππιανός stellte für seine Gattin Εὐτυχία nach deren Tod einen Sarkophag auf, worin beide bestattet wurden, denn er wurde nicht von demjenigen errichtet, der die Toten niedergelegt hat, sondern von demjenigen, der dies schon vor dem Tod im Sinn hatte (καὶ μετὰ φῶς βιώτοιο γέρας τόδε με<ῖ>ζον ἔτευξε ἄμφω κηδεύσας, τοῦμὸν ἐόν τε δέμας· οὐ γὰρ ὁ τεθνώτας καταθεῖς κεῖνο[ς] τόδ' ἔρεξεν, ἀλλ' ὁ πρὸ τοῦ θανάτου τοῦτο νόῳ θέμενος, IGUR IV 1700, v. 9–12; 2. Jh.).

Im Falle des verstorbenen Arztes Λούκιος Φοντεῖος Φόρτις Ἀσκληπιάδης beherberge dieses eine Grab dessen Körper, wie er es den Freunden auftrag (σῶμ' Ἀσκληπιάδο' υ' καὶ υἱέος ἐνθάδε Βήρου, ὡς ἐπέτελλε φίλοις, εἰς ὅδε τύμβος ἔχει, IGUR III 1355, v. 6–9; Ende 2./Beginn 3. Jh.). Daraus ist ablesbar, dass es vor seinem Ableben eine Übereinkunft über den Grabbau mit den φίλοι gab. Diese könnte sich auf den Ort des Grabes oder auch auf das Bestatten in einem Grab beziehen, ausgedrückt jeweils durch ἐνθάδε bzw. εἰς. Diese Freunde treten auch in den ersten vier kryptisch klingenden Zeilen des Gedichts auf, was durch die Wortordnung bedingt ist, da die Charakterisierungen vom erst später im Genitiv genannten verstorbenen Ἀσκληπιάδης abhängig sind: So wird er als Freund und ausgezeichnete(r) Arzt unter den Freunden und als von der heiligen Erziehung nahe Ergriffener bezeichnet (ἐν τε φίλοισι φίλοιο καὶ ἡγήτορος ἀρίστου παιδείης θ' ἱερῆς ἐγγύθεν ἀψαμένον, v. 2–5).⁵⁷⁰ Interessant ist allerdings, dass laut dem Postskriptum die Dedikation von der Gattin Ἐγνατία Βρισηῖς stammt. Damit werden an dieser Stelle weder die φίλοι noch der im Carmen auch angesprochene υἱὸς Βήρος als Dedikanten bzw. ebenfalls Bestatteter genannt (s. 4.2.2.). Ebendort

⁵⁶⁷ Vgl. Harter-Uibopuu 2014, 164–167.

⁵⁶⁸ Hope 2009, 36f.; vgl. Petron. 71.

⁵⁶⁹ IGUR III 1245 (2. H. 2./3. Jh.); III 1222(?) (Mitte 2. Jh.); III 1304 (2. Jh.); III 1329 (3. Jh.).

⁵⁷⁰ Samama 2003, 519 hat im Versbeginn ἐν τε φίλοιο anstatt ἐν τε φίλοισι φίλοιο, was zum Folgefehler in ebd., Anm. 49 führt, dass der erste Vers lediglich aus fünf Versfüßen bestehe.

erfolgt auch ein auf Stunden genau angegebenes Sterbealter (βιώσαντι ἔτεσιν μ' μηνὸν β' ἡμέρ(αις) κε' ὥρ(αις) ζ', v. 12f.).⁵⁷¹

Unmittelbar nach Eintritt des Todes sind unterschiedliche Riten von diversen literarischen Quellen überliefert: Ausrufen des Namens, ein letzter Kuss, eine Umarmung und das Augenschließen.⁵⁷² Die griechischen Carmina aus Rom geben lediglich zu letzterem Aufschluss. Die Krankheit belastete den viereinhalbjährigen Λούκιος Μινίκιος Ἀνθιμιανός so lange, bis die Hände der Mutter, Σκρειβωνία Φηλεικίσσιμα, die Seele von dessen Augen nahmen (ἄχρις ὅτου ψυχὴν μου μητρὸς χέρες εἴλαν ἀπ' ὅσσων, IGUR IV 1702, v. 29; 3. Jh.). Diese Passage könnte zwar als poetische Umschreibung des Versterbens an sich gesehen werden, aufgrund der expliziten Erwähnung des Abnehmens von den Augen ist jedoch vielmehr an die rituelle Erklärung des Todes zu denken.

Nach einer solchen Erklärung musste für die Bestattung gesorgt werden, deren Pflicht in der römischen Gesellschaft hochgehalten wurde. Die Bestattungspflicht galt sowohl innerhalb der Familie als auch in servilen und libertinen Verbindungen zwischen *patronus/-a* und *libertus/-a* sowie *dominus/-a* und *servus/-a*, wie auch die auf vielen Gräbern auffindbare Formel *libertis libertabusque posterisque eorum* nahelegt.⁵⁷³ Durch die Anerkennung des Todes, d. h. einen Kuss oder das Ausrufen des Namens, wurde eine Familie zur *familia funesta* und musste damit für die Bestattung Sorge tragen.⁵⁷⁴ Sichtbar wird dies in den griechischen Carmina am ehesten im sklavischen und libertinen Milieu, doch könnte auch die *tabula* von Δόμνα für ihren Vater Δόμνος (2. Jh.) mit dem Hinweis, dass sie diesen mit frommen Händen bestattet hat, darauf hindeuten (ἐμὸν Δόμνον πατέρα Δόμνα θυγάτηρ ἀγαπῶσα εὐσεβέσιν χειρσὶν τύμβῳ ἐνὶ τῷδε κάλυψα, IGUR III 1197, v. 2–7). Besonders für *domini/-ae* ergab sich durch die Bestattungspflicht eine gute Gelegenheit, sich selbst zu inszenieren, was in der größeren Hervorhebung der eigenen Taten als der der Verstorbenen enden konnte (s. 3.2.2.). Eine solche ergriff Δομεστικός, indem er für die sechsjährige Σεραπιάς eine *ara* (2. Jh.) aufstellte, deren Text nach er alle an Frömmigkeit übertroffen hat und das Mädchen nicht nur aufgezogen, sondern auch noch als kleine aus der Sklaverei befreit hat (τύμβον δέ μοι ὅς μ' ἀτίτηλεν τεῦξεν, νει[κήσας] πάντας ἐπ' εὐσεβίῃ, κλεινὸς ἐν ἀνθρώποισι Δομεστικός, ὅς μ' ἔτι τυτθὴν οὔσαν

⁵⁷¹ Für eine ebenso bemerkenswerte Altersangabe ausschließlich in Monaten s. IGUR III 1201, v. 10f.: ἐπὶ δὲ πεντήκοντ' ἔσχον μῆνας εἴκοσι θ' ἡμέρας (2. Jh.).

⁵⁷² **Ausrufen des Namens:** Verg. Aen. 4,672–86; Lucan. 2,21–8; Sen. dial. 9,11,7. **Letzter Kuss:** Cic. Verr. 5,118; Epiced. Drusi 95–8; Lucan. 3,737–40; Sen. Cons. Marc. 3,2; Petron. 74,17; Stat. silv. 5,1,194–196. **Umarmung:** Val. Max. 7,1,1; Lucan. 2,21–8; Stat. silv. 3,3,17–20; 5,1,194–196. **Augenschließen:** Verg. Aen. 9,486f.; Lucan. 3,737–40; Ov. trist. 3,3,37–46; Epiced. Drusi 92–94; Stat. silv. 5,1,194–196.

⁵⁷³ Vgl. Osiek 2008, 247.

⁵⁷⁴ Hope 2009, 71f.

δουλουσύνης ἐξάγαγεν συγερῆς, III 1330, v. 4–9). Auch die *tabula* von Φαυστειῖνα für Κάλλιστος (3. Jh.) zeigt ähnliche Merkmale, indem die *domina* aus dem Munde des Κάλλιστος als geliebter als die Mutter bezeichnet wird, ihn auch als Lebende immer ihrerseits geliebt hat und die Pflicht dem Verstorbenen gegenüber vergolten hat (μνημεῖον τόδε μοι ποῖσεν θρέψασα γλυκεῖα Φαυστειῖνα, μητρὸς πλεῖον ἐμοὶ φιλίη, ἥ καὶ ζώντα φίλησεν ἀεὶ θανέοντά τ' ἔτεισε, III 1243, v. 9–11). Weniger detailliert und lediglich im Postskriptum nennt Διόδωρ[ος] als Widmungsrezipient den eigenen vermutlich [θρε]πτός (Διόδωρ[ος θρε]πτῷ ἰδίῳ, III 1255, v. 14f.; 2. Jh.). Doch auch umgekehrt lässt sich die Bestattungspflicht beobachten: Ἀβλάβις beispielsweise hat die vermutlich achtjährige *domina* bestattet (φίλη δεσποίν[η, ὁ θρέψας] Ἀβλάβις σ' ὁκ[ταέτιν τῷ] δ' ἐνέθηκε [τάφῳ], III 1362, v. 3–5). Eventuell geht auch der Dank an den Freigelassenen Ἀμίνων in diese Richtung (κεῦχαριστῷ τῷ ἀπελευθέρῳ μου Ἀμίνωνι, III 1153, b, v. 2; 260–270).⁵⁷⁵

Bei einer Bestattung in Rom selbst kann zwischen Körper- und Brandbestattung unterschieden werden, die vom Zwölftafelgesetz beide anerkannt waren. Im 1. Jh. v. Chr. war die Brandbestattung bereits üblich geworden, um im 1. Jh. zur Norm zu werden, von der allerdings manche Glaubensrichtungen wie das Juden- und Christentum sowie manche Regionen abwichen. Vom 2. Jh. an erfreute sich die Körperbestattung wieder größerer Beliebtheit, um wiederum im 3. Jh. vollständig etabliert zu sein.⁵⁷⁶ Rückschlüsse auf die Bestattungsform lassen sich lediglich in drei Fällen ziehen, die alle auf eine Brandbestattung hinweisen.⁵⁷⁷ Die Grabinschrift eines namentlich nicht erwähnten Mädchens oder einer jungen Frau (2. Jh.) fordert die vor ihrem trübseligen Aschehaufen Stehenden dazu auf, sie zu beweinen (κλαύσατε πάντες ἐμὸν γοερὸν [μό]ρον οἱ παριόντες, στάντες ἐμῆς [ὀλί]γον πρόσθε λυγρῆς σποδιῆς, IGUR III 1393, v. 1–3).⁵⁷⁸ Auch die *tabula* für Φλωρος Καικιλίου, auch Στάκτης genannt (Ende 1./Beginn 2. Jh.), beschreibt den Verstorbenen im Zuge einer Wiederbestattung (s. u.) als kleinen Aschehaufen nicht von kleiner Traurigkeit (συνέλεξαν τὴν ολίγην σποδιὴν οὐκ ὀλίγης ὀδύνης, III 1242, v. 7f.). Ein letztes Beispiel ist die Stele von Κόνων Ἑρμαίου für den Sohn des Ὀρθαγόρος und Ἑρμαῖος Ἀρτείου, die aus paläographischen Gründen in das 2. Jh. datiert werden kann (III 1204). Dem Gedicht nach wurden die jungen Männer verbrannt (σάρκας μὲν πῦρ νῶ[ιν ἐδαί]σατο, ὅστ' αὖ δὲ κεύθ[ει], v. 19f.) und ihre Knochen bestattet ([ἀμ]φοῖν δ' ὅστέα

⁵⁷⁵ Der kaiserliche Freigelassene Χαρίτων/M(arcus) Ulpius *Auggustorum libertus* Chariton wurde dagegen nach der mit dem griechischen Carmen (IGUR III 1294; 138–150) zusammen gefundenen Inschrift (CIL VI 29152) von dessen Schwester und Schwager bestattet.

⁵⁷⁶ Hope 2009, 81f.

⁵⁷⁷ Zum Ablauf der Brandbestattung vgl. Hope 2009, 77 u. 82–86.

⁵⁷⁸ Als aschefarbener Anmut wird die bei einem Brand umgekommene Αὔκτα/Terentia Aucta (s. 3.1.1.) genannt (νῦν δ' ὑπὸ τῷδε τάφῳ σποδὴ χάρις ἀντὶ γυναικὸς κεῖται, IGUR III 1342, v. 5f.; 1. H. 1. Jh.).

κεῖται [ὁμοῦ νοῦς]οῖσι καμόντων, v. 9f.). Da eine solche Brandbestattung für die drei Männer aus Termessos nicht die gängige Praxis war, dürften sie sich der lokalen Tradition angepasst haben, freiwillig oder gezwungenermaßen.⁵⁷⁹ Das kann einerseits von der Erwartungshaltung der Stadtbevölkerung oder andererseits der Verfügbarkeit der Körperbestattung abhängen. Dass sie aufgrund der leichteren Transportfähigkeit gewählt wurde, ist auszuschließen, da die Gebeine dem Text nach im Grab liegen (ὅστ' αὖ δὲ κεῖθ[ε], v. 20), womit sich die Frage stellt, warum sie nicht in ihre Heimatstadt Termessos überführt worden sind, besonders falls es sich um Gesandte gehandelt hat (s. 4.2.1.).

In ein oder zwei Fällen wird die Konservierung von Körpern angedeutet, was zwar als unübliche Praxis in der römischen Kultur galt, aber dennoch mehrmals dokumentiert ist.⁵⁸⁰ Entscheidend war, dass andere Bestattungskonventionen dennoch eingehalten werden konnten, wodurch auch das Einbalsamieren im Einklang mit dem Götterglauben stand und soziale Konventionen erfüllen konnte.⁵⁸¹ Im Falle der griechischen Carmina wäre, sollten die seit L. Moretti (IGUR) nicht mehr angefochtenen Ergänzungen korrekt sein, der Leichnam von Ὀρτήνσιος Πέδ[ων] in süßem Honig konserviert worden ([ἐν μέ]λιτι γλ[υκερῷ] λειτῷ τῷ μ[υ]νήματι κεῖμαι), IGUR III 1288, v. 1f.; Ende 2./Beginn 3. Jh.). Grundsätzlich war die konservierende Wirkung von Honig bekannt und literarische Quellen berichten auch über die Verwendung zur Konservierung von Leichnamen.⁵⁸² Ob diese für Bestattungen vorgesehen war oder lediglich temporär, beispielsweise aus Transportgründen, durchgeführt wurde, ist unklar.⁵⁸³ Es handelt sich im Fall der Inschrift jedoch um eine textuelle Ergänzung, für die L. Chioffi drei Argumente zugunsten einer Konservierung in Honig anführt. Einerseits seien in den *catacumba Praetextati* auch Mumien gefunden worden und Fälle von Verstorbenen bekannt, deren Leichname einen guten Geruch absonderten.⁵⁸⁴ Andererseits liege diese Katakombe auf dem Gebiet des riesigen Besitzes von Ἡρώδης/Herodes, wo eine private Apotheose bezeugt sei. Die Gegenüberstellung der unsterblichen Seele mit dem vergänglichen Körper (ἀθάνατον ψυ[χὴν] φθαρτὸν δὲ τὸ σῶμα, v. 13f.) als drittes vorgebrachtes Argument ist

⁵⁷⁹ Vgl. Noy 2000, 191. Für eine Übersicht der seltener praktizierten Brandbestattung in Kleinasien vgl. Ahrens 2015. Zur Änderung solcher Tradition vgl. Pearce 2010, 93.

⁵⁸⁰ Für eine Zusammenstellung der Funde zur Balsamierung vgl. Counts 1996.

⁵⁸¹ Counts 1996, 202.

⁵⁸² Lucr. 3,889–893: *non invenio qui non sit acerbum ignibus inpositum calidis torrescere flammis aut in melle situm suffocari atque rigere frigore, cum summo gelidi cubat aequore saxi, urgerive superne obtritum pondere terrae*; Colum. 12,47,4: *nam ea mellis est natura, ut coerceat vitia, nec serpere ea patiatur: qua ex causa etiam exanimus corpus hominis per annos plurimos innoxium conservat*; Plin. nat. 22,108: *mellis quidem ipsius natura talis est ut putrescere corpora non sinat*; 7,35: *Claudius Caesar scribit hippocentaurum in Thessalia natum eodem die interisse, et nos principatu eius allatum illi ex Aegypto in melle vidimus*.

⁵⁸³ Vgl. Ios. bell. Iud. 1,184 u. ant. Iud. 14,124 für die Konservierung eines Leichnams in Honig für den Transport.

⁵⁸⁴ Von einem solchen persönlichen Erlebnis berichtet Boldetti 1720, 307.

weniger überzeugend, da es ein verbreitetes Motiv (s. 3.1.1.) und kein eindeutiger Hinweis auf eine Konservierung des Leichnams ist.⁵⁸⁵ Ein anderes Beispiel bezieht sich laut L. Chioffi nicht auf Honig, sondern Wachs als Konservierungsstoff: Nach der *tabula* (Ende 1./Beginn 2. Jh.) bestattete Γύ[γης], möglicherweise der Vater, [Σκ]ύμνος und überzog dessen Glieder mit Wachs ([ἐ]κάλυπτ[εν Σκ]ύμνον, κηροχυτῶ[ν γυῖα] καταφθιμένο[υ], III 1333, v. 2–4). L. Moretti (IGUR) sieht jedoch auch die Möglichkeit, dass es sich auf ein aus Wachs gefertigtes Bild des Verstorbenen bezieht (s. u.).

Im Zusammenhang mit Bestattungen wird ein weiterer Aspekt in den griechischen Carmina angesprochen: die Überführung von Leichnamen entweder vor oder bereits nach einer erfolgten Bestattung.⁵⁸⁶ Grundsätzlich unterlag jede Bewegung eines Leichnams oder sterblicher Überreste auch in gerechtfertigten Fällen einer Genehmigung.⁵⁸⁷ Eine solche könnte im Fall von Χαρίτων/Marcus Ulpius *Auggustorum libertus* Chariton angefordert worden sein, für den zwei *tabulae*, eine mit lateinischer Prosa-Inschrift (CIL VI 29152) und eine mit griechischem Carmen (IGUR III 1294; 138–150), in Rom aufgestellt wurden, obwohl er in Tarsos als *tabularius provinciae Ciliciae* tätig war (ἐν δ’ ἄρα Τάρσῳ πίστιν ἔχον ταβούλης χρήματος Αὔσονίου, v. 4–6). Es ergeben sich unterschiedliche Erklärungsmöglichkeiten: Falls er gerade in Rom gewesen ist, wäre eine dortige Bestattung naheliegend. Wenn er allerdings in Kleinasien verstorben ist, müsste sein Leichnam überführt oder ein Kenotaph errichtet worden sein. Unklar ist auch der Fall der elf Monate alten [Σα]λώμη, die ihre namentlich nicht erwähnte Mutter kinderlos in Italien zurückgelassen hat (ἐπεὶ πρωθῆβιν ἔτ’ οὔσαν μητ’ ἐρ’ ἐπ’ Εἰταλίας λεῖπες ἄπαιδα τεῖν, III 1323, v. 4–6; 2. Jh.). Die Mutter hat sie auch bereits bestattet ([Σα]λώμη, κούφη σ’ ἐπέχει κόνις, v. 1f.), aber wünscht sich, ihren Namen ins Familiengrab zu schreiben, und hat deshalb geschworen, die Asche ihren Vorfahren zu schicken (Ἀρ[+2+]λίδαις ποθέουσα δ’ ἐνὶ γράψ[αι σε] τοκεῦσιν ἄρᾶται πέμ[ψειν λεί]ψανα σοῖς πατράσ[ιν], v. 6–9). Ob dies tatsächlich durchgeführt wurde, entzieht sich der heutigen Kenntnis. Wie L. Moretti (IGUR) treffend bemerkt, sind die Überreste von Πουφείνος von dessen Gattin Δαμοστρατεία tatsächlich aus Ägypten per Schiff nach Rom überführt worden, wo er bestattet wurde (καὶ πέλαγος διέπλευσε καὶ ἤγαγε σῶμα βυθοῖσιν ... τύνβῳ κατέθηκε, III 1321, v. 13–15; 251–350).⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ Chioffi 1998, 84f. nr. 43. Auf dieses Motiv weist auch Ferrua 1940, 16 in der Erstpublikation hin, das jedoch nach diesem die christliche Vorstellung nicht beeinflusst haben soll.

⁵⁸⁶ Vgl. dazu zusammenfassend Tybout 2016.

⁵⁸⁷ Hope 2009, 175f.

⁵⁸⁸ Für den besonderen Charakter des Gedichts im Hinblick auf eine *female voice* vgl. die Dissertation „*Femina et Carmina*. Female Agency and Authorship in Roman Verse Inscriptions“ von D. Murzea, ebenfalls hervorgegangen aus dem Projekt MAPPOLA.

Dieser Fall beleuchtet zwei Aspekte einer Überführung: Die Durchführung durch eine Frau und die verstrichene Zeit zwischen Tod und Rückholung.

Für eine Überführung in die Heimat zwecks einer Bestattung war zwangsweise eine Reise notwendig, die wiederum mit potentiellen Gefahren verbunden war. Eine Seereise konnte mit Schiffbruch oder in den Händen von Piraten enden, am Landweg Räuber drohen und jede Form von Reise von Verletzungen oder Krankheiten begleitet sein.⁵⁸⁹ Diese Gefahren galten unabhängig vom Geschlecht der Reisenden, während für eine Frau Schwangerschaft oder die Begleitung von kleinen Kindern erschwerend wirken konnten.⁵⁹⁰ Letztere dürfte Δαμοστρατεία jedoch nicht auf die Reise mitgenommen haben, war eine solche bereits ohne sie anstrengend genug (καμάτους ὑπέμεινε, IGUR III 1321, v. 14). Auch wenn Frauen in der Antike gereist sind, ist anzunehmen, dass dies in Begleitung geschah, sei es von Dienerinnen, sei es von Dienern oder männlichen Verwandten, die alle eine Schutzfunktion einnahmen.

Die vergangene Zeit zwischen dem Tod, der Rückholung und der Bestattung lässt sich zwar lediglich ansatzweise ausmachen, doch liegen wichtige Anhaltspunkte vor. Diese lässt sich zunächst daran festmachen, dass neben Πουφείνος auch dessen Kinder in demselben Grab bestattet wurden, die allerdings nach ihm verstorben sind (σὺν παισὶ δὲ κεῖται, ὧν οὐκ εἶδε τέλος θανάτου· πρωτοῖς γὰρ ἔθνησκε, IGUR III 1321, v. 10f.). Demnach müssen sie in der Zeit nach seinem Ableben, aber noch vor der Errichtung des Grabes verschieden sein und höchstwahrscheinlich auch noch vor der Abreise der Mutter. Dass die Namen der Zwillinge (ἡ δὲ τέκνων δισσοῶν μήτηρ, v. 12) nicht genannt sind, deutet auf einen Tod im Säuglingsalter hin, was jedoch kein eindeutiges Indiz ist (s. 3.2.2.). Somit ergebe sich eine gedrängte Chronologie, deren Elemente ungefähr in dieser Reihenfolge abgelaufen sein müssen: Abreise von Πουφείνος, Geburt der Zwillinge, Ableben von Πουφείνος, Ableben der Zwillinge, Überführung von den Überresten von Πουφείνος durch Δαμοστρατεία und Dedikation des Monuments.

Wichtig ist in diesem Fall jedoch die Vergegenwärtigung von Distanzen und Zeiten. Nach dem Tod musste die Nachricht erst nach Rom gelangen, was im Falle eines Beamten (s. 4.2.1.) jedoch schnell möglich war. Daraufhin verging wieder Zeit für die An- und Rückreise von Δαμοστρατεία und bis zur Errichtung des Grabes. Aufgrund dieser Zeitspanne ist anzunehmen, dass der Leichnam von Πουφείνος für die Überfahrt vorbereitet worden sein

⁵⁸⁹ Eine Zusammenfassung der Gefahren gibt Carucci 2017, 176–183.

⁵⁹⁰ Vgl. Carucci 2017, 184f. Für Hindernisse von großflächigen Reiseaktivitäten von Frauen vgl. Woolf 2013, 353–356.

musste. Dies geschah entweder durch Verbrennung und dem Transport der Asche oder aber durch Konservierung (s. o.).⁵⁹¹

Eine erneute Bestattung wurde sicherlich für den sechsjährigen Φλωρος, Sohn von Καικίλιος und Στάκτη, durchgeführt (δεῦρ' ὑπόκειται ἔξ ἄλλου τύμβου δεύτερα κλαιόμενος, IGUR III 1242, v. 1f.; Ende 1./Beginn 2. Jh.). Als Dedikant*innen fungierten die Erziehenden (θρεπτῆρες/τροφεῖς), die auch bei der erneuten Bestattung Tränen vergossen haben (οὐκ ἄκλαυτον ἔχων τάφον· οὐδὲ γὰρ ἔνθα φείσαντο προτέρων μνησάμενοι δακρύων, v. 5f.) und mit nicht wenig Schmerz den Aschehaufen zusammengesammelt hatten (δείλαιοι τροφέων κεινὰι χέρεις αἱ συνέλεξαν τὴν ολίγην σποδὴν οὐκ ὀλίγης ὀδύνης). L. Moretti (IGUR) denkt daran, dass die Asche zuerst im Grab der leiblichen Eltern bestattet und dann in das der τροφεῖς überführt worden ist. Die auf der rechten Vorderseite befindliche lateinische Prosa-Inschrift für den 24-jährigen Cn(aeus) Calpurniu[s] Helenus könnte sich auf einen der Söhne der τροφεῖς beziehen und damit zum Carmen gehören, während die sich auf der ganzen Rückseite befindliche lateinische Prosa-Inschrift nicht dazugehört und vermutlich älter ist.⁵⁹² Manche spezielle Ausdrucksweisen, insbesondere die Abbildung von *hic situs est* in δεῦρ' ὑπόκειται, sowie die Tendenz zur Verwendung von Formeln lässt auf einen nicht-griechischsprachigen Hintergrund und die Anpassung an die Sprache des Verstorbenen schließen.⁵⁹³

Eine besondere Überführung könnte für Ἀμάζασπος aus Iberien, den Königssohn und Bruder des Königs Μιθριδάτης, durchgeführt worden sein (ὁ κλεινὸς ἱνὶ βασιλέως Ἀμάζασπος, ὁ Μιθριδάτου βασιλέως κασίγνητος, IGUR III 1151, v. 1f.).⁵⁹⁴ Dieser verstarb während Traians Partherfeldzug 114–117 ohne Verwicklung in die Kampfhandlungen (θάνεν δ' ὁπαδὸς Αὐσόνων ἀγητῆρι μολὼν ἄνακτι Παρθικῇν ἐφ' ὑσμίνην, πρίν περ παλάξαι χεῖρα δηῖφ λύθρῳ, v. 7–9)⁵⁹⁵ und wurde in Νίσιβις, auch Ἀντιόχεια ἐν Μυγδονίαι genannt, bestattet (ἐνθαδὶ τετάρχεται πόλιν παρ' ἱρήν, ἣν ἔδειμε Νικάτωρ ἐλαιόθηλον ἀμφὶ Μυγδόνοιο νᾶμα, v. 4–6). In der genauen Interpretation gehen die Meinungen auseinander, lassen sich aber in zwei Gruppen teilen: Eine sieht eine Aufstellung in Νίσιβις und einen späteren Transfer nach Rom, die andere vielmehr eine römische Dedikation in der Hauptstadt. Nach ersterer seien die Inschrift, die Asche und die Gebeine als Zeichen der weiterhin bestehenden Freundschaft zu Rom in die Hauptstadt gebracht worden, vermutlich im Zuge der Gesandtschaft der Iberer unter

⁵⁹¹ Vgl. Horsley 1987, 37.

⁵⁹² Muñoz Martínez 2020, 188 u. 192f.

⁵⁹³ Für eine sprachliche Analyse vgl. Muñoz Martínez 2020, 188f.

⁵⁹⁴ Für einen Überblick über Iberien vgl. Schleicher 2021; zu Iberien in der Prinzipatszeit vgl. Braund 1994, bes. 205–237; Ugulava 2022. Für eine umfassende Analyse der Inschrift vgl. Stickler 2022.

⁵⁹⁵ L. Moretti (IGUR) sieht als zwei Möglichkeiten 114/115, als Traian von Armenia nach Μυγδονία kam, oder 116/117, als Lusius Quietus Nisibis zurückeroberte, und tendiert zu ersterer.

König Pharasmanes bei Antoninus Pius 141/142.⁵⁹⁶ Lediglich G. Kaibel (IG XIV 1374) merkt Th. Mommsen recht gebend an, dass eher die Gebeine als der Stein überführt wurden.

Bei der zweiten Interpretation gibt es unterschiedliche Meinungen zu Autorenschaft und Abfassungszeit. E. L. Bowie folgert aus dem Metrum und der kunstvollen Sprache, dass das Gedicht aus der Feder eines *litterateur* stammte, der bei Traians Kampagne dabei war. Einige Hinweise sprechen laut ihm für eine Identifizierung mit dem späteren Kaiser Hadrian: dessen Teilnahme am Feldzug, die Komposition eines Gedichts aus dieser Zeit, dessen Hang zu raffinierten Versen und der Vergleich des Prinzen mit schamhaften Jungfrauen (ἵσος παρθένοισιν αἰδοίαις, IGUR III 1151, v. 12), was dessen Anziehung ausdrücken soll, die dem Verfasser nicht verborgen geblieben sei.⁵⁹⁷ Dann sei das Gedicht in eine Sammlung gekommen, die auf einer Rolle oder in einem Codex verfügbar war und es ermöglichte, in Rom auf einem Stein eingeschrieben zu werden. Der Inhalt passe auch zur Einstellung von Hadrian gegenüber den weiten, von ihm teilweise rückgängig gemachten Gebietseroberungen von Traian, was bei einer Aufstellung an einem öffentlichen Ort in Rom eine Erinnerung für die Bevölkerung und die Freunde des Reiches an den Tribut der Expansionen.⁵⁹⁸ T. Stickler dagegen verbindet die Inschrift mit dem Besuch der oben genannten Gesandtschaft der Iberer bei Antoninus Pius 141/142 und hält es für die wahrscheinlichste Lösung, dass zu deren Ehren ein Kenotaph mit einer Neukomposition durch eine dem Kaiserhaus nahestehende Person errichtet wurde.⁵⁹⁹ Dass diese Inschrift eigens für Rom entworfen und nicht zuerst in Νίσιβις aufgestellt worden war, erscheint gerade aufgrund des griechisch-römisch verknüpften Inhalts sehr schlüssig. Stutzig stimmt einen bei einer Aufstellung im Zuge einer Gesandtschaft jedoch etwas der Vorzug des Choliambus gegenüber dem Hexameter, als handle es sich nicht um Heldentaten, sondern Spöttisches.⁶⁰⁰

In manchen Fällen wurde ein Kenotaph errichtet, besonders für diejenigen, die fernab der Heimat verstorben sind.⁶⁰¹ Dadurch wurde einerseits die Ruhe der Verstorbenen garantiert, deren ruhelosen Geister die Hinterbliebenen nicht heimsuchten, und andererseits ein

⁵⁹⁶ IGUR; CIG IV 6856; SGO V 24/34. Vgl. Eck/Weiß 2001, 258f. für das Datum, das mit einem Fragment aus den *Fasti Ostienses* zusammenhängt. Braund 1994, 231 hingegen bringt die Überführung mit dem Rückzug aus Mesopotamien nach dem Amtsantritt Hadrians in Verbindung. Bowie 2002, 184 scheint von einer römisch geführten Überführung auszugehen, denn er äußert sich zu einer solchen unter Antoninus Pius kritisch, da Nisibis nicht mehr unter römischer Kontrolle gelegen habe.

⁵⁹⁷ Für Verbindungen der Stelle ἵσος παρθένοισιν αἰδοίαις zu Ilias, Hesiod und homerischen Hymnen vgl. Stickler 2022.

⁵⁹⁸ Bowie 2002, 184.

⁵⁹⁹ Stickler 2022, 303–308 mit anderen Vorschlägen.

⁶⁰⁰ Vgl. zum Versmaß Bowie 2002, 184; Stickler 2022, 289 u. Anm. 1.

⁶⁰¹ Für einige Beispiele vgl. Carroll 2006, 163–168.

Gedenkplatz geschaffen, an dem eine Beziehung zwischen Lebenden und Toten gepflegt werden konnte (s. u.).⁶⁰² Ein in mehrfacher Hinsicht besonderes und gleichzeitig das einzig sicher belegbare Kenotaph mit einem griechischen Carmen beschreiben die zwei Stelen für Regilla/Ρήγιλλα (161), der Gattin des Ἡρώδης, die bei deren Anwesen gefunden wurden (IGUR III 1155).⁶⁰³ Einerseits handelt es sich bei der Verstorbenen und dem Dedikanten um bekannte Persönlichkeiten aus der Elite mit Verbindungen zum Kaiserhaus und andererseits tritt der sepulkrale Charakter des Monuments zurück und eröffnet Raum für kunstvoll gestaltete mythologische Verbindungen sowie für Ehrungen für Regilla/Ρήγιλλα, aber auch Selbstpreisungen von Ἡρώδης.⁶⁰⁴ Dass sie nicht in Rom bestattet wurde, wird zunächst im Carmen angedeutet: In einem Demos von Athen gäbe es ein Grab ähnlich einem Tempel für sie (σῆμα μὲν οἱ νηῶι ἵκελον δῆμῳ ἐν Ἀθῆν[α]ς ... τοῦτο δὲ Φαυστείνῃ κεχαρισμένον ἦσται ἄγαλμα δῆμῳ ἐν Τριόπῳ, v. 47–50). Dies lässt sich mit der Information aus einer Prosa-Inschrift, deren Herkunft unsicher ist, verbinden, wonach sie in einem Grab in Griechenland bei ihrem Mann lag (τὸ γὰρ σῶμα ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ νῦν παρὰ τῷ ἀνδρὶ ἐστίν, II,1 341, v. 5–8).⁶⁰⁵ Es ließe sich noch eine Grabstätte mit vier Sarkophagi in Kephisia bei Athen anführen, wo Familienmitglieder von Ἡρώδης/Herodes und Regilla/Ρήγιλλα bestattet waren und womöglich auch sie selbst (IG II/III² 12568/9).⁶⁰⁶

Dass solche Gelegenheiten nicht ausschließlich zur Erinnerung von Verstorbenen dienen, sondern auch zur Selbstdarstellung verdeutlicht sich auch hier, denn das Gedicht geht lediglich oberflächlich auf Regilla/Ρήγιλλα ein, glorifiziert und mystifiziert ihre Person in hohem Maß und spart nicht an der Zurschaustellung von Ἡρώδης.⁶⁰⁷ Das äußert sich durch überzogene Trauer und der eigenen Ehrung von politischen und rhetorischen Leistungen.⁶⁰⁸ So überzeichnet er sich als trauernden Witwer, der in hohem Alter im Bett liegt und den sogar Zeus betrauert (ὥς οἱ Ζεὺς ὄκτειρεν ὀδυρόμενον παρακοίτην γήραι ἐν ἄζαλέῳ χήρῃ περικείμενον εὐνῇ, IGUR III 1155, v. 12f.). Zudem waren die beiden noch lebenden Kinder älter, als ihre Charakterisierung vermuten lässt (οὐνεκά οἱ παῖδας μὲν ἀμύμονος ἐκ μεγάροιο ἄρπυιαι Κλωθῶες ἀνηρεῖψαντο μέλαιναι ἡμισέας πλεόνων· δοιῶ δ' ἔτι παῖδε λιπέσθην

⁶⁰² Ricci 2001, 159f. Vgl. ebd., 150–156 den Unterschied zwischen einem Kenotaph im sepulkralen und im kommemorativen Kontext.

⁶⁰³ Für mehr Informationen zum Anwesen s. 2.2.1.

⁶⁰⁴ Für deren Leben zwischen Rom und Griechenland s. 4.2.1.; zu den mythologischen Verbindungen s. 3.1.2.

⁶⁰⁵ Zur Herkunft der Inschrift s. 2.2.1.

⁶⁰⁶ Ameling 1983, II, 140f. nr. 136. Davies/Pomeroy 2012, 23 ll. 46–7 sind unentschieden, ob ihre Überreste in Kephisia bestattet wurden und weisen implizit auf deren Verlegung hin.

⁶⁰⁷ Vgl. die kurze Gegenüberstellung mit der *Laudatio Turiae* in Davies/Pomeroy 2012, 13.

⁶⁰⁸ Die überzogene Trauer wird in der Forschung bisweilen als Schuldeingeständnis für den Tod seiner Frau interpretiert: Pomeroy 2007; Davies/Pomeroy 2012, 23 ll. 46–7; unentschlossen Tobin 1997, 81–83.

νηπιαχώ, ἀγνῶτε κακῶν, ἔτι πάμπαν ἀπύστω, v. 14–17).⁶⁰⁹ Auffällig ist der nahtlose Übergang von Regilla/Ρήγιλλα als Heroin auf der Insel der Seligen zum Bild von ihm als Witwer. Zwar schwenkt das Scheinwerferlicht kurz zurück auf Regilla/Ρήγιλλα, wird allerdings sogleich vermischt mit der Freude über die *adlectio inter patricios* ihres gemeinsamen Sohnes (αὐτὰρ ὁ ἄστερόεντα περὶ σφυρὰ παιδὶ πέδιλα δῶκεν ἔχειν, v. 24f.). Nach einem kurzen *aition* kommt sein Amt als *consul ordinarius* und die Mitgliedschaft im Senat auf Seiten Roms zur Sprache wie auch seine vornehme Abstammung und die rhetorischen Fähigkeiten, als Zunge Athens, auf griechischer Seite (τοῦνεκα τειμήεις καὶ ἐπώνυμος, ἧ μὲν ἄνασσα[ν] ἐς βουλὴν ἀγέρεσθαι, ἵνα πρωτόθρονες ἔδραι, Ἑλλάδι δ' οὔτε γένος βασιλεύτερος οὔτε τι φωνὴν Ἡρώδεω, γλῶσσαν δέ τέ μιν καλέουσιν Ἀθηνέων, v. 35–38).

In einem weiteren Fall könnte es sich auch um ein Kenotaph handeln, auch wenn dies nicht klar hervorgeht. Χάρμος hat seiner auf ägyptischem Boden verstorbenen Mutter Χιλίαρχις nach Erhalt der Mitteilung ihres Ablebens eine *tabula* aufgestellt (ἀγγελίης τόδε σῆμα Χιλιαρχίδι Χάρμος ἔθηκεν γαῖαν ἐπ' Αἰγύπτου μητρὶ καταφθιμένη, IGUR III 1357; 2. Jh.). Ob es sich hier tatsächlich um ein Kenotaph gehandelt hat, bleibt unklar. Χιλίαρχις könnte auf einer Reise nach Ägypten dort verstorben sein, womit sich die Frage stellt, ob ihr Leichnam noch zurückgeholt und dann doch in dem Grab beigesetzt wurde, das zunächst als erste Reaktion auf die Botschaft gesetzt wurde. Es konnte jedoch auch Χάρμος aus Ägypten emigriert sein und entweder aus Mangel an noch lebenden Familienmitgliedern die Bestattungspflicht in Rom erfüllt oder zusätzlich zur Familie ein Grabmal errichtet haben. Die Ankunft der Nachricht vom Ableben der Mutter ist ein Hinweis auf ein funktionierendes Nachrichtensystem auch in Abwesenheit von öffentlich-staatlichen Strukturen.

Gräber und deren Inhalte waren stets vulnerabel und bedurften deshalb Schutz, der durch Symbole oder Sprache erwirkt wurde. Dies äußert sich in den griechischen Carmina Roms möglicherweise einmal in ersterer und zweimal in zweiterer Form. Beim angesprochenen Symbol handelt es sich um die in Gallien häufig vorkommende *ascia*, die ungefähr das Aussehen einer Axt hat, manchmal auch gemischt mit dem eines Hammers (s. 2.2.2.). Eine solche könnte in der rechten unteren Ecke der Krepis der *ara* für Ναρκισσίω(ν) (1. H. 2. Jh.) nach dem Namen Aetes (s. 4.1.2.) zu lesen sein (IGUR III 1280). Der einzige poetisch gehaltene Schutz gegen Grabfrevel findet sich im bereits oft angesprochenen Gedicht von Μάρκελλος Σιδήτης im Auftrag von Ἡρώδης/Herodes für Regilla/Ρήγιλλα (s. 3.1.2.; III 1155; 161). Dagegen enthält das Postskriptum einer Versinschrift ebenfalls einen sprachlichen

⁶⁰⁹ Vgl. Skenteri 2005, 40.

Schutz, jedoch eine Androhung einer Strafe, was in Italien im Gegensatz zu Kleinasien selten ist.⁶¹⁰ Die *ara* für Λούκιος (2. Jh.) sieht bei Entleeren des Altars oder anderen Teilen des Grabes eine Strafzahlung von 5.000 Denaren an den römischen Fiskus vor (ὁ κεινήσας τὸν βωμὸν ἢ ἄλλον τῶν ἐκ τοῦ τῆραφου ἀποδώσει δῆμῳ Ῥωμαίων δηνάρια πεντακτῖσχι λίτρα, III 1260, v. 9–13).⁶¹¹ Da Λούκιος ein Einwohner Smyrnas ist, möglicherweise Teil einer *legatio* (s. 4.2.1.), erfolgte die Einbindung der Strafandrohung gemäß der heimischen Praxis.

Opferdarbringungen

Opferdarbringungen spielten im römischen Alltag eine große Rolle, sei es für verstorbene Verwandte oder Freunde, sei es für die Götter oder das Kaiserhaus. Bei ersteren waren weniger die Opfer bei der tatsächlichen Bestattung relevant, die, wenn überhaupt, aus kleinen Beigaben oder im Falle der Brandbestattung aus Düften bestanden, sondern die regelmäßige Umsorgung danach, besonders im Rahmen von Festen.⁶¹² Die in den Carmina dargestellten Fälle konnten nicht näher definierter Natur sein oder Trankopfer, Bekränzungen, Salbungen oder die rituelle Verwendung von Wasser beinhalten.

Ein nicht näher charakterisiertes Opfer erwähnt das Carmen von Ἡρώδης/Herodes für Regilla/Ρήγιλλα (IGUR III 1155; 161). Darin werden die Lesenden, wenn sie freundlich gesinnt sind, dazu aufgefordert, Opfer darzubringen und diese zu verbrennen (σύ δ', ἰ(!) φίλον, ἱερὰ ῥέξαι καὶ θῦσαι, v. 41f.), sollten sie jedoch unwillig sein, mögen sie es unterlassen (θυέων ἀτὰρ οὐκ ἀέκοντος ἀνάγκη, v. 42). Die genaue Bedeutung und Unterscheidung der Opferungen sind unklar. Nach Liddell-Scott-Jones bedeutet ἱερὰ ῥέζω „perform sacrifices“, während θύω neben einem allgemeinen Opfer auch ein Feuer- oder Trankopfer, aber auch eine Opferschlachtung meinen kann.⁶¹³ Eine Eingrenzung lässt auch der Einstieg des Carmen nicht zu, der die Frauen des Tiber dazu aufruft, die Opfergeräte zum Tempel um das Sitzbild der Regilla/Ρήγιλλα zu bringen (δεῦρ' ἵτε Θυβριάδες νηὸν π[ρ]οτὶ τόνδε, γυναικες, Ρηγίλλης ἔδος ἀμφὶ θυοσκοά ἱρὰ φέρουσαι, v. 2f.). Ein ebenso nicht näher beschriebenes Opfer wird in der bereits vorgestellten Inschrift der Zeus-Priesterin Χελειδών/Floria Chelidon (1./2. Jh.)

⁶¹⁰ Für eine metrische Strafandrohung aus Ostia, Portus Traianus, s. IG XIV 943. Vgl. dazu die Analyse in Harter-Uibopuu 2013. Für ein Carmen mit Strafandrohung im Präskriptum s. CIL VI 18385.

⁶¹¹ Für Beispiele aus Ephesos vgl. Harter-Uibopuu 2014, 173–177.

⁶¹² Hope 2009, 82–88. Siehe ebd., 85 für das Opfer einer Sau am Grab, dessen genauer Zeitpunkt bzw. Ablauf jedoch spekulativ ist. Bei Brandbestattungen ist es jedoch vorstellbar, dass es zu Beginn durchgeführt wurde, um es zwischen Toten, Hinterbliebenen und Ceres zu teilen.

⁶¹³ LSJ s. v. ῥέζω A, II; s. v. θύω A, I.

dargestellt. Darin heißt es, dass sie dem Opfern auf Altären kundig war (τὴν ἐπὶ βωμοῖς σπένδειν ἀθανάτων γρῆν ἐπισταμένην, III 1356, v. 1f.).

Konkreter wird es im Fall von drei Trankopfern, die besonders an Gräbern durchgeführt wurden und teilweise bankettähnliche Zustände annehmen konnten, wie die dort archäologisch nachgewiesene Existenz von Brunnen, Öfen und Sitzgelegenheiten offenbaren.⁶¹⁴ Da damit die Umsorgung der Verstorbenen einhergeht, enthalten Inschriften positive Äußerungen oder Aufforderungen zu Opfern, wodurch am Grab zwischen Lebenden und Toten eine Verbindung entstehen konnte.⁶¹⁵ So erfreut sich der verstorbene Goldschmied Εὐβουλος aus Korinth über ein Trankopfer von seinen Freunden (προχοαῖς χαίρω ταῖς ἀπ' ἡμῶν ἐτάρων, IGUR III 1210, v. 11–13; 2. Jh.). Sollte die Ergänzung korrekt sein, wird in einem weiteren Carmen ein Trankopfer bei einem Grab angesprochen (πουλὸν ἐπισπ[ένδουσα - - -] ἤμαι παρ τύμβον [- - -], III 1143, v. 1f.). Im Gegensatz dazu werden Ἀλεξάνδρα und Φίλτατος aufgerufen, keine Trankopfer mehr zu spenden (ἀλλ' ἄγ' Ἀλεξάνδρα καὶ Φίλτατε, μηκέτ' ὁδυρμοῖς εἰμερτῇ κούρη σπένδετε μυρόμενοι, III 1344, v. 9–12; 251–350). Der Grund dafür ist nicht, dass sie solche ablehnen würden, sondern die Vorstellung, dass ihre Tochter ein nicht beklagenswertes Leben in den unvergänglichen Häusern des Götterhimmels führt (εἶχεν γὰρ χάριν, εἶχεν ἐφ' ἡδυχροίοισι προσώποις, αἰθέρος ὥστε μένειν ἀθανάτοις δόμοις, v. 13–16).⁶¹⁶

Zusätzlich zur Darbringung eines Trankopfers für Ὀρτήνσιος Πέδ[ων] werden die Vorbeigehenden dazu aufgefordert, diesen auch mit Rosen zu bekränzen (ἀλλ' ἱκ[ετεύω], πᾶς παράγων, στέψ[ον με] ῥόδοις καὶ λεῖβε χρά[ς μοι], IGUR III 1288, v. 10–12; Ende 2./Beginn 3. Jh.).⁶¹⁷ Bekannt ist die Nutzung von Rosen während der *rosalia* (Rosenfest) am 23. Mai, doch gibt es mit der vorhergehenden Versinschrift ein Beispiel für die Verwendung auf dem Grab auch außerhalb des Festes.⁶¹⁸ In die gleiche Richtung geht ein anderes Carmen (3. Jh.), in dem neben einem Opfer ebenfalls vom Bekränzen die Rede ist sowie, dass der verstorbenen Person alles gemacht wurde, was vermutlich meint, dass alle gesellschaftlich vorgegebenen Riten in der Erinnerungskultur erfüllt wurden (καὶ θύσω [καὶ τύμβον στ]έψω καὶ πᾶν τὸ σὸ[ν ἐνθάδ]ε ποιήσω, III 1476, v. 3–5).

⁶¹⁴ Hope 2009, 86–88 u. 173f. Für die beiden bedeutenden Feste zu Ehren der Verstorbenen, den Parentalia (13. bis 21. Februar) und Lemuria (9., 11. u. 13. Mai), vgl. ebd., 99–102; Felton 1999, 12–14.

⁶¹⁵ Vgl. Hope 2009, 102.

⁶¹⁶ Vgl. Obryk 2012, 50.

⁶¹⁷ Zwei Stellen werden von Wilhelm 1980, 90 nr. 119 abweichend ergänzt, ergeben jedoch wenig Bedeutungsunterschied: v. 10: ἀλλ' ἡ[δη με] anstatt ἀλλ' ἱκ[ετεύω]; v. 11: στέψ[ον τε] anstatt στέψ[ον με].

⁶¹⁸ Kokkinia 1999, 214. Vgl. Hope 2009, 99.

Eine weitere Opfermöglichkeit war die Darbringung von Düften bzw. Ölen, was bereits auch auf attischen Vasenbildern zu sehen ist.⁶¹⁹ Im sepulkralen Kontext erwähnt wird lediglich ein griechisches Carmen und das in Form der Ablehnung dessen (μη μύρα, μη στεφάνους στήλλη χάριση, IGUR III 1245, v. 17; 2. H. 2./3. Jh.).⁶²⁰ Daneben gibt es noch eine Herme für Hermes (2. Jh.), die neben einem aufgrund einer Fragmentierung unbekannten Opfer eine Salbung erwähnt. Demnach wird der Dedikant Attis Salböl auf die Herme leeren, damit der Gott ihm und seiner Familie gnädig ist und sie beschützen wird ([- -] εἰσφέρω Ἑρμῇ δ' ἐπ' ἄλειφα χε<ύ>σομαι φυλαττομένοι δῶμα τόδ' Ἀττιάδων, I 161, v. 6f.).⁶²¹

Der gesellschaftliche Konsens beruhte auf der Einhaltung dieser Riten, da der göttlichen Ebene, zumindest in der Inszenierung, eine entscheidende Bedeutung zugemessen wurde.⁶²² Bis zu welchem Grad der Mythologie geglaubt wurde, lässt sich nicht mehr bestimmen, doch gibt es zumindest in der griechischen Versinschrift der *tabula* von Marcus Antonius Encolpus eine Gegenstimme. Darin werden mythologische Vorstellungen negiert und stattdessen auf die Bedeutung und den Genuss des Lebens hingewiesen (s. 3.1.1.).⁶²³ Es erfolgt auch eine Nennung in spottender Sprache von bereits genannten Formen der Opferdarbringung: Salböl, Bekränzen, Brand- und Trankopfer. Da es sich nur um einen Stein handle, mögen am Grab weder Weihrauch noch Kränze dargebracht werden und auch der Aufwand des Feuers gehe ins Leere (μη μύρα, μη στεφάνους στήλλη χάριση· λίθος ἐστίν· μηδὲ τὸ πῦρ φλέξεις ἰς κενὸν ἢ δαπάνη, IGUR III 1245, v. 17f.; 2. H. 2./3. Jh.). Ebenso würden die Toten nichts trinken, weshalb die Asche nicht betrunken gemacht werden solle, da dies ohnehin in Schlamm ende (ζῶντί μοι, εἴ τι ἔχεις, μετάδος· τέφραν δὲ μεθύσκων πηλὸν ποιήσεις καὶ οὐκ ὁ θανὼν πίεται, v. 18f.). Ein bisher ungenanntes Ritual ist das Werfen von Erde auf das Grab (σὺ δὲ τοῦτοις γῆν ἐπιχώσας εἰπέ· ὅτε οὐκ <ὦν> ἦν, τοῦτο πάλιν γέγονα v. 19f.).

Möglicherweise in Zusammenhang mit einer Opferdarbringung steht das Monument von Γαιωνᾶς/M. Antonius Gaionas (2. H. 2. Jh.), der auch aus anderen Inschriften bekannt ist (s. 4.2.2.). Dieser hat einen Stein aufgestellt, der eine Verbindung zwischen Objekt und Inschrift enthält (s. 2.2.2.), und einen Bezug zu Wasser aufweist. L. Moretti (IGUR) vermutet, dass der quadratische Stein als Deckel eines Brunnens verwendet wurde, aus dem Wasser für

⁶¹⁹ LIMC V,2 (1990) 208 fig. 104–107.

⁶²⁰ Sowohl die Düfte als auch die Blumen finden sich als Opfer in Stat. silv. 3,3,208–213.

⁶²¹ Für eine Neulesung der Inschrift, die die Bedeutung dieser Stelle jedoch nicht beeinflusst, vgl. Muñoz Martínez 2023.

⁶²² Vgl. IGUR III 1351, v. 6–9: μηδὲν ἄγαν φρονέων, θνητὰ δὲ πάνθ' ὁρώω· ἦλθον, ἀπῆλθον ἄμεμπτος, ἃ μὴ θέμις οὐκ ἐδόκευσα, εἴτ' ἤμην πρότερον, εἴτε χρόνοις ἔσομαι (Ende 3./Beginn 4. Jh.); III 1484, v. 3: θεῖοι[σι] νομίσμασι [πείσας ? - -] (151–250).

⁶²³ Vgl. Wypustek 2013, 19–23.

Opfer entnommen werden konnte (δεσμός ὅπως κρατερὸς θῦμα θεοῖς παρέχοι ὃν δὴ Γαιωνᾶς δειπνοκρίτης ἔθετο, IGUR I 109).⁶²⁴

Ein Kultopfer wird in drei griechischen Carmina aus der Spätantike angesprochen (IGUR I 126; I 127; beide 2. H. 4. Jh.; I 129; 16.6.370), die alle aus dem sog. Phrygianum stammen (s. 2.2.1.).⁶²⁵ Darin wird das Opfer eines Stieres (*taurobolium*) oder Widders (*criobolium*) genannt, das sich vermutlich mit Ausnahme des Tieres nicht unterschied, aber dessen Ausgestaltung unterschiedliche Phasen durchlief. In der ersten Phase (139 v. Chr. bis 159) war das Opfer noch nicht mit einer bestimmten Gottheit verknüpft, doch in der zweiten (159 bis ca. 290) wurde es, beginnend in Rom und sich über Italien, Gallien, Hispanien und dem westlichen Nordafrika verbreitend, in den Magna Mater-Kult aufgenommen, mit dem es auch in der dritten Phase (bis 390) in Verbindung stand. Letztere war von der Auseinandersetzung mit dem Christentum geprägt und trug sich vor allem im Umfeld der paganen Aristokratie in Rom zu.⁶²⁶

In den Anfängen stand das Fangen eines Stieres bzw. Widders, der bisweilen auch geschlachtet und verteilt wurde, im Vordergrund, teilweise in Verbindung mit kultischen Aktivitäten. Nachdem Antoninus Pius einige Änderungen im Kult um Magna Mater vorgenommen hatte, erfolgte spätestens ab 159 eine Verbindung des *tauro-/criobolium* mit der Göttin und lediglich die Opferung des Tieres dürfte vonstattengegangen sein. Die in den Inschriften erwähnten *vires* lassen sich als Hoden des Tieres identifizieren, die als Ersatz für die ansonsten übliche Selbstkastration der Kybele-Priester (*galli*) gedient haben könnten. In der letzten Phase veränderten sich sowohl das Klientel und der Ritus. Ersteres bestand nunmehr aus paganer Aristokratie, die ihre religiösen Ämter deutlich hervorhob. Zweiterer wurde zum vom Prudentius (perist. 10,1006–1050) beschriebenen Blutopfer, wonach der zu Weihende in eine Grube stieg, auf die Bretter gelegt wurden, worauf das Tier geopfert wurde und das Blut sich über die Person in der Grube übergoss. Im Gegensatz zum *Carmen contra Paganos* (v. 56–62) und Firmicus Maternus (err. 27,8–28,1) nennt Prudentius diese Aktivität zwar nicht *taurobolium*, doch besteht an der Identifikation und der Wiedergabe der Grundzüge kein Zweifel, auch wenn eine christliche Färbung deutlich erkennbar ist.⁶²⁷ Die Existenz einer solchen Grube wurde zumindest einmal archäologisch nachgewiesen.⁶²⁸ Der Zweck dürfte in dieser Phase der Wunsch

⁶²⁴ Für andere Forschungsinterpretationen vgl. IGUR.

⁶²⁵ Ein vermutlich ebenfalls im Phrygianum aufgestelltes Monument (IGUR I 128; 377) enthält keinen Hinweis auf ein Opfer, jedoch wird die Dedikantin Σαβῖνα, θυγάτηρ Λαμπαδίου, als Eingeweihte in die Mysterien der Deo, eine andere Bezeichnung für Magna Mater, und der schrecklichen Hekate bezeichnet (ὄργια Δηοῦς καὶ φοβεράς Ἑκάτης νόκτας ἐπισταμένη, v. 8–11).

⁶²⁶ Rutter 1968, 226.

⁶²⁷ Duthoy 1969, 104f.

⁶²⁸ Duthoy 1969, 110f. u. Anm. 1.

nach spiritueller Reinigung durch das Blut gewesen sein.⁶²⁹ Es gibt auch Hinweise auf eine rituelle Wiederholung, in mehreren Fällen nach 20 Jahren.⁶³⁰

Alle drei griechischen Carmina nennen ein Opfer von Stier und Widder, unterscheiden sich aber im genauen Wortlaut. Der *ara* von Κρήσκηνς, *XVvir sacris faciundis* (εἷς δεκαπέντε ἀνδρῶν) und Priester des Apollon (Φοίβου στεφανηφόρος ἱεὺς), und Λεόντιος nach (2. H. 4. Jh.) feierten beide zusammen die Mysterien für Rheia, Mutter von allem, durch den Schafsbock schlachtendem Ritus und das beste rituelle Stieropfer (ὄργια συνρέξαντε θεᾷ παμμήτορι Πρείη κριοβόλου τελετῆς καὶ ταυροβόλοιο φερίστης αἵμασι μυστιπόλοις βωμὸν ὑπερτίθεσαν, *IGUR I 126*, 5–7). Petronius Apol[lod]orus, *pontif(ex) maior*, *XVvir sacris faciundis* und Zereemonienleiter im Mithraskult (*pater sacrorum dei invicti Mithrae*) und dessen Gattin Rufia Vo[lus]iana ließen einen Altar (16.6.370) als Geschenk des Apollon aufstellen, nachdem er den Schafsbock und noch Stier schlachtenden Ritus durchgeführt hatte (κριοβόλου τελετῆς ἢ[δ’ ἔτι τ]αυροβόλου μυστιπόλος τελετῶν [ιερῶν ἀ]νεθήκατο βωμὸν δῶρον Ἀπόλλωνος, *I 129*, v. 4–6). Ein namentlich nicht mehr erhaltener Mann ließ einen Altar für den Mächtigen, gemeint Attis (2. H. 4. Jh.), errichten und führte wieder einen Stier und einen Bock, ein Zeichen des Glücks, zurück und vertrieb damit nach 28 Jahren, die still lagen, die Nacht und brachte das Licht (ὅς ΔΗ+ΙΣ παλίνορσον ἐπ’ Εὐρυβίην πάλι ταῦρον ἤγαγε καὶ κρειόν, σύμβολον εὐτυχίης. ὁκτὼ γὰρ λυκάβαντας ἐπ’ εἴκοσιν ἡρεμέοντας νύκτα διασκεδάσας αὔθις ἔθηκε φάος, *I 127*, v. 3–6). Die sogenannte Nacht steht für eine 28-jährige Phase, in der die Opfer nicht stattfanden, wahrscheinlich zwischen 322, dem Baubeginn der *basilica di S. Petri apostoli*, und 350, dem Antritt des Gegenkaisers Magnentius.⁶³¹

Ahnenkult

Die (Ver-)Ehrung der Vorfahren konnte die Durchführung der Bestattung, die Aufstellung eines Grabmonuments, bestenfalls mit einer Inschrift, sowie die Erinnerung durch wiederkehrende Riten beinhalten. Bei der Wahl der Grabinschrift konnten die Ahnen einbezogen werden, auch wenn das nicht selten mythische Ahnen waren, so auch in den griechischen Carmina Roms. So beruft sich etwa Πουβλιανή bei der Herkunft ihres Namens auf die Abstammung von den Scipionen (ἦν δὲ κέ{v} ἐκ προγόνων ποτὲ τοῦνομα Πουβλιανή μοι (Σκιπιάδ’αι δ’

⁶²⁹ Duthoy 1969, 105 u. 110. Ebd. wird der Glaube an eine Wiedergeburt abgelehnt, die Rutter 1968, 240 jedoch in Verbindung mit dem Magna Mater-Kult sieht.

⁶³⁰ Rutter 1968, 230–242.

⁶³¹ Guarducci 1982, 115–118; Liverani 2008, 45.

ἔπελον εὐγενίη τ' ἔπρεπον), IGUR III 1311, v. 3f.; Mitte 3. Jh.).⁶³² Aufgrund der großen Zeitspanne zwischen den vermeintlichen Vorfahren und der Dedikation der *ara* im 3. Jh. dürfte es sich hier um einen mythologischen Rückgriff handeln.

Insbesondere höhere Schichten pflegten eine ausschweifende Einbindung der mythologischen Abstammung in ihren Inschriften, wie auch das Carmen von Ἡρώδης/Herodes zu Ehren seiner verstorbenen Gattin Regilla/Ρήγυλλα (161) auf ihrem Anwesen zeigt (IGUR III 1155).⁶³³ Grundsätzlich wird viel Wert auf die Vergangenheit und Genealogie gelegt. Regilla/Ρήγυλλα wird an einer Stelle als von den reich begüterten Aineaden abstammend genannt, die als dem berühmten Blut des Anchises und der idaischen Aphrodite entspringend charakterisiert werden (ἦ δὲ πολυκτεάνων μὲν ἦν ἐξ Αἰνεαδάων, Ἀγχίσεω κλυτὸν αἶμα καὶ Ἰδαίης Ἀφροδίτης, v. 4f.).⁶³⁴ In einem Enjambement wird nachgesetzt, dass sie in eine Familie aus Marathon einheiratete (γῆματο δ' ἐς Μαραθῶνα, v. 6), wodurch umgehend die Verbindung zu Ἡρώδης/Herodes signalisiert wird. Später wird Regilla/Ρήγυλλα als schönknöchelige Nachfahrin des Aineas wieder aufgegriffen und um Ganymed und dessen Vater Tros, dem Sohn des Erichthonios, aus dem dardanischen Geschlecht erweitert (ἦ δὲ καὶ αὐτὴ περ καλλίσφυρος Αἰνειῶνι καὶ Γανυμηδεῖ καὶ Δαρδάνιον γένος ἦν Τρωὸς Ἐριχθονίδαο, v. 39–41).⁶³⁵ Ihr Sohn, Τιβέριος Κλαύδιος Βραδούα Ἀττικός/Tiberius Claudius Bradua Atticus, von Kaiser Antoninus Pius *inter patricos* erhoben, wird als Nachfahre des Kekrops, der Herse und des Hermes tituliert, wenn freilich Keryx Vorfahre des Ἡρώδης, des Nachkommen des Theseus, war (οὗ μιν ὀνόσσηται καὶ Κεκροπίδην περ ἔοντα Τυρσηνῶν ἀρχαῖον ἐπισφύριον τέρας ἀνδρῶν Ἑρσης ἐκγεγαῶτα καὶ Ἑρμέω, εἰ ἔτεδὸν δὴ Κῆρυξ Ἡρώδεω πρόγονος Θησηιάδαο, v. 31–34).⁶³⁶

Diese mythologischen Ableitungen haben zwar zu deren wahren Vorfahren keinen Bezug, aber geben Aufschlüsse zum Denken der kaiserzeitlichen Oberschicht.⁶³⁷ Bei Regilla/Ρήγυλλα steht die Ableitung der römischen Herkunft vom Troja-Mythos im Zentrum. Aineas als Sohn der Aphrodite und des Anchises gilt als Gründungsfigur der Römer, weshalb er auch ihr Vorfahre war. Dieser wurde erst von den Iuliern und besonders von Augustus instrumentalisiert und zu dieser Figur gemacht, die als verbindendes Element zwischen griechischer

⁶³² Dabei scheint es sich um Oscia Modesta Cornelia Patruina Publiana zu handeln, die in CIL VI 1478 von ihrem Enkel Marcus Flavius Arrius Osciu[s] Honoratus bedacht wurde.

⁶³³ Zu den beiden Persönlichkeiten s. 4.2.1; zum Monumentkomplex 2.2.1. Im Folgenden steht die Bedeutung des Ahnenkults im Vordergrund; zu den mythologischen Details an sich s. 3.1.2.

⁶³⁴ Vgl. Davies/Pomeroy 2012, 17 l. 3 u. 4.

⁶³⁵ Vgl. Davies/Pomeroy 2012, 22 l. 38 u. 39–40.

⁶³⁶ Davies/Pomeroy 2012, 4 lesen Κῆρυξ Ἡρώδεω, indem sie den Buchstaben am Stein als lateinisches X deuten.

⁶³⁷ Für die reale Abkunft von Ἡρώδης/Herodes vgl. Ameling 1983, I, 5–35 u. 170 mit einer Darstellung des Stammbaums; ebd., 171 u. Pomeroy 2007, x–xi für einen gemeinsamen Stammbaum mit Regilla.

unr römischer Bevölkerung stand.⁶³⁸ Die Verbindung mit Ganymed dagegen geht in die entgegengesetzte Richtung. Der Rückblick auf dessen Vater Tros und dessen Großvater Erichthonios deckt sich mit der Überlieferung, doch hatte der Mundschenk der Götter keine Nachkommen.⁶³⁹ Die Verbindung zu ihm erfolgt vermutlich als Preisung der Schönheit von Regilla/Ρήγιλλα.

Kekrops, der erste König Athens, ist Vater der Herse, die mit Hermes den Sohn Keryx zeugt, was lediglich in diesem Carmen vorkommt, denn ansonsten gilt eine ihrer beiden Schwestern als Mutter.⁶⁴⁰ Damit Ἡρώδης/Herodes nun diese Verbindung zu sich herstellen kann, müsste Keryx Nachkommen haben, welche jedoch nicht überliefert sind. Wie bei Regilla/Ρήγιλλα stockt die Erblinie, doch kann angenommen werden, dass die mythische Auswahl nicht zufällig getroffen wurde. Naheliegend wäre, dass die Verbindung mit dem ersten Demeter-Priester und Begründer der eleusinischen Mysterien, Keryx, hervorgehoben werden sollte, da auch die Familie von Ἡρώδης/Herodes im Kult von Demeter aktiv war (s. 3.1.2.).

Eine interessante Interpretation zu möglicher „Hellenic superiority“ sieht M. Gleason in der Wahl der Vorfahren Hermes und Aineas. Einige Zeilen darüber wird eine Interpretation der senatorischen Sandalen erzählt, die bereits der Gott trug, als er dem Trojaner bei der Flucht unterstützte (s. 3.2.2.; τὰ λέγουσι καὶ Ἑρμάωνα φορῆναι, ἦμος ὅτ’ Αἰνείαν πολέμου ἐξῆγεν Ἀχαιῶν νύκτα διὰ δνοφερήν, IGUR III 1155, v. 25–27). Dies könnte ein Hinweis auf die Überlegenheit von Ἡρώδης/Herodes sein, dessen Vorfahre die Vorfahren von Regilla/Ρήγιλλα vor den Griechen gerettet hatte.⁶⁴¹

Neben der Erwähnung der Vorfahren gibt es auch noch Hinweise auf die aus anderen Quellen bekannte *imagines*. Diese Ahnenbilder waren nach Plinius d. Ä. entweder aus Wachs gefertigte Masken der Verstorbenen in einem Hausaltar im *atrium*, gemalte Portraits (*imagines pictae*) als Teil eines Stammbaumes auf einer *tabula* oder Wand, andere Darstellungen (*aliae imagines*) von besonderen Vorfahren am Eingang oder außerhalb des Hauses oder Schildportraits (*imagines clipeatae*).⁶⁴² Besonders in republikanischer Zeit, aber auch noch teilweise in der Kaiserzeit, wurden diese bei den Begräbnisprozessionen mit dem Leichnam mitgeführt.⁶⁴³

Eine *tabula* mit einer Versinschrift (2. Jh.), in der dieses Phänomen am ehesten zu finden ist, spricht von εἰκόνες, die Διονύσιος von vorher verstorbenen Vätern, ihren Gattinnen,

⁶³⁸ Erskine 2001, 17–43.

⁶³⁹ Vgl. RE VII,1 (1910) 737f. s. v. Ganymedes 1; VII A,1 (1939) 697 s. v. Tros 1.

⁶⁴⁰ Davies/Pomeroy 2012, 21 l. 32.

⁶⁴¹ Gleason 2010, 150.

⁶⁴² Plin. nat. 35,6f. 12f. Vgl. Flower 1996, 32–59 für eine Zusammenschau des Begriffes *imagines*, bes. 40f.

⁶⁴³ Pol. 6,54,1f.; Suet. Vesp. 19,2.; Cass. Dio, 56,34. Vgl. Drerup 1980; Flower 1996, 91–127; Pollini 2007; Hope 2009, 74 u. 91f. Für die *imagines* in der Kaiserzeit vgl. Flower 1996, 223–269.

Söhnen, Enkeln, Verschwägerten und Verwandten aufstellt, damit von all jenen eine gewisse Erinnerung unter den Lebenden besteht:

ἐνθάδε τῶν πρόσθεν φθιμένων πατέρων ἀλόχων τε
υἱῶν θ' υἱωνῶν κηδεστῶν τ' ἡδέ τε πηῶν
εἰκόνες· ἃς θῆκεν Διονύσιος, ὥς κεν ἀπάντων
κείνων μνημοσύνη τις ἐνὶ ζωοῖσι φέρηται.

IGUR III 1365

Der Text der *tabula* scheint begleitend als Erklärung zur Aufstellung dieser εἰκόνες gewidmet worden zu sein (s. 2.2.2.). Ihr Fundort bei der *chiesa di S. Passera* am zweiten Meilenstein der *via Portuensis* ist sekundär und kann daher keine weiteren Aufschlüsse geben. L. Moretti (IGUR) geht auf diese, die lediglich als *imagines cognatorum* bezeichnet werden, nicht weiter ein, mahnt jedoch zu Recht, dass diese Inschrift in entsprechenden Beiträgen unterschlagen wurde. Naheliegender wäre es, auch hier an Wachsmasken der verstorbenen Ahnen zu denken. Diese hatten mit dem Ende der Republik die eindeutige Verbindung zum Adel verloren und dienten vermutlich als sichtbare Erinnerung, worauf auch geöffnete Ahnenschränke auf Grabmälern ab der Kaiserzeit hindeuten.⁶⁴⁴ Einzig die lokale Vermengung von sepulkralem Kontext der Inschrift und privaten, leicht zerstörbaren Familienerbstücken wäre lediglich in abgeschiedenem Umfeld vorstellbar. Eine öffentliche Aufstellung ließe an eine Grabanlage mit Hermen wie bei Ζήνων (IGUR III 1222; Mitte 2. Jh.) denken, in dessen Inschrift mit εἰκόνες vermutlich gemeißelte Abbilder gemeint sind (s. 2.2.2.), sollten die Ahnenbilder nicht an einem anderen Ort verwahrt worden sein.

Die beiden anderen möglichen Beispiele sind weniger klar. Die bereits oben genannte *tabula* von Γύ[γης] für [Σκ]ύμνος (Ende 1./Beginn 2. Jh.) enthält eine Passage des Überziehens der Glieder mit Wachs ([ἐ]κάλυπτεν Σκ]ύμνον, κηροχυτῶ[ν γυῖα] καταφθιμένο[ν], IGUR III 1333, v. 2–4), wodurch sie nach L. Moretti (IGUR) entweder als Konservierung mit Honig (s. o.) oder als dem Antlitz des verstorbenen nach angefertigte Wachsfigur gelesen werden kann. Eine Stelle der *tabula opisthographa* von einem namentlich nicht genannten Mann für dessen Frau und Kinder (III 1490a; III 1490b; beide 3. Jh.) verbindet L. Moretti (IGUR) mit *imagines*: Die Lesenden sollen auf den Platz schauen, wie die Kinder waren (ὅποια δ' ἦσαν ἐπὶ τόπῳ βλέπον τέκνα, a, v. 7). Mit τόπος sei das Grabmonument gemeint, in dem sich die *imagines* der Kinder befanden, deren Namen auf einem anderen Stein vermerkt gewesen sein

⁶⁴⁴ Drerup 1980, 123.

dürften. Offen bleibt einerseits, aus welchem Material die *imagines* geschaffen waren, und andererseits, warum lediglich die Kinder dargestellt sein und die Mutter fehlen sollte.

3.2.2. Alltagskultur

Ein grundlegender Aspekt des römischen Alltags, nicht nur in der Hauptstadt, waren Sklav*innen und Freigelassene, die in den Carmina auf unterschiedliche Weise abgebildet sind. Grundsätzlich sind es einfache, nicht immer sichere Erwähnungen, die auf den servilen oder libertinen Status schließen lassen, bisweilen werden aber auch Freilassungen thematisiert. Eine kleine Gruppe an Inschriften enthält allerdings auch gut sichtbare Fälle von Selbstinszenierung der *domini/-ae*.

Vor der Behandlung der Fälle aus den Carmina sind einige Hinweise zum Erkennen des sozialen Status notwendig. Ein einfacher griechischer Name kann ein Indikator für Sklav*innen und Freigelassene sein,⁶⁴⁵ dessen Beurteilung darf jedoch nicht *a priori* erfolgen. Die signifikante Anzahl von *incerti*, deren Status sich nicht mit Sicherheit ablesen lässt, hat Vermutungen nach sich gezogen, dass es sich bei zumindest einigen dieser um *Latini Iuniani* handelt,⁶⁴⁶ aber auch ein größerer Anteil illegitimer Kinder darunter sein könnte.⁶⁴⁷ Da diese Personen allerdings meist in privaten Inschriften erwähnt sind, sind sie jedoch frei in ihrer Selbstbezeichnung, lediglich eingeschränkt durch soziale Konventionen, deren Erfüllung vermutlich gerade den Ausschlag für die Dedikation gegeben haben.⁶⁴⁸ Wenn sie ihren vollen Namen nicht darstellen möchten, sind sie dazu rechtlich nicht verpflichtet, selbst wenn sie dadurch den Anschein eines geringeren sozialen Status erwecken.⁶⁴⁹ Hinzu kommt, dass gerade in Carmina ein voller Name aus metrischen Gründen ungenannt bleiben kann.

Einfache Cognomina ermöglichen in Verbindung mit Berufen eine vergleichsweise einfache Identifizierung von Sklav*innen, so auch in zwei Carmina. Ὑγιῆνος, der θεράπων, stiftete eine, nunmehr fragmentierte, *tabula* für Ἀμβροσία, die ἐθείρων κοσμήτειρα (*ornatrix*) der Δεντίλλη (ἐνθ' αἶα μάρπτει αἰθείρων κοσμήτειραν Δεντίλλης Ἀμβροσίαν τῇ Ὑγιῆνος θεράπων, *IGUR III 1152*, v. 2–6; 3. Jh.). Die Tätigkeit als ἐθείρων κοσμήτειρα/*ornatrix* umfasste sowohl das Einkleiden als auch Haaremachen der *dominae* und bedurfte viel

⁶⁴⁵ Vgl. Solin 1971, 43–47 u. 121–138.

⁶⁴⁶ Weaver 1990, 300; ders. 1997, 56. In der Diskussion um die Namen im *album* aus Herculaneum wird noch zwischen solchen ohne römischem Bürgerrecht (vgl. de Ligt/Garnsey 2012, 80–82; Garnsey/de Ligt 2016, 77–79) und bereits erreichtem römischem Bürgerrecht (Wallace-Hadrill 2015, 135f.; ders. 2017, 64) unterschieden. Für eine rezente Publikation zu den *Latini Iuniani* vgl. López Barja/Masi Doria/Roth 2023.

⁶⁴⁷ Wallace-Hadrill 2017, 64f.

⁶⁴⁸ Eine moderne Analogie wäre das Auslassen von Vornamen auf Grabsteinen.

⁶⁴⁹ Vgl. Solin 1971, 45.

Erfahrung.⁶⁵⁰ Eine ähnlich nahe Anstellung, allerdings in der *familia Caesaris*, findet sich auf einer *tabula ansata* für einen *cubicularius* eines Kaisers. Poetisch umschrieben wird dieser Umstand, dass er das Vertrauen, sollte die Ergänzung korrekt sein, über das Gemach des großen Kaisers hatte (κοιτῶνος ἔχων π[ίστιν - -] Σεβαστοῦ μεγάλου [- -], III 1387, v. 3f.). Möglicherweise kann hier auch der Erzieher Κίλιξ, der Athener, eingereicht werden, sollte sich θρέψας auf eine berufliche und nicht eine soziale Funktion des Erziehens beziehen (τίς ἦν σε ὁ θρέψας; ἦν Κίλιξ Ἀθήναιος, III 1286, v. 1; 3. Jh.).⁶⁵¹

Gegenüber diesen wenigen klaren Fällen stehen jedoch viele unsichere, wie das fragmentierte Stück, das in der Ergänzung einen *servus verna* bezeichnet ([μοῖραν - -] ταύτην, θρέ[πτ', ἀπέ]τισας, IGUR III 1439, v. 1–3; 151–250). Es können aber auch uneindeutige Bezeichnungen dahinter stehen, wie etwa παῖς, das ein Kind jeglichen Geschlechts, allgemein Nachkomme und auch Sklave oder Sklavin bedeuten kann.⁶⁵² Mit diesem Begriff finden sich ein fragmentiertes Stück mit jemandem, der als jugendlich und vermutlich Autodidakt beschrieben wird (παῖς ἀταλός, ἀδίδακτος, III 1399, v. 1f.; 251–350), sowie eine auf das Wesentliche reduzierte *tabula* für den παῖς Γληνός vom Dedikanten Νιγρῖνος, der ihn liebte (Γληνωί Νιγρῖνος παιδὶ καὶ νέκυν στέργων, III 1183, v. 1–5).⁶⁵³ Hier könnte sich die Inschrift von Τιτιανός für Ἀφρικανός (2./3. Jh.) einreihen, der vom Altar als παῖς bezeichnet wird (βωμὸν τόνδ' Ἀφρικανῷ ἀνέστησέν με Τιτιανός, πολλὰ περικλαύσας παῖδα ὑπα[ίδιον], III 1172). Einen vagen Hinweis auf in der Sklaverei erlittenes Leid könnte die *tabula* des Ζώϊλος aus Beroia (2. Jh.) enthalten, der jede Demütigung und Schlechtigkeit der Sterblichen vorher erfahren hat (πᾶσαν αἰκείην προπαθὼν κακότητά τε θνητῶν, SEG 58, 1111, v. 6–8). Unklar ist auch, ob der verstorbene Sohn Ναρκισσῖω(ν) und dessen bestattender Bruder Σωτᾶς im Gegensatz zu ihrer ebenfalls an der Bestattung beteiligten Mutter Σαλβία Ματρῶνα Sklaven oder die Namen aus metrischen Gründen unvollständig sind (III 1280; 1. H. 2. Jh.).

Erweitert wird diese grundsätzliche Problematik durch die Verwendung eines Matronyms anstelle eines Patronyms. In einer von L. Moretti (IGUR) als sepulkral gedeutete Inschrift im Hexameter heißt der Verstorbene Βάσσος Φαυστίνης (Βάσσον Φαυστίνης ἐσορᾶς σπένδοντα Λυαίῳ, IGUR III 1178, v. 1f.). Dieses Matronym deutet auf einen unehelichen Sohn oder Sklaven hin, von denen L. Moretti (IGUR) zurückgehend auf R. Cagnat (IGR I 90) zweite Möglichkeit bevorzugt. Das verdeutlicht die Schwierigkeit in der Differenzierung von

⁶⁵⁰ Treggiari 1973, 244f.; Casson 1998², 32.

⁶⁵¹ Für die Rolle von Sklav*innen in der Erziehung vgl. Schumacher 2001, 209–213.

⁶⁵² LSJ s. v. παῖς.

⁶⁵³ Für die Interpretation von ἀδίδακτος als αὐτοδίδακτος spricht sich L. Moretti (IGUR) aus.

Sklav*innen. Ähnlich ist der Fall in einer anderen *tabula* (2. Jh.), in der die Verstorbene ebenso ein Matronym trägt: Τειμάνδρα Κυπάρης (III 1343, v. 1). L. Moretti (IGUR) vermutet hier ein *matrimonium iniustum* und keine Sklaverei. Hinderlich an einer klaren Deutung ist, dass der untere rechte Teil verloren ist und der Name der Mutter im Postskriptum nicht mehr auftaucht und der des Vaters unvollständig ist (Λ(ούκιος) [+6?+ι]ος Ἀνθιμ[ος τῇ μακα]ρίᾳ θυγατρ[ὶ ἐπόησε], v. 5–7).

Ein hier einzureihendes Beispiel ist auch die von Κόσμος aufgestellte Stele für den verstorbenen Καρπίων. Der Text ist nach dem Grußwort [χ]αίρετε kurz, in einem Distichon gehalten und enthält im Hexameter die Namen des Verstorbenen und Dedikanten sowie deren Verhältnis zueinander (Καρπίωνος τόδε σῆμα κάμεν Κόσμος φιλάδελφος, IGUR III 1244, v. 2–5; 2. Jh.). Der Pentameter verweist auf die Herkunft (Περγάμου ἐξ ἱερῆς ἐκγεγαῶτα πατρὸς, v. 6–8), auch wenn unklar ist, ob sie sich nur auf Καρπίων oder beide bezieht (s. 4.2.1.). L. Moretti deutet die beiden Männer als Brüder,⁶⁵⁴ was aufgrund der Bezeichnung φιλάδελφος für Κόσμος naheliegend ist. Eine Ansiedlung im Sklav*innenmilieu und Interpretation im Sinne eines *conservus* ist unwahrscheinlich, was wiederum die Gefahr der *a priori*-Deutung von Einzelnamen aufzeigt.

In ähnlicher Hinsicht unklar ist auch ein bereits mehrfach diskutierter Fall einer Grabinschrift für Διονύσιος, aufgestellt von Δελφίς und Ἀθήναιος (151–250). Während erstere klar als Gattin für ihren lieben, dahingeschiedenen Mann agiert und ihn wegen der Eintracht schätzt (ἄνδρα φίλον φθίμενον Διονύσιον ἐνθάδ’ ἔθηκεν Δελφίς ἐόν, τιμῶσ’ εἵνεκ’ ὁμοφροσύνης, IGUR III 1195, v. 2–5), ist die Rolle von Ἀθήναιος weniger klar. Anknüpfend an die Worte von Δελφίς heißt es, dass er ihre Eintracht mit der brüderlichen Freundschaft im Verhängnis des Todes übertroffen und das Grabmal in Ehre des Rechts für den Verstorbenen wegen des treuesten Wohlwollens, das er hatte, ausgeführt hat (καὶ φιλήν νίκησεν ἀδελφειῶν ὁμόνοιαν ἐσθλὸς Ἀθήναιος ἐν θανάτοιο τέλει, ὃς τόδε σῆμ’ ἐτέλεσσε τεθνεϊότι θεσμὸν ἀέξων εἵνεκεν εὐνοίης ἧς ἔχε πιστοτάτης, v. 6–13). A. Wilhelm ist aufgrund der Wendung θεσμὸν ἀέξων der Ansicht, dass es sich um Brüder handelt, die vereinbart hatten, dass der länger Lebende dem früher Verstorbenen ein Grabmal stiftet.⁶⁵⁵ Diese Interpretation lehnt L. Moretti (IGUR) als „obscura, perplexa et minime credibilia“ ab und nimmt vielmehr an, dass Ἀθήναιος Sklave oder Freigelassener des Διονύσιος war, worauf auch die Verwendung der Worte εὖνοια und πιστός deutet, die sich bevorzugt auf Sklav*innen und Freigelassene bezögen. Der Aspekt, dass Ἀθήναιος

⁶⁵⁴ Moretti 1958b, 42.

⁶⁵⁵ Wilhelm 1939, 138–140.

Sklave des Διονύσιος war, ist nicht mit der Wortwahl der Inschrift vereinbar. Denn es erscheint zu verwegen, die Frau, möglicherweise nunmehr seine *domina*, abzuschneiden und zu übertreffen und sich dem *dominus* gegenüber auf eine brüderliche Stufe zu stellen. Wenn überhaupt, wäre dies für einen *libertus* vorstellbar. Doch vielmehr scheint das gesamte Gedicht im Milieu der Sklaverei und des Freigelassenentums angesiedelt zu sein. Die brüderliche Verbundenheit und das treueste Wohlwollen wären im Sinne des gemeinsamen Sklavenschicksals zu verstehen. Die von L. Moretti (IGUR) nicht angesprochene Δελφίς bezeichnet Διονύσιος auch nicht mit einem offiziellen Terminus als Gatten, sondern neutral als ἀνήρ.

Es gibt auch einige Fälle von Pflegeeltern (*nutrix/nutritor*), die zwar u. a. Sklav*innen aufziehen konnten oder selbst Sklav*innen waren, deren Status jedoch nicht mehr nachzuvollziehen ist. Gemäß des lateinischen Postskriptums eines verlorenen Monuments stellten Maturus und Magna ihrem *nutritor* Narcissus die Inschrift auf (Maturus et Magna Narcisso nutr̃itori, IGUR III 1281, v. 4). Ein ebenfalls verlorenes Monument (2./3. Jh.) widmete Διόδωρος seinem mit drei Dekaden verstorbenen παῖς Ἀπολλοφάνης (τούτω θῆκεν χάριν ὃν τρέφε παῖδα, III 1159, v. 10f.). Eine *ara* (Beginn 2. Jh.) wurde für den verstorbenen Βαρβαριανός, den Ποντιανοῦ παῖς, aufgestellt, den Ἀμαστρίς aufgezogen hat (Ποντιανοῦ παῖς κεῖτ' ἐνθάδε Βαρβαριανός, τόν ποτ' Ἀμαστρίς ἔθρεψε, νέον δ' ἥρπαξεν ὁ δαίμων, III 1175, v. 2–7). Der Sarkophag aus dem christlichen Milieu von Πακάτα (Ende 3./Beginn 4. Jh.) gibt als Widmungsrezipient deren θρέπτειρα (*nutrix*) Παυλεῖνα an (ἐνθάδε Παυλεῖνα κεῖται μακάρων ἐνὶ χώρῳ ἣν κήδευσεν Πακάτα ἐὴν θρέπτειραν γλυκερὴν ἀγίαν ἐν Χρ(ιστ)ῷ, ICUR VIII 24819). Ebenfalls eine θρέπτειρα findet sich in einer links, rechts und unten abgebrochenen *tabula* ([- -] καὶ θρέπτειρα [- -], IGUR III 1442, v. 1; Ende 2./Beginn 3. Jh.). In der *tabula* zur Wiederbestattung von Φλῶρος (s. 3.2.1.) werden Καϊκίλιος und Στάκτη als τροφεύς bezeichnet (δείλαιοι τροφέων κειναὶ χέρες, III 1242, v. 7; Ende 1./Beginn 2. Jh.).

Im Gegensatz zur kleinen Anzahl an klaren Fällen von Sklav*innen ist die von Freigelassenen wesentlich höher, was einerseits durch die praktische Nachahmung der Freigeborenen begründet und andererseits den monetären Umständen geschuldet ist.⁶⁵⁶ Einer dieser ist der im lateinischen Präskriptum einer *tabula* (1. Jh.) mit Namen aufscheinende [- -]ius *Euandri libertus* Satur/Σάτυρος, den Rom, sollte die Ergänzung korrekt sein, ins Haus der edlen Herren gebracht hat ([Πρώμη καὶ ξ]εῖναι κούφη πέλεν, ἥ σε μάκαιρα [ἐσθλῶν εἰ]ς οἶκον δεσποτέων ἔθετο, IGUR III 1325, v. 2f.). Ebenso im lateinischen Präskriptum klar bezeichnet und im griechischen Carmen den Namen verkürzt wiederholt wird der Arzt Lucius Lúciilius *Lupi libertus*

⁶⁵⁶ Bruun 2015, 611. Vgl. Mouritsen 2005 für den hohen Anteil an Freigelassenen in den Inschriften allgemein.

Hiero/Λύπου Ἱέρων (III 1258; 1. H. 1. Jh.). Dasselbe Phänomen ist auf dem *cippus* für den *libertus fedelissimus* Didius Taxiarches/Ταξιάρχης (2. Jh.) sichtbar, der zu Lebzeiten den Umgang mit den Musen pflegte und den heiligen Unterricht der vornehmen Kinder leitete, weshalb er Ταξιάρχης (in anderem Kontext ob des Bedeutungsfeldes Kommandeur oder *centurio*) genannt wurde unter den Sterblichen (ζωὸς ἐὼν <Μούσαισιν ὁ>μεῖλεον, ἐν δέ τε παίδων εὐγενέων ἱερῆς ἥρξα διδασκαλίας. καὶ δὴ καλεῦμην Ταξιάρχης ἐν βροτοῖς, III 1189, v. 6–9). Diese Verszeile enthält doppelte Belustigung: Einerseits wird mit der Homonymie vom Namen des Verstorbenen mit einem befehlsgebenden Amt dessen Tätigkeit als Lehrer gespielt und andererseits wurde das Versmaß einmalig zum iambischen Trimeter gewechselt, was im darauffolgenden Pentameter mit der Erklärung bedacht wird, dass der Name nicht in den Hexameter passe (οὐ γὰρ ἐν ἑξαμέτροισιν ἤρμοσε τοῦνομ' ἐμόν, v. 10f.).⁶⁵⁷ Der im *Monumentum Statiliorum* bestattete Γάιος Οὐδεδούσιος war ein Freigelassener der Vedusia, Schwester des Titus Statilius Taurus (CIL VI 6214), dessen drei griechische und einer lateinischer Vers darüber schweigt (IGUR III 1290; 1. H. 1. Jh.). Hierzu ist auch der interessante Fall des in Sardinien geborenen, in Rom gestorbenen kaiserlichen Freigelassenen Χαρίτων/Marcus Ulpius *Augustorum libertus* Chariton zu reihen, der in Tarsos als *tabularius provinciae Ciliciae* tätig war (Τάρσῳ πίστιν ἔχον ταβούλης χρήματος Αὐσονίου, III 1294, v. 5f.; 138–150). Es ist wahrscheinlich, dass er seiner Tätigkeit als Teil der Entourage vom Amtsträger von Cilicia nachgegangen ist.⁶⁵⁸ In der letzten Zeile wird dieser als Dahingeschiedener, der den Staub bedeckt, bezeichnet, was nach L. Moretti (IGUR) bisweilen bei in der Schlacht Umgekommenen verwendet wird (φθίμενος τήνδ' ἐπικεῖμαι κόνιν, v. 8f.).

Dass Freigelassene sich in die Gesellschaftsordnung einbrachten, lässt sich unter anderem daran feststellen, dass auch sie Sklav*innen besaßen und diese auch freiließen, wie ein lateinisches Präskriptum zeigt: *Atimetus Pamphili Tiberii Caesaris Augusti liberti libertus* Anterotianus/Ἀτίμητος (III 1250; 14–70). Damit ist Atimetus Anterotianus/Ἀτίμητος der Freigelassene des Pamphilius, der wiederum Freigelassener des Tiberius Caesar Augustus ist. Es war Sklaven (*servus ordinarius*) erlaubt, Sklav*innen zu besitzen, die dann *servus/-a vicarius/-a* genannt wurden, denen sie einmal selbst im Status des Freigelassenen angekommen die Freilassung gewähren konnten.⁶⁵⁹ Daneben gab es eine Diskussion, ob Atimetus/Ἀτίμητος der Sklave des Anteros *Tiberii Augusti libertus supra hereditates* war, in der H. Chantraine zu

⁶⁵⁷ Für ähnliche Fälle vgl. Kassel 1975, 211–215.

⁶⁵⁸ Vgl. Eck 2017, 108f. Noy 2000, 116 meint, er könnte Banker gewesen sein.

⁶⁵⁹ Vgl. Mouritsen 2011, 151; Weaver 1972, 200–206.

Recht darauf hinweist, dass Atimetus/Ἀτίμητος kein kaiserlicher Freigelassener war.⁶⁶⁰ Passend dazu taucht in einer bilingualen Inschrift mit lateinischem Präskriptum (Ende 1./Beginn 2. Jh.) die Formel für die Zurverfügungstellung des Grabplatzes für männliche und weibliche Freigelassene auf (*fecit et sibi libertis libertabusq(ue) suis*, IGUR III 1239, v. 3f.). Diese findet sich auch im griechischen Präskriptum der *tabula* für Μάρκος Κλώδιος Ἐπαφρόδιτο[ς] und Οὐρβί[να] Μαρυλίνα (καὶ ἀπελευθέρ[οις] καὶ ἀπελευθέρων ἀπε[λ]ευθέροις, III 1254, v. 4–6; 3. Jh.).

Im Falle von Freigelassenen kann aufgrund von Gentilnomina vermutet werden, dass es sich um solche handelt. Doch ist die Forschung nicht mehr voreilig, da im Großteil der Fälle unklar ist, ob es sich tatsächlich um Freigelassene oder Nachfahren ebensolcher handelt, deren *manumissio* sogar Generationen zurückliegen konnte. Das gilt besonders für die kaiserlichen Gentilnomina, die auch in den griechischen Carmina gut sichtbar sind. Im griechischen Carmen wird die Verstorbene lediglich als Νίκη bezeichnet, doch fungieren im lateinischen Postskriptum als Dedikantinnen zumindest [Iul]i[a] Civ[ilis] und Iulia Zosime (IGUR III 1238; 3. Jh.). Die Verwendung des Wortes *collaega* deutet auf eine servil-libertine Verbindung hin (s. 3.1.1.), weshalb auch das *nomen gentile* Iulia ebenso eingeordnet werden kann. Die männliche Form dieses Namens trägt Ἰούλιος Ἀντιγένης, der seiner Mutter Ἀγέλη und Schwester Λαρέτα eine *tabula* aufgestellt hat (μητρὶ φίλῃ Ἀγέλῃ καὶ Λαρέτῃ ἐσθλῇ ἀδελφῇ Ἰούλιος Ἀντιγένης μνημ' ἐπόησε τόδε, III 1144, v. 2–7; 2. H. 2. Jh./Mitte 3. Jh.). Aufgrund der Datierung ins 2. Jh. könnte es sich beim Arzt Κλαύδιος Ἀγαθεῖνος, der seiner Frau Φηλικίτας ein Relief aufstellen ließ, bereits um einen Nachfahren eines Freigelassenen handeln (III 1349). Ebenso verhält es sich mit der ins 3. Jh. datierbaren *tabula* für Φλαβία Ἀθηναΐς (III 1353). Schwieriger ist die Entscheidung im Falle der ebenfalls ins 3. Jh. datierbaren *tabula* für Αἴλιος Ἀφροδᾶς (III 1145).

In der linken Spalte einer *tabula* (1. H. 1. Jh.) befindet sich ein griechisches Carmen für die in einem Feuer verstorbene Αὔκτα/Terentia Aucta (s. 3.1.1.), in der rechten scheinbar eine auf der rechten Seite abgebrochene Auflistung der Personen im Haushalt mit dem Kennzeichen, ob sie noch leben oder bereits verstorben sind (IGUR III 1342). Diese wird angeführt vom Dedikanten Βάσσοις/C. Terentius Bassus, gefolgt von der verstorbenen Αὔκτα/Terentia Aucta, seiner *concubina*, und seiner Schwester Terentia Ymnis. Es folgen der nicht mehr erhaltene, restliche Name einer noch lebenden Terentia, die lebende Terentia Primilla und ein nicht erhaltener Name, ein verstorbener C. Terentius Euthycus und am Ende die Verstorbenen

⁶⁶⁰ Chantraine 1967, 344 nr. 356.

Cinnamus und Phasis. Daraus lässt sich schließen, dass es sich neben Bassus und seiner Schwester bei allen um Freigelassene handelt, mit Ausnahme von Cinnamus und Phasis, die beide als Sklaven verstorben sind. Da die Gattin als *concubina* bezeichnet wird, ist davon auszugehen, dass Αὔκτα auch eine *serva* war, aber zu einem unbekannten Zeitpunkt freigelassen wurde. Ein *concubinatus* als formlose Lebensgemeinschaft im Gegensatz zum *matrimonium iustum* war eine Möglichkeit des engeren Zusammenlebens in einer asymmetrischen Beziehung wie die zwischen einer freigeborenen und freigelassenen Person,⁶⁶¹ was auf Bassus und Αὔκτα zugetroffen sein dürfte.

Der Akt der Freilassung wird in zwei Carmina poetisch umschrieben. Μαρκία habe als Sklavin begonnen, doch dann ἐλεύθερον στέφανον empfangen (δουλὶς ὑπάρχουσα στέφανον τὸν ἐλεύθερον ἔσχεν, IGUR III 1268, v. 8; 3. Jh.). Hierbei handelt es sich nicht um einen physischen Kranz, sondern um eine poetische Wendung zur ehrvollen Würdigung der Freiheit, die sich vom Siegerkranz nach Sportveranstaltungen ableitet.⁶⁶² Der *tabula* von Εὐπρόσδεκτος für Δωνᾶτα nach (3. Jh.) erhielt sie von den Kaisern die Möglichkeit, das freie Leben zu erblicken, als sie den Tag sah unter den Menschen, bevor in der dunklen Nacht durch Lethe sie gelangte zum Haus des Hades (φῶς ἔλαβεν δὲ βλέπειν τόδ' ἐλεύθερον ἐκ βασιλῶν, φῶς ὅτ' ἐν ἀνθρώποισιν ἐδέσκετο, πρὶν διὰ Λή[θην] νύκτα κατ' ὀρφναίην Ἀΐδος δόμον εἰσαφίκεται, III 1200, v. 5–8). Da sie von den Kaisern freigelassen wurde, dürfte es sich bei Δωνᾶτα um eine *liberta* der *familia Caesaris* handeln, die vermutlich aus Τράλλεις stammte (s. 4.2.1.). Der Zeitpunkt der *manumissio* lässt sich nicht mehr erschließen, doch war es der Selbstdarstellung der *domini/-ae* zuträglich, dass diese zumindest vor dem Ableben erfolgte, wie auch in diesem Fall.

Solche apologetisch wirkende Selbstinszenierungen sind in Inschriften, die in Zusammenhang mit Sklaverei stehen, weit verbreitet und auch in anderen griechischen Carmina sichtbar. Im Altar für Σεραπιάς von ihrem Patron Δομεστικός ist dieses Phänomen auf mehrfache Weise erkennbar: Das Carmen beginnt zwar sogar mit Informationen zur Verstorbenen wie der namentlichen Erwähnung von deren Eltern Τύχη und Σεραπιακός und der Angabe ihres Lebensalters von sechs Jahren (τίκτε Τύχη, Ἰσπείρεν δὲ Σεραπιακός, ταχυπότμ' ὦ' ἄμφω, θηλυτέρην παῖδα Σεραπιάδα· κεῖμαι δ' ἐξάετης, IGUR III 1330, v. 1–4; 2. Jh.), schwenkt dann aber zum Patron um. Die Stimme von Σεραπιάς erzählt, dass ihr dieser, der sie auch aufgezogen hat, das Grab errichtet und berühmt unter den Menschen alle an Frömmigkeit übertroffen hat (τύμβον δέ μοι ὅς μ' ἀτίτηλεν τεῦξεν, νει[κήσας] πάντας ἐπ' εὐσεβίῃ, κλεινὸς ἐν ἀνθρώποισι

⁶⁶¹ Vgl. zum Konkubinat Treggiari 1981; Rawson 1974; Sandon/Scalco 2020; Friedl 1996.

⁶⁶² Vgl. LSJ s. v. στέφανος A, II, 3. Für andere Vergleiche zu dieser Stelle vgl. Arrigoni 1981, 255 Anm. 6.

Δομεστικός, v. 4–7). Δομεστικός hat Σεραπιάς auch freigelassen (ὅς μ' ἔτι τυτθὴν οὖσαν δουλουσύνης ἐξάγαγεν στυγερῆς, v. 7–9), doch dürfte diese aufgrund des sich abzeichnenden Todes und nicht bereits davor durchgeführt worden sein, um sich wie auch im vorherigen Beispiel positiv darzustellen. Damit wurde die Bestattungspflicht erfüllt, jedoch gleichzeitig auch für die Präsentation des Selbstruhms ausgenutzt. Bemerkenswert ist die (namentliche) Einbindung ihrer leiblichen Eltern, sodass gemutmaßt werden kann, dass eine Bekanntschaft zwischen ihnen und Δομεστικός bestand. Aufgrund von dessen Namen ließe sich spekulieren, ob der jetzige *patronus* einmal selbst *servus* war.

Ähnlich ist die *tabula* für Κάλλιστος von dessen *domina* Φαυστεῖνα, in der abermals die verstorbene Person spricht. Demnach wurde dem aus Syrien stammenden Jungen⁶⁶³ ein gutes Leben ermöglicht, in dem er nichts Schlechtes erfahren, sondern im Gegenteil gute Ausbildungen und Übungen erfahren hat (οὐνομά μοι Κάλλιστος, ἔχω δὲ γένος Συρίθην, ἔνδεχ' ἔτη [ζ]ήσας, δωδεκάτου δ' ἐπιβάς· μηδὲν ἐν ἀνθρώποισι κακὸν γνούς, μηδὲ βίοιο πικροτάτου μύστης, ἀλλ' ἀκέραιος ἔτι, παιδείαισι καλαῖς καὶ γυμνασίοις παρεδρεύων, IGUR III 1243, v. 3–7; 3. Jh.). Φαυστεῖνα geht allerdings so weit, sich, noch immer mit der Stimme von Κάλλιστος, als mehr geliebt als die eigene Mutter zu bezeichnen, da die *domina* ihn als Lebenden immer liebte und die Bestattungspflicht ihm gegenüber vergolten hat (μνημεῖον τόδε μοι ποῖσεν θρέψασα γλυκεῖα Φαυστεῖνα, μητρὸς πλεῖον ἐμοὶ φιλίη, ἢ καὶ ζώντα φίλησεν ἀεὶ θανέοντά τ' ἔτισε, v. 9–11).

Im Monument für den drei Jahre und sieben Tage alten Ἰερώνυμος (2./3. Jh.), auch Ἀσφαλίων genannt, werden auch dessen Eltern erwähnt, denen er große Trauer zurückließ, war er doch ihr einziges Kind (κάλλιπε δ' ἡμῖν πένθος ἐπώδυνον εἰς ὅσον αἰών, ἔξοχα δ' αὖ γενέτησιν, ἐπεὶ μοῦνος γένετ' αὐτοῖς, IGUR III 1235, v. 4f.). Im Gegensatz zum vorherigen Beispiel hält sich der *patronus* oder die *patrona* jedoch zurück, erwähnt nicht einmal den eigenen Namen, sondern lediglich die Trauer und den Wunsch, das Kind niemals gesehen oder erworben zu haben, da es kindlich spielend mit seinen Geschwätzigkeiten erfreute (κάλλιπε δ' ἡμῖν πένθος ... αἶθε σε μήτ' ιδέειν μήτε κτήσασθαι ὄφελλον, Ἀσφαλίων· μέλλες γὰρ ἀνιάσειν με ὅσον ἦσθην στωμυλίαςιν τεαῖς νηπιαγευομένου, v. 4–8).

In eine ähnlich amikale Richtung geht die *tabula* von Εὐδαίμων für Διονύσιος (Ende 1./Beginn 2. Jh.). Der *dominus* nennt den Verstorbenen Freund, für den er Fürsorge trug und der auf außerordentliche Weise von den Musen geliebt wurde (Εὐδαίμων Διονυσίῳ, ὃν ῥ'

⁶⁶³ Name und Herkunft erinnern an die Bezeichnung im Kaufvertrag des Sklavenjungen Abbas: *C. Fabullius Macer [...] emit puerum, natione transfluminianum, nomine Abban quem <et> Eutychem, sive quo alio nomine vocatur, P.Lond. II 229*, v. 1–4.

ἔταρον ὥς φίλατο, καὶ Μούσαις ἔξοχα φιλαμένοι, IGUR III 1194, v. 1f.). Διονύσιος möge die letzten Geschenke annehmen, wozu nicht die Freilassung zählt, die ihm bereits zu Lebzeiten gewährt wurde, ohne jedoch die Sklaverei jemals bewiesen zu haben (εἰ καὶ μοι θυμός, Διονύσιε, τείρεται αἰνῶς ἀμφὶ σοί, ἀλλ' ἔμπης οἷα πάρεστι δέχου ὕστατα δῆ, φίλε, δῶρα· τὰ δ' ἄλλα τοι ὅσσα ἔοικε καὶ πάρος Εὐδαίμων δῶκε καὶ οἰχομένω ἰ'· ζῶν μὲν μεθέηκεν ἐλεύθερον, οὐδὲ πάροιθεν οὐ σύ γε ἐπειρήθης πώποτε δουλοσύνης, v. 3–8). Zusätzlich wurde der seit seinen Kindertagen Dienst erweisende, freundliche, edel anzusehende, wohlgesinnte und scharfsinnige Διονύσιος auf Griechisch und Latein ausgebildet (ἦ γὰρ ἔης αὐτῶ ἰ' κεχαρισμένος ἐξέτι παίδων, ἥπιος, ἐσθλὸς ἰδεῖν, εὖνοος, ἀγχίνοος, καρπαλίμως γράψαι σημή[ι]α δίπλοα φωνῆς Ἑλλάδος εὖ εἰδῶς [ἦδ] καὶ Ἀysonίων, v. 9–12).

Rollenbilder

Ähnlich der Erwartungshaltung an Sklav*innen und Freigelassene galt es für freigegeborene Männer und Frauen, zu Lebzeiten bestimmte sozial anerkannte Vorstellungen zu erfüllen, die auch auf Grabmonumenten Ausdruck fanden und damit auch im Nachleben weitere Wirkung trugen. Dabei waren die moralischen Erwartungen an Frauen grundsätzlich höher. Die grundlegendste dabei war die Aufrechterhaltung der Bevölkerung und damit die Geburt. Aus diesem Grund werden Frauen bisweilen als Hervorbringerinnen oder als, im modernen Gebrauch abstoßend klingend, Erzeugerinnen gesehen, was im poetisch häufig verwendeten τεκοῦσα – diejenige, die gebärt – zum Ausdruck kommt, wie auch auf dem *sarcophagus* von Νεωτέριος für Σεργία (τὴν ἰδίαν ἄλοχον ζυνῶν παίδων τε τεκοῦσαν [κάτ]θετο, IGUR III 1331, 3–5).

In der Rolle der Ehefrau wurde aber auch besonderer Wert auf moralische Vorstellungen gelegt, die bisweilen in Grabinschriften im Lob der Frau als σώφρων oder mit dem Nomen σωφροσύνη zum Vorschein kommen.⁶⁶⁴ Die Gattin kann aber auch mit anderen Adjektiven, beispielsweise σεμνός, oder als hervorstechend gegenüber allen anderen Frauen bezeichnet werden, wie auf der *tabula* von Πάνθης für die 20-jährige Μυρωνίς (ἡ σεμνὴ καὶ φίλανδρος, μόνη προὔχουσα πασῶν ἀλόχων, IGUR III 1279, v. 2–4). Der *tabula* von Ἀπολλ[ώ]νιος für seine 37-jährige Gattin Κεστία Βικτωρία Φλωρέντιος nach (2. Jh.) hat diese den Kranz der geliebten Sittsamkeit für sich erworben, bei dem es sich wie bereits im Fall einer Freilassung (s. o.) nicht um ein physisches Objekt, sondern im übertragenen Sinn die Ehre der geliebten

⁶⁶⁴ σώφρων: IGUR III 1198, v. 7 (3. Jh.); III 1256, v. 1 (2./3. Jh.); III 1328, v. 5 (Mitte 3. Jh.); III 1331, v. 2; III 1379, v. 1 (Ende 2./Beginn 3. Jh.); III 1490a, v. 7 (3. Jh.). σωφροσύνη: III 1246, v. 7 (2. Jh.); III 1273, v. 1 (Ende 1./Beginn 2. Jh.); III 1292, v. 5f. (3. Jh.); III 1349, v. 5 (2. Jh.); III 1358, v. 3 (Mitte 2./3. Jh.). Die σωφροσύνη kann auch mit dem männlichen Geschlecht verbunden werden: III 1148, v. 12 (1./2. Jh.).

Sittsamkeit handeln dürfte ([ἐσ]θλῆ, σωφροσύνης ἐρα[τ]ῆς ἀραμένη στέφανον, III 1246, v. 7f.).⁶⁶⁵

Zu diesen moralischen Vorstellungen gehörten auch die Jungfräulichkeit beim Eintritt in die Ehe (s. u.) sowie die Partnerlosigkeit im Falle einer Witwenschaft. Letztere war gerade in der Oberschicht von besonderer Relevanz und kam in der Selbstrepräsentation zum Ausdruck. Oscia Modesta Cornelia Patruina Publiana, im Text allerdings lediglich Πουβλιανῆ, Witwe des Konsuls Ἀπρίος, weist auf ihre einzige eheliche und auch sexuelle Verbindung mit einem Mann hin (δάμαρ ὑπάτου ἥρωος ἀγαυοῦ Ἀπρίου μου φίλιου, τῷδε μιγεῖσα μόνω, IGUR III 1311, v. 1f.; Mitte 3. Jh.). Sie betont außerdem, dass sie die ganze Zeit in Witwenschaft verblieben ist, in der sie von der Trauer um die frühzeitig verstorbenen Kinder verzehrt wurde (χρηραία αὐτὴ τὸν ἅπαντα χρόνον μείνασα κώκυμόρων τεκέων πένθει τακομένη, v. 5f.). Immerhin fand sie Trost durch das Entzücken ihres Geistes mit den Künsten (ἐμ βίῳ δὲ πόνον πουλὺν δ' ἀνέτλην μογέουσ[α], μούσαισιν μούνον τὴν φρένα θελγομένη, v. 7f.). Diese Vorstellung erinnert an die in der Literatur häufig geäußerte Schätzung von unverheiratet gebliebenen Witwen, doch erscheint in den Quellen eine Wiederverheiratung nicht selten und wurde durch die augusteische Gesetzgebung eine solche nach einer verpflichtenden Trauerzeit von zehn Monaten sogar angeregt, sofern aus der vorangegangenen Ehe nicht drei Kinder hervorgegangen waren.⁶⁶⁶ Anders ist die Vorstellung auf einer *ara* mit einem fragmentierten Carmen (2. Jh.), das dahingehend ergänzt wurde, dass die Verstorbene nur einen Mann von ihrem Vater erhielt ([πατὴρ μ'] ἔθρεψ' ἐν ἑοῖσι δόμο[ισι] Σε[- - - ἀνδρα μοι ὅ]ς δῶκεν μούνον ὃν ἐ[ῖ]χο]ν ἐ[γώ], III 1205, v. 3f.). In diesem Fall wird die Ehefrau vielmehr gelobt, dass sie Zeit ihres Lebens ihrem Mann treu war.⁶⁶⁷

Ein Beispiel für die sozial anerkannte Vorstellung der Frau als Spinnerin ist die Darstellung von Regilla/Ρήγιλλα durch Ἡρώδης (161).⁶⁶⁸ In der Klage um ihren Tod spricht er vom unerbittlichen Los, das sie dahinraffte (νηλὴς κατὰ μητέρα πότμος ἔμαρψε, IGUR III 1155, v. 18), bevor sie im bejahrten Alter den Umgang mit Spindeln pflegte (πρίν περ γηραιῇσι [[ΜΙΓΗ]] μιγήμεναι ἡλακάτησι, v. 19).⁶⁶⁹ W. Peek sieht darin die Vorstellung, dass im Alter „das Spinnen die einzige Beschäftigung der Frauen ist, der sie noch obliegen“, wodurch die

⁶⁶⁵ Für eine ausführliche Darstellung der Ideale einer römischen Ehe vgl. Treggiari 1991, 229–261.

⁶⁶⁶ Vgl. Krause 1994, 77 u. 90–107.

⁶⁶⁷ Vgl. Krause 1994, 106.

⁶⁶⁸ Zu den beiden Persönlichkeiten s. 4.2.1. Eine andere Inschrift, die lediglich die ersten Buchstaben der linken Hälfte erkennen lässt und eventuell ein Carmen ist, beinhaltet das Wort ὕφαινο[v - - -] (IGUR IV 1654, v. 6; Mitte 2./3. Jh.). Eine Verbindung zum Thema der Frau als Spinnerin ist möglich, aber aufgrund des fehlenden Zusammenhangs unsicher.

⁶⁶⁹ Davies/Pomeroy 2012, 3 lesen ἡλακάτησι, das zwar eine Spiegelung vom Beginn des Verses wäre, aber auf dem Stein als solches nicht erkennbar ist.

Tüchtigkeit von Regilla/Ρήγιλλα ausgedrückt werden soll.⁶⁷⁰ Dass eine Frau mit dementsprechendem Hintergrund mit einer solchen Tätigkeit in Verbindung gebracht wird, mag befremdlich wirken. Es ist jedoch eine Unterscheidung zwischen Repräsentation und Realität zu treffen. Die bloße, nicht eingetretene Ankündigung, die πρίν in Verbindung mit einem Infinitiv kennzeichnet, steht der Erfüllung der sozialen Rolle viel näher als einer mit Spindeln hantierenden in die Jahre gekommenen Regilla/Ρήγιλλα. W. Peek wirft zwar ein, dass auch Heroinnen gesponnen haben, aber trotz dieses in derselben Inschrift beanspruchten Status (οὐ μὲν γὰρ θνητῇ, ἀτὰρ οὐδὲ θεάινᾳ τέτυκται, v. 44) führt dieser Weg nicht an der Trennung von Ideal und Wirklichkeit vorbei. Eine Stilisierung einzelner Figuren in den menschlichen Köpfen ermöglicht eine Übertragung gegenwärtigen Verhaltens auf mythologische Annahmen. Ebenso verhält es sich mit der Diskrepanz zwischen idealgesellschaftlicher Erwartungshaltung und realem Handeln. W. Peek wirft die Frage auf, ob dieses Bild Rücksicht auf römische Lesende nehme, da „die noch in der Kaiserzeit bis in höchste Kreise festgehaltene Wertschätzung von häuslichem Spinnen und Weben“ in den literarischen Quellen mehrfach festgehalten ist.⁶⁷¹ Dadurch mag bei den Leser*innen ein solches Bild zwar evoziert werden, aber dürfte es sich weniger um reale Darstellungen als um augusteische Propaganda, sepulkrale Lobrede und philosophische Vorstellung gehandelt haben. Deshalb steht nicht das tatsächliche Spinnen betagter vermögender Frauen im Mittelpunkt, sondern die Erfüllung der Erwartungshaltung, höchstwahrscheinlich auf aristokratischer wie auf niedrigerer sozialer Ebene. Als Mitglied der Elite war sich Ἡρώδης/Herodes dessen natürlich bewusst, wie auch der Dichter Μάρκελλος (s. 4.1.1.), weshalb das Bild Einzug im Gedicht gehalten hat. Der Kontrast von Ideal und Wirklichkeit muss gerade in Darstellungen hochrangiger Personen stets mitbedacht werden.

All diese positiven Heraushebungen dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass Frauen in der römischen Gesellschaft in keiner Weise auf einer Stufe mit Männern standen. Bis auf wenige Mitglieder des Kaiserhauses oder hochrangige *matronae*, die inoffiziell Einfluss ausüben konnten, waren sie aus der Politik ausgeschlossen.⁶⁷² Ihre Bildung war eingeschränkter und lief selbst in der Oberschicht früher aus als die von Männern.⁶⁷³ Rechtlich wurden sie benachteiligt und standen teilweise unter Vormundschaft und die Wertvorstellungen der beiden

⁶⁷⁰ Peek 1979, 80. Davies/Pomeroy 2012, 19f. l. 18 greifen diese Erklärung auf, sehen jedoch auch die Möglichkeit des Vergleichs von menschlichem Leben zu einem gesponnenen Faden.

⁶⁷¹ Peek 1979, 80 Anm. 5. Vgl. die Beispiele in Friedländer 1919⁹, 267f.

⁶⁷² Vgl. für das Kaiserhaus z. B. Boatwright 2021; für das Patronat Hemelrijk 2004a u. dies. 2004b.

⁶⁷³ Hemelrijk 1999, 17–58. In den stadtrömischen Carmina gibt es ein Beispiel zur Bildung einer Frau, aus dem die Art des Unterrichts allerdings nicht hervorgeht: Γαλλονία scheint von ihrem Schwiegervater unterrichtet worden zu sein (σοῦ πατρὸς ἐξ ἡθῶν, ὃ φίλε, καὶ διδασχῆς, IGUR III 1179, v. 4; 3. Jh.).

Geschlechter wurden, wie bereits dargelegt, mit unterschiedlichem Maß gemessen.⁶⁷⁴ Alles in allem war für Frauen eine geringere Sichtbarkeit die Norm. Stellvertretend dafür soll eine Votivinschrift (27.3.299) stehen, in der der Name der Frau ausgelassen und über den des Mannes kenntlich gemacht wurde, auch wenn sie mit einem Nebensatz bedacht wurde (στήσαντο ζάκορος τε Διόσκορος ἡδὲ Κυρίλλου εὐνέτις, ἢ μακάρων μήποτε ληθομένη, IGUR I 191, v. 8–14). Dieser Umstand verwundert nicht nur L. Moretti (IGUR), sondern ist auch für Inschriften ungewöhnlich, stehen doch Dedikant*innen und im Fall von Grabinschriften Verstorbene in deren Zentrum. Doch auch zwei Verwandte, die L. Moretti (IGUR) als Brüder sieht, werden nicht beim Namen genannt (καὶ δύο τῆς αὐτῆς γενεῆς ἓνα θεσμὸν ἔχοντες, v. 15–18). Beides könnte darauf zurückgeführt werden, dass mit diesen das Versmaß nicht eingehalten werden konnte.

Die moralischen Vorstellungen der patriarchalischen Gesellschaft konnten allerdings nicht von allen erfüllt werden. Deshalb galten bestimmte berufliche Tätigkeiten für freie Bürger*innen als inakzeptabel, u. a. Prostitution und Schauspielerei. Eben einer dieser beiden Beschäftigungen ging die Verstorbene aus einem fragmentierten Carmen nach. Deren *tabula* (151–250) ist oben abgebrochen, wo sich ihr Name befunden haben dürfte, und die Buchstaben auf der rechten Seite sind größtenteils unleserlich. Die erhaltenen bzw. ergänzten vier Hexameter und ein Distichon erzählen von einer Frau, nach der sich alle sehnten, denn sie war zu allen sanft und trug Kränze, benutzte viele Düfte und schlief auf Klingen und schönen Betten (πάντες γάρ [μὲν] ἐπό]θουν, ἤμην γὰρ πᾶσι προσηνής, καὶ στεφάνους ἐφόρουν· πολλοῖς δὲ μύ]ροισιν ἐχρώμην καὶ κλε[ί]ν[αισιν] ἐκοιμώμην καὶ στρώμ[ασι κα]λο[ῖς], IGUR III 1411, v. 1–5). Außerdem hüllte sie ihren Körper in allerlei göttliche Farbe und hatte Schönheit durch ihre Formen (ἐνδεδύμην δὲ τὸ σῶμ[α πανειδέ]σι χρώμασι θείοις, κάλλος ἔχουσα τύποις[ι], v. 6–8). Diese Beschreibung veranlasste F. G. Welcker in der Frau eine *mima* zu sehen, während J. Franz entweder eine *mima* oder eine *meretrix* deutete.⁶⁷⁵ Seither wurde kein neuer Vorschlag eingebracht und stets ohne genauere Ausführungen auf diese beiden Möglichkeiten verwiesen. Beide Interpretationen haben ihre Legitimität, hängen jedoch sehr von der Auslegung der fünften Zeile ab: Wird κοιμάω als liegen oder als schlafen und στρώμα als Bett oder anderes zum Liegen, z. B. Leintuch, Überzug, Polster, verstanden? Ist dem Unterton des Beischlafs in κοιμάω Relevanz zuzumessen? Die ansonsten angesprochenen Düfte und Farben sind nicht als

⁶⁷⁴ Zur Vormundschaft vgl. Gardner 1986, 5–30.

⁶⁷⁵ Welcker 1845, 262f. nr. 40; CIG III 6306.

berufsspezifisch anzusehen und wurden von vielen Frauen verwendet.⁶⁷⁶ Die oben gegebene Paraphrase geht in Richtung der *meretrix*, auch wenn das im Vergleich zu anderem epigraphischen Material einer Sensation gleichkommen würde, da nach B. E. Stumpp keine Inschriften mit Hinweis auf die Tätigkeit als Prostituierte erhalten sind.⁶⁷⁷ Da sich die beiden Tätigkeiten auch nicht gegenseitig ausschließen, könnte es sich auch um eine *mima* handeln, die ebenfalls als *meretrix* tätig war. Selbst wenn sich hier keine Entscheidung treffen lässt, so stehen sich *mima* und *meretrix* zumindest in ihrer Stellung nahe. Obwohl das römische Publikum Theater sehr schätzte, galt die *mima* wie die *meretrix* nach den Ehegesetzen von Augustus juristisch als *infamis femina*. Diese Gleichstellung und die Verbindung von Prostitution und Schauspielerinnen kam vom Aufführen von Alltagsszenen (*mimos*), die nicht selten ausschweifende und explizite Handlungen darstellten.⁶⁷⁸ Zwar ist nicht zu bestreiten, dass einige Schauspielerinnen gezwungen oder freiwillig Gelegenheitsprostitution betrieben, doch trifft das einerseits nicht auf alle zu und demonstriert andererseits die Ausgrenzung aus der Gesellschaft, womöglich ausgelöst durch die Angst der patriarchalen Gesellschaft vor der Fähigkeit, Emotionen, Leidenschaften und Ausschweifungen zu erzeugen.⁶⁷⁹ Da im Gegensatz zu diesen beiden Gruppen, Tänzerinnen nicht als *infames feminae* galten, könnte auch an eine solche gedacht werden, die ebenfalls eine entsprechende körperliche Aufmachung annehmen musste und auf Klinen und στρώματα liegen konnte, was aufgrund der gesellschaftlichen Akzeptanz auch besser zu einer öffentlichen Inschrift passen würde.⁶⁸⁰

Selbst in der Trauer unterschieden sich die gesellschaftlichen Konventionen von Männern und Frauen. Letzteren wurde eine Zeit von bis zu einem Jahr zugestanden, während öffentliche Trauer für erstere als Schwäche gesehen wurde, auch wenn diese gesellschaftlichen Normen nicht mit der individuellen Haltung übereinstimmen mussten (s. u.).⁶⁸¹ Inschriftlich werden Trauerbekundungen auch festgehalten, von emotional bis überfrachtend. Im Monument vom Arzt Κλαύδιος Ἀγαθεῖνος für seine verstorbene Gattin Φηλικίτας (2. Jh.) ist zu lesen, dass sie oftmals den Wunsch geäußert habe, früher als ihr Mann zu sterben (βουλομένης δὲ θανεῖν ἀνδρὸς προτέρην σφετέροιο ἔκλυες, ὃ δαίμων, πολλάκις εὐχομένης, IGUR III 1349, v. 2). Inwiefern eine solche Bekundung wörtlich zu nehmen ist und wie viel nach ihrem

⁶⁷⁶ Zu Düften und Schminke vgl. Marquardt 2016, 784–788, speziell in der Prostitution Stumpp 1998, 104f. Zu Düften als Luxusgut vgl. Weeber 2015³, 142–146.

⁶⁷⁷ Stumpp 1998, 16.

⁶⁷⁸ Stumpp 1998, 148–50. Vgl. zum *Mimos* Friedländer 1920⁹, 113–115 mit Empörung gegenüber der „Unsittlichkeiten“; vorsichtiger zum Gesamturteil des *mimos* ist Fertl 2005, 161.

⁶⁷⁹ Fertl 2005, 152–167.

⁶⁸⁰ Zum rechtlichen Aspekt vgl. Fertl 2005, 164; zu Tänzerinnen allgemein ebd., 27–37.

⁶⁸¹ Hope 2009, 125.

Ableben heroisierend hinzugedichtet wurde, lässt sich nicht mehr feststellen. Es gibt jedoch auch einen umgekehrten Fall, in dem Atimetus *Pamphili Tiberii Caesaris Augusti liberti libertus* Anterotianus/Ἀτίμητος erklärt, sein Leben gegen das seiner verstorbenen Gattin Claudia Homonoea/Ὁμόνοια tauschen zu wollen (*si pensare animas sinerent crudelia fata et posset redimi morte aliena salus, quantulacumque meae debentur tempora vitae pensassem pro te, cara Homonoea, libens*, III 1250, c, v. 1–8; 14–70). Zudem werde er ihr durch einen vorzeitigen Tod durch den Styx folgen (*at nunc quod possum fugiam lucemque deosque, ut te matura per Styga morte sequar*, c, v. 9–11), worauf sie jedoch ihm erwidern ein angenehmes Leben wünscht, damit er erleben könne, was ihr der frühzeitige Tod entrissen hat (*parce tuam, coniux, fletu quassare iuventam fataque maerendo sollicitare mea nil prosunt lacrimae nec possunt fata moveri; viximus: hic omnis exitus unus habet. parce, ita non unquam similem experiare dolorem et faveant votis numina cuncta tuis, quodque mihi eripuit mors immatura iuventae, id tibi victuro proroget ulterius*, c, v. 12–26).⁶⁸²

Wenngleich eine Frau unbefleckt in die Ehe gehen sollte, galt für Männer gerade umgekehrt ein großer sexueller Erfahrungsschatz als Ideal (s. o.). Diese moralische Schräglage wird in Inschriften beinahe ausschließlich indirekt thematisiert, mit Ausnahme des bereits ausführlich beschriebenen Monuments von Τελεσίστρατος (s. 2.2.2.). Auf diesem sind erotische Abbildungen dargestellt, die nicht mit den gesellschaftlichen Konventionen des öffentlichen Raums konform gehen (IGUR III 1341; Ende 1./Beginn 2. Jh.). Ein Relief des menschlichen, privaten Sexualakts, der eben keine mythologische Verknüpfung aufweist, wurde üblicherweise nicht dargestellt.⁶⁸³ Auch die öffentliche Darstellung einer Vulva ist in der Antike selten, ganz im Gegenteil zum Phallus.⁶⁸⁴ Faszinierend ist jedoch auch die Scham um die Besprechung der Inschrift im 20. Jh. Die Erstveröffentlichung von F. Cumont enthält keine Zeichnung des gesamten Denkmals – die Vulva im oberen Teil zwischen dem Text ist in der Tat als Dreieck gezeichnet –, gibt überhaupt eine Rechtfertigung für die Veröffentlichung der Inschrift ab und in ihrer Beschreibung wird das Wort für Vulva mit „κτεῖς féminine“ umschrieben.⁶⁸⁵ Von L. Moretti (IGUR) wird fast die gesamte französische Beschreibung übernommen und der einzige Kommentar betrifft die erste Zeile. Dies ist ein ausgezeichnetes Beispiel, wie das Vermeiden

⁶⁸² Vgl. Hope 2009, 143.

⁶⁸³ Diese Diskrepanz mag aus moderner Sicht wie eine Doppelmoral erscheinen, doch wird selbst in heutigen Zeiten beispielsweise der Kunst größerer Spielraum für ansonsten nicht goutierte Gestaltungen eingeräumt. Nacktbilder in der Öffentlichkeit sind untersagt, während sie die Wände von Museen schmücken. Die Algorithmen sozialer Medien scheinen diese doppelten Standards auch nicht zu verstehen und zensieren auch die Kunstobjekte, einen Aufschrei nach sich ziehend.

⁶⁸⁴ Vgl. Johns 1982, 72–74 u. 60–72.

⁶⁸⁵ Cumont 1940.

sexueller Inhalte und die Verwendung einer (Fremd-)Sprache die Qualität der Forschung beeinträchtigen und das Erzielen objektiver Ergebnisse, soweit solche erzielt werden können, behindern können.

Während die vorherige Inschrift außergewöhnlich in der Zurschaustellung des Sexuallebens ist, auch wenn selbst darin eine Umschreibung mit Hilfe von Reliefs erfolgt, scheint die *tabula* für Δέδαλος (Ende 2./Beginn 3. Jh.) in eine sozial anerkanntere Richtung zu gehen. Der Verstorbene war ein junger Mann von 25 Jahren und wurde von Φρόντων, je nach Lesung einem Arzt (εἰατήρ) oder seinem Vater (πατήρ), bestattet (Φρόντων πατήρ ἐν ὁμοῖον ἀνέθηκεν, IGUR III 1187,⁶⁸⁶ v. 6f.). Interessant ist jedoch die Beschreibung als ἀπείρατος Κύπριδος ἀμερίης (v. 3–5), unerfahren, unversucht in täglicher oder vergänglicher Liebe. L. Moretti (IGUR) interpretiert ἀπείρατος als ἄφθορος (unverdorben) und nicht als unverheiratet. Eine solche Interpretation würde allerdings in eine moralisch-keusche, lebensverneinend-reisignierende Richtung führen und implizieren, dass die Liebe, mit Κύπρις auch im körperlichen Sinn, ein Übel ist, an dem der junge Mann nicht teilhatte. Vielmehr scheint der Grundgedanke dieser Zeile zu sein, dass sich der junge Mann zum Zeitpunkt des Ablebens nicht in einer Ehe befunden hat, sondern davor verstorben ist und deshalb unerfahren in der Liebe war. Die Frage ist allerdings, ob im Text auch auf sexuelle Liebschaften abgezielt wird oder nicht. Das hängt weitestgehend davon ab, ob ἀμερίης als vergänglich oder täglich verstanden und eine sexuelle Konnotation hergestellt werden soll oder nicht.

Festivitäten

Eine Erwartungshaltung, die Frauen zwangsweise zu erfüllen hatten, war die Geburt von Nachkommen. Sollte legitimer Nachwuchs gezeugt werden, war dafür eine Ehe notwendig, die mit einer Hochzeitsfeierlichkeit begangen wurde. Rechtlich lag das Heiratsalter für Männer bei 14 und für Frauen bei 12 Jahren, auch wenn einerseits umstritten war, ob die Feststellung bei Jungen durch eine körperliche Untersuchung erfolgen oder einfach mit 14 Jahren festgelegt werden sollte, und andererseits, ob der Koitus nicht erst frühestens nach der Menarche beginnen sollte.⁶⁸⁷ Die Inschriften legen jedoch für Männer ihre späten Zwanziger und frühe Dreißiger sowie für Frauen ihre späten Jugendjahre und frühen Zwanziger als Heiratsalter nahe, doch lassen sich hier regionale Unterschiede feststellen.⁶⁸⁸ In den griechischen Carmina Roms

⁶⁸⁶ L. Moretti (IGUR) hat diese Inschrift zwar in die Sammlung aufgenommen, auch wenn sie vermutlich in Catana gefunden wurde („[o]riginis fortasse urbanae Catinae in monasterio S. Nicolai de Arena“).

⁶⁸⁷ Gardner 1986, 38–41; Treggiari 1991, 39–43.

⁶⁸⁸ Saller 1994, 25–41.

wird das Hochzeitsalter von fünf Frauen entweder direkt genannt oder lässt sich indirekt durch Alter und Dauer der Ehe berechnen. Es reicht dabei von 12 bis 20 Jahren und wird in unterschiedlicher Weise formuliert. Im Fall der Μαρκέλλη etwa wird sie als junge Frau von 20 Jahren beschrieben wird, die gerade geheiratet hat (ἀρτίγαμος κούρη, εἵκοσι οὔσα ἐτέων, IGUR III 1267, v. 3f.). Ein ungefähres Alter gibt auch die *tabula* für [Θεοδο]σία/[Θευ]δοσία/[Theodosia quae et] Kalypso, die bald heiraten sollte ([ἡ μ]ελλόνομφον, III 1231, v. 3; 3./1. H. 4. Jh.). Laut dem lateinischen Postskriptum wurde sie 18 Jahre alt, was ungefähr ihrem Hochzeitsalter entsprochen hätte (*[Theodosia quae et] Kalypso ann(or)um XVIII*, v. 19). Εὔηνος gibt an, dass er Μαργαρίς geheiratet hat, als sie 13 Jahre zählte, und sie nach fünfzig Ehejahren verstarb (κούρην γάρ μιν ἔγημ[ε]ν ἔτη τριακαίδεκα ἔχουσιν πενήκοντα γάμων δ' ἔτα πλησαμένη κάτθανεν, III 1265, v. 5–8; 3. Jh.). Die Grabinschrift für Μυρωνίς durch ihren Gatten Πάνθης gibt ihr Alter mit 20 Jahren an und dass sie mit ihm sieben Jahre zusammengelebt hat, bevor sie verstorben ist (εἰκοσαέτης τεκέων δύο μήτηρ, σὺν ἀνδρὶ τῷμῳ ζ' ἔτα βίον ἐκτέλεσασα, III 1279, v. 5–8), womit sie zum Zeitpunkt der Heirat ebenfalls 13 Jahre alt war. Ein Ἀππιανός erwähnt in seiner Grabinschrift, dass er seine Gattin Εὐτυχία als Zwölfjährige geheiratet hat und sie 31 Jahre lang zusammengelebt haben (δωδεχέτην ἔλαβον, ἔζησεν ἔτη σὺν ἐμοὶ λα', IV 1700, v. 13; 2. Jh.). Das im modernen Empfinden junge Alter von zwölf Jahren deckt sich mit anderen Quellen und grundsätzlich galt, dass in hochrangigen Familien früher ver- bzw. geheiratet wurde. Wenn es sich beim letzten Beispiel um den Historiker Ἀππιανός handelt (s. 4.1.1.), würde dessen Status mit dem jungen Heiratsalter zusammenpassen.

Die Festivität einer Hochzeit ist in ihren Grundzügen bekannt, auch wenn bestimmte Abläufe und Riten nicht in der gesamten Gesellschaft angenommen werden dürfen.⁶⁸⁹ In den griechischen Carmina finden lediglich zwei Erwähnung: Das Lösen des jungfräulichen Gürtels und das Singen des Hochzeitshymnos. Die *tabula* von Δωνατίων für seine Schwester Ἑλπίς (2. Jh.) beschreibt deren Körper als ehrwürdig, makellos und sehr schön (τύμβος ὅδε κρύπτει κούρης σεμνῆς καὶ ἀμέμπτου σῶμα κατοικομένης περικαλλέος, IGUR III 1203, v. 1–4). Doch keiner der irdischen Sterblichen habe von ihr den jungfräulichen Gürtel gelöst (ἥς ἐπιγείων παρθενικὴν ζώνην οὐτις ἔλυσεν βροτῶν, v. 4–6), womit das rituelle Öffnen des *cingulum* oder *zona* gemeint ist. Wenn die Frischvermählten nach den Feierlichkeiten allein waren, sollte der Bräutigam diesen Gürtel öffnen, der das Geschenk der Jungfräulichkeit an den Mann

⁶⁸⁹ Die Riten der römischen Hochzeit wurden rezent ausführlich aufgearbeitet in Hersch 2010, 61–226, pointiert zusammengefasst noch immer in RE VIII,2 (1913) 2132f. s. v. Hochzeit. Vgl. auch Treggiari 1991, 161–170.

symbolisierte. Von manchen Seiten wurde diesem Gürtel auch eine magische Komponente zugemessen, sodass er nach der Hochzeit weiterhin getragen werden sollte.⁶⁹⁰

Die Jungfräulichkeit wird in Inschriften gelegentlich, beispielsweise durch eine eindeutige Bezeichnung oder die Erwähnung einer nicht zustande gekommenen Ehe erwähnt. Die bereits erwähnte [Θεοδο]σία/[Θευ]δοσία/[Theodosia quae et] Kalypso wird als Jungfrau bezeichnet, die bald heiraten sollte (παρθένον [Θεοδο]σίαν ἔθαψε Δωρόθεος πατήρ, [ἦν μ]ελλόνυμφον, IGUR III 1231, v. 1–3; 3./1. H. 4. Jh.). Ein *sarcophagus* (251–350) erzählt vom Verlust eines Mannes, der dessen Tochter seinem Neffen Ἰγόριος zur Braut geben wollte (νύμφην δ', ἣ[ν σ]οι ἐγὼ θεῖος τεὸς ἔτρεφον οἶφ, III 1234, v. 7f.). Da beide vorher verstorben sind (s. u.), bleibt ihm lediglich der Trost, dass sie allein die liebliche Jungfräulichkeit bis in den Hades aufbewahrt haben (τλήμονα νυμφεύσων ἥρπασε προσθ' Αἴδης, οὐδὲ γάμων ὑμ'έναιον ἀείσαμεν, ἀλλ' ἄρα μοῦνοι παρθενίην ἐρατὴν σώσατ' ἕως Αἴδου, v. 8–11). R. Hunter bemerkt zu Recht, dass die hier auch auf Ἰγόριος bezogene Jungfräulichkeit als Zuschreibung für Männer unüblich ist (s. u.).⁶⁹¹ Denn den patriarchalischen Gesellschaftsstrukturen entsprechend waren vor- und außereheliche sexuelle Verhältnisse für Frauen ausnahmslos verboten, für Männer jedoch akzeptiert, solange der Umgang mit Prostituierten, Schauspielerinnen, *liberti/-ae* oder *servi/-ae* erfolgte, ja sogar erwünscht, da gewisse Praktiken mit einer ehrbaren *matrona* verpönt waren.⁶⁹²

Der häufiger erwähnte Ritus ist jedoch der ὑμέναιος, entweder in der Prozession auf dem Weg der Braut zu ihrem neuen Zuhause oder in das Schlafgemach des Bräutigam.⁶⁹³ Die griechischen Carmina, die diese Praxis erwähnen, bedauern stets, dass der ὑμέναιος nicht erklungen ist. Der bereits erwähnte *sarcophagus* für Ἰγόριος von seinem namentlich nicht genannten Onkel (251–350) beklagt, dass dessen namentlich nicht genannte Tochter von Hades geraubt wurde, bevor das Brautlied für die beiden gesungen werden konnte (τλήμονα νυμφεύσων ἥρπασε προσθ' Αἴδης, οὐδὲ γάμων ὑμ'έναιον ἀείσαμεν, IGUR III 1234, v. 8–10). In einer fragmentierten *tabula* (2. Jh.) wird am Ende betrauert, dass es dem Verstorbenen nicht gestattet war, eine Frau zu sehen noch die geliebten Schlafgemächer (οὐ γὰρ ἔδω[καν? Μοῖραι ἰδεῖν ἄλοχ]ον, οὐκ ἐρατοὺς θαλά[μο]υς, III 1366, v. 8–10). Auch eine auf der rechten Seite fragmentierte *tabula* aus dem christlichen Milieu (Mitte 3./Beginn 4. Jh.) erwähnt ein Hochzeitslied (σὺν αὐταῖς τὸ μέλος τὸ γαμήλιον λαίη Βαιβούλ[η - -], SEG 43, 668bis, v. 7),

⁶⁹⁰ Hersch 2010, 109–112.

⁶⁹¹ Hunter 2022, 169, ad v. 9–10. Zur Bedeutung der weiblichen Jungfräulichkeit vgl. Caldwell 2015, 45–78.

⁶⁹² Vgl. Stumpp 1998, 251–255; Treggiari 1991, 232–237 u. 262–319.

⁶⁹³ Hersch 2010, 239–242. Vgl. ebd., 236–261 die ausführliche Darstellung der Rolle des Gottes Ὑμέναιος.

das möglicherweise mit der davor gemachten Erwähnung eines Tanzes zusammenhängen könnte (καὶ τῷ φῆς ἄτη ἥτις τὴν χορίαν θεασαμ[ένη - -], v. 6). Das aufschlussreichste Beispiel für den Kontext des ὑμέναιος ist das Monument für eine namentlich nicht genannte Frau (2. Jh.), deren Eltern das hochzeitliche Joch des Brautpaares aufgrund des frühzeitigen Todes nicht mehr gesehen und niemand Weinfreudiger das Hochzeitslied vor dem Schlafgemach gesungen hat (ἥς ζυγὸν οὐκ εἶδον τὸ γαμήλιον, οὐδ' ὑμέναιον ἥσέ τις οἰνοχαρῆς πρόσθεν ἐμῶν θαλάμων, IGUR III 1393, v. 6–8). Fraglich ist, ob ἥσέ τις οἰνοχαρῆς aus poetischen Gründen gesetzt wurde oder als reale Beschreibung gelesen werden darf. Im letzteren Fall deutet es darauf hin, dass der Hymnos bereits nach größerem Alkoholeinfluss gesungen wurde und damit wohl einige Zeit nach Beginn der Zeremonie. Dazu ist anzumerken, dass Geschlechtsverkehr zwar am Ende der Feierlichkeiten zu einer römischen Hochzeit gehörte, aber einerseits nicht Bestandteil der Zeremonie und andererseits die Konsumation nicht die Legitimation der Ehe war, denn juristisch begann die Ehe bei der Ankunft der Braut im Haus des Bräutigams.⁶⁹⁴

Eine Feierlichkeit der anderen Art zeigen die Inschriften um Κύντος Ἰούλιος Μείλητος. Die eine Basis (IGUR IV 1567; Beginn 3. Jh.) bezeugt ihn bei den *ludi saeculares* zur Zeit des Septimius Severus.⁶⁹⁵ Im Zuge dessen hat er auch ein Bauwerk errichtet, das als λαβύρινθος bezeichnet wird (s. 2.2.1.). Die andere Basis (IV 1566; Beginn 3. Jh.) ist eine Ehrung vonseiten der τεχνεῖται unter Führung des *alumnus* Q. Iulius Faentius. Auf der linken Seite befindet sich in Prosa auch der Name von Μείλητος und ein Widmungsdatum (23. Februar), das wahrscheinlich seinen Geburtstag angibt und lateinischen Ursprungs, aber in griechischer Sprache gehalten ist (ζῶν καταειέρωσα τῇ πρ(ὸ) ζ' καλ(ανδῶν) Μαρτ(ίωv), v. 3f.).⁶⁹⁶ Eine solche Verwendung findet sich auch in drei weiteren Beispielen, die jedoch alle aus christlichem sepulkralem Kontext stammen.⁶⁹⁷ Das Phänomen des lateinischen Datums auf Griechisch ist aus ägyptischen Dokumenten bekannt,⁶⁹⁸ doch ist die darin enthaltene transkulturelle Komponente hervorzuheben. Denn es wurde bewusst ins Griechische übertragen und somit ein Stück lateinische Kultur in die griechische gebracht.

⁶⁹⁴ Hersch 2010, 220f.

⁶⁹⁵ Nach Robert 1960, 13f. handelt es sich in der Passage ἐνθάδε ἦλθα ἀγῶνα ἰδεῖν προκαθεζομένου βασιλεύοντι Σεβήρῳ (v. 4–6) um Septimius Severus und die *ludi saeculares* von 204. Aufgrund terminologischer Parallelen favorisiert Strasser 2001, 109–135 hingegen die *ludi Capitolini* von 206.

⁶⁹⁶ Diese Datumsform steht ausschließlich in Prosa. Ein interessantes Datum im Versmaß verwendet das aus dem Aiolischen stammende πίσυρες/πέσ(σ)υρες: ζήσας [ἐν ζωοῖς] κύκλους πισύρων [λυκ]αβάντων καὶ Μήνης ἱερῆς ἐξ ἐπὶ τοῖσι κύκλους (IGUR III 1376, v. 2–5; Ende 2./Beginn 3. Jh.).

⁶⁹⁷ ICUR IV 11691, v. 5f.: πρ(ὸ) ἡ' κ[αλανδῶν εἰο]υλίω[v] (4. Jh.); II 4435, v. 5: κα(τετέθη) μη(νὶ) φεβραρίῳ πρὸ δ' νοννῶν (4. Jh.); SEG 43, 668bis, v. 8: προ ζ' καλ(ανδῶν) [- -] (Mitte 3./Beginn 4. Jh.).

⁶⁹⁸ Vgl. Adams 2003a, 390–393.

Säuglinge

Durch die Ehe wurde die Zeugung legitimer Nachkommen ermöglicht. Die Geburt selbst wird in den griechischen Carmina Roms meist anhand des Geburtsschmerzes bzw. der Wehen (ὤδινες) thematisiert (s. 3.1.1.). Doch gibt es unter ihnen einen Grabstein von Τιβέριος Ἰούλις Ἰέραξ für die Hebamme Ἰουλία Πρεμιγένεια (3. Jh.), die vielen Frauen das Leben gerettet hat, aber sie selbst nicht vor den Μοῖραι (Moirai) fliehen konnte (s. 3.1.1.; μαῖα πολλὰς σώσσα γυναικας οὐκ ἔφυγον Μοίρας, IGUR III 1240, v. 3–5). Nach einer Widmung an die Totengötter (s. 2.2.1.; 3.1.2.) folgen fünf Verse bestehend aus zwei Hexametern, einem Distichon und einem Pentameter, in denen die Namensteile Ἰουλία (v. 2) und Ἰούλις (v. 10) *extra metrum* stehen. Die Gentilnomina von Πρεμιγένεια und ihrem Ehemann Ἰέραξ deuten darauf hin, dass beide unter einem der iulischen Kaiser, möglicherweise Tiberius aufgrund des Praenomen von Ἰέραξ, freigelassen wurden.⁶⁹⁹ Aufgrund dieses Umstands und ihrer Tätigkeit als Hebamme ist es durchaus möglich, dass Πρεμιγένεια die Frauen der kaiserlichen Familie bei der Geburt unterstützte.

Hebammen konnten Frauen zwar in diesem intensiven und schmerz erfüllten Extremergebnis beistehen, doch gegen die hohe Kindersterblichkeit waren sie sowie Ärzte relativ machtlos.⁷⁰⁰ Die Kindersterblichkeit findet auch in den griechischen Carmina Roms Ausdruck, indem der Tod von sechs βρέφεια und einem weiteren Säugling (je nach Zählweise) aufgezeigt wird. Hinzu kommen die bereits erwähnten (s. 3.1.1.) bei oder kurz nach der Geburt verstorbenen Säuglinge (IGUR III 1147; 2./3. Jh.; III 1238; 3. Jh.; III 1322; 2. Jh.). Während die beiden ersteren namenlos geblieben sind, heißt der Säugling im dritten Fall Πουφῖνα, Tochter des Κέλερ und der Ἀριστείνη. Diese ist spätestens mit neun Monaten (ζωὴ δὲ πλείων μητρὸς ἐν σπλάγχνοις ἐμή, III 1322, v. 3f.) und frühestens nach ihrem Tag der Namensgebung (*dies lustricus*) verstorben, sollte dieser Brauch eingehalten worden sein. Der *dies lustricus* wurde am achten Tag für Mädchen und am neunten Tag für Buben gefeiert und von Riten begleitet, wodurch das Neugeborene offiziell als Familienmitglied aufgenommen wurde.⁷⁰¹ Bereits Aristoteles weist auf die Gefährlichkeit vor dem siebenten Tag nach der Geburt hin und nennt das als Grund für die erst danach stattfindende Namensgebung.⁷⁰² Dass dieser Akt von Bedeutung

⁶⁹⁹ Es besteht auch die Möglichkeit, dass sie Nachkommen von Freigelassenen der iulianischen Kaiser waren.

⁷⁰⁰ Zur Unterrepräsentation von Säuglingen in den epigraphischen Quellen vgl. Hopkins 1983, 225; King 2000, 125f.; Carroll 2006, 173f. Vorbehalte gegenüber Ärzten werden besonders in solchen Fällen klar, in denen anstatt einer Heilung der Tod eintrat, wie in einem Carmen aus Rom deutlich wird: *florentes annos mors subita eripuit anima innocentissima quem medici secarunt et occiderunt* (CIL VI 37337, v. 4–9); vgl. auch Hope 2009, 49.

⁷⁰¹ Plut. quaest. Rom. 102. Für die Tage zwischen der biologischen Geburt und der sozialen Aufnahme in die Gemeinschaft aus Sicht der *longue durée* vgl. Laes 2014.

⁷⁰² Aristot. hist. an. 588a 9–11; vgl. Carroll 2018, 63.

war, zeigt der Umstand, dass im Stadtgesetz von Málaga, Kandidaten mit mehr Kindern einen Vorteil besaßen, wozu verstorbene Kinder nach dem *dies lustricus* zur Hälfte und solche nach der *pubertas* wie lebende zählten.⁷⁰³

Zu den nun folgenden Fällen von βρέφεια sei zunächst auf die Definition derselbigen hingewiesen. Liddell-Scott-Jones nennt entweder ein Kind im Bauch, also einen Fötus, oder ein Neugeborenes, sowohl ein Kind als auch einen Welpen, ein Fohlen, ein Junges.⁷⁰⁴ In den griechischen Carmina Roms wird zwar immer auf menschlichen Nachwuchs verwiesen, doch im Falle der Nennung des Alters ist der Terminus „Neugeborenes“ bereits unangebracht. Als jüngster Nachwuchs in dieser Reihe ist nämlich bereits Εὐνότη zum Zeitpunkt ihres Todes elf Monate alt (ἔθανον ἔνδεκα χρησαμένη μηνῶν φάος, IGUR III 1216, v. 3f.; 151–250), womit sie nach modernem medizinischem Verständnis nicht mehr als Neugeborene (bis vier Wochen), aber noch als Säugling (bis zwölf Monate) gilt.⁷⁰⁵ Und doch wird sie als βρέφος bezeichnet, eben gerade erst begonnen zu genießen (ἄρτι με γευομένην ζωῆς βρέφος ἥρπασε δαίμων, v. 1f.).⁷⁰⁶

Ebenso verhält es sich in den anderen drei Fällen. Der unbenannte βρέφος des Ἡδίστου und der Εὐμορφίης war das erstgeborene Kind des Paares und wurde zwei Jahre alt (ἐνθάδε κείμε βρέφος κοινοῦ βιότοιο ἄμοιρος Ἡδίστου πατέρος καὶ μητέρος Εὐμορφίης πρωτότοκον διετής, ICUR I 4040, v. 1–6; Ende 3./Beginn 4. Jh.). Μενεκράτης Ἀπολλωνίου wurde dem Präskriptum nach vier Jahre und vier Monate alt (Μενεκράτης Ἀπολλωνίου υἱὸς ἐτῶν δ' μηνῶν δ', IGUR III 1272, v. 1f.; 2. Jh.).⁷⁰⁷ Das höchst genannte Alter eines βρέφος liegt für Βασίλιος Μακρεῖνος bei acht Jahren und einem Monat (νῦν Βασίλιος ἐγὼ βρέφος αἴλινον ὧδε Μακρεῖνος, πατὴρ Μακρεῖνου, Γλυκέρας μητρός με τε κούσης· ὁκτὼ ἔτη πλήσας πρὸς τούτοις μῆνα ἐβίωσα, III 1177, v. 2–12). Lediglich im Fall des zwei Zeilen kurzen und fragmentierten Gedichts für den βρέφος Ἡπιο[δῶρα] (III 1227; 3. Jh.) ist kein Alter genannt.

Ein aus mehreren Gründen zur Säuglingsthematik besonderes Carmen ist die *tabula* für den vier Jahre, fünf Monate und 20 Tage alten Λουκῖος Μινίκιος Ἀνθιμιανός (3. Jh.). Wie bereits angesprochen enthält es eine detaillierte Erzählung von Krankheiten, deren Auswirkungen und deren Heilungsversuchen (s. 3.1.1.). Auch hier werden die Wehen der Mutter

⁷⁰³ CIL II, 1964, LVI, v. 38–42: *plures liberos habentem pauciores habenti praeferto prioremque nuntiatio ita, ut bini liberi post nomen inpositum aut singuli puberes amissi virive potentes amissae pro singulis sospitibus numerentur*. Vgl. Spitzl 1984, 52f.

⁷⁰⁴ LSJ s. v. βρέφος.

⁷⁰⁵ Pschyrembel 2014²⁶⁶, 1189 s. v. Lebensabschnitte.

⁷⁰⁶ Die Stelle οὐ πατὴρ εἶδον ἐγὼ τύπον (v. 2f.) dürfte nach Horsley 1987, 41 dahingehend zu interpretieren sein, dass Εὐνότη noch zu jung war, um ihren eigenen τύπος nach Vorbild des Vaters zu entwickeln.

⁷⁰⁷ Vgl. Horsley 1987, 40.

beschrieben, durch die die ὤραι das Neugeborene ins Leben führten (μητρὸς ἀπ' ὠδείνωμ'(!) ὥς εἰς φάος ἤγαγον ὤραι, IGUR IV 1702, v. 9). Daneben könnte im langen Grabgedicht die Einführung eines Säuglings in die Gesellschaft angesprochen sein, wenn es heißt, dass der Vater es freudig von der Erde nahm mit seinen Händen und den Schmutz von ihm abwusch und selbst in die Windel wickelte (ἐκ γαίης με πατὴρ ἐμὸς εἴλατο χερσὶ γεγηθὼς καὶ μ' ἀπέλουσε λύθρου καὶ εἰς σπάργανά μ' αὐτὸς ἔθηκεν, η{ε} ὕχετο δ' ἀθανάτοις, ἅπερ οὐκ ἤμελλεν ἔσεσθαι, v. 10–13). Das Abwaschen des Schmutzes und Umwickeln einzelner Gliedmaßen und dann des ganzen Körpers mit Bandagen deckt sich mit der Beschreibung von Soranus v. Ephesos.⁷⁰⁸ Dies erfolgte aus medizinischen Gründen, damit sich der Säugling die Gelenke oder Augen nicht verletzen konnte.⁷⁰⁹ Andererseits schuf das Wickeln eine Verbindung zwischen Eltern und Säugling und es wurde durch die gerade und feste Haltung der Wickel ein Grundstein für ein gut geformtes Erwachsenenleben geschaffen.⁷¹⁰ Auch das Aufheben von der Erde wird von Soranus erwähnt: Denn die Hebamme sollte das Neugeborene auf die Erde geben, feststellen und verkünden, ob es weiblich oder männlich ist, sowie begutachten, ob es für ein Aufziehen geeignet ist oder nicht.⁷¹¹

Im Zusammenhang mit dieser Inschrift soll noch einmal auf die Trauer um den Verlust von Säuglingen oder Kleinkindern hingewiesen werden. Einerseits wurde die Trauer für Säuglinge als nicht angemessen gesehen und es gab eigene Bestattungsregeln, aber andererseits trugen manche bereits Namen, waren rituell aufgenommen und konnten in einem Grabstein, dessen Aufstellung ein rein privater Akt war, bedacht werden, auch wenn sie im Verhältnis unterrepräsentiert waren.⁷¹² Diese Diskrepanz zwischen rechtlicher Sicht sowie auch philosophischen Gedanken und der tatsächlichen Trauer um den Verlust von Kleinkindern wird in einem Brief von Fronto deutlich.⁷¹³ Nicht außer Acht gelassen werden darf auch das erlittene Leid einer Frau, wenn sie (mehrmals) gebärt, der Säugling jedoch verstirbt.

⁷⁰⁸ Soran. gyn. 2,13. 15. 30. 42.

⁷⁰⁹ Soran. gyn. 2,15. 42.

⁷¹⁰ Carroll 2018, 63.

⁷¹¹ Soran. gyn. 2,10: ἡ τοίνυν μαῖα τὸ βρέφος ἀποδεξαμένη πρῶτον εἰς τὴν γῆν ἀποτιθέσθω προεπιθεωρήσασα, πότερον ἄρρεν τὸ ἀποκεκυημένον ἐστὶν ἢ θῆλυ, καί, καθὼς γυναιξὶν ἔθος, ἀποσημαινέτω· κατανοεῖτω δὲ καί, πότερον πρὸς ἀνατροφὴν ἐστὶν ἐπιτήδειον ἢ οὐδαμῶς. Vgl. Corbeill 2004, 90–92.

⁷¹² Vgl. Hope 2009, 137–139; Carroll 2006, 169.

⁷¹³ Fronto p. 235–240 v. d. H. (= De nep. amisso).

Gesten und Kleidung

In der Alltagskultur sind Gesten allgegenwärtig, auch wenn sich diese nur indirekt erschließen lassen oder deren Überlieferung diese häufig unbehandelt lässt.⁷¹⁴ Aufgrund des großen Anteils von Sepulkralinschriften unter den griechischen Carmina ist es nicht verwunderlich, darin auf Gesten der Trauer zu treffen. Nach der *tabula* für Μοῦσα (3. Jh.) vergoss die unbenannte Mutter Tränen am Grab ihrer Tochter und rupfte dabei am gemäß dem Alter grau „bejahrten“ Kopf (γηραλέην δὲ κόμη'ν' πολὴν τίλλουσα καθ' ὥραν ἡρίον ἀμφὶ τεόν, Μοῦσα, χέω δάκρυα, IGUR III 1277, v. 5f.). Dieses Haareraufen als Teil der Trauer erscheint bereits in Homer und ist auch in der römischen Literatur mehrfach dokumentiert.⁷¹⁵ Gesellschaftlich legitim war eine solche Reaktion jedenfalls von Frauen, die gewissermaßen für den Leichnam verantwortlich waren, während die Rolle der Männer in der Aufrechterhaltung der Kontinuität der Gemeinschaft und des Status der Familien lag.⁷¹⁶ Solche Gesten sind allerdings auch von Männern dokumentiert, wenn es sich bei den Verstorbenen um sozial höherrangige Personen handelt.⁷¹⁷ Nichtsdestotrotz gestikuliert in der *tabula* für [Ζωΐ]λος (2. Jh.) dessen Vater ähnlich, indem er die Hände um den grauen Kopf hielt (χέρες πολίων [κράτ'] ἀμφὶς ἔχουσιν, III 1224, v. 2f.). In der fragmentierten Zeile darüber ist womöglich von einer weiteren Trauergeste mit den Händen die Rede ([- - -] ἀλάμηνισιν, v. 1).

Zum Habitus gehören unter anderem auch Kleidungsstücke, von denen eines ausführlicher als üblich angesprochen wird. In der Ehrung von Ἡρώδης/Herodes für Regilla/Ρήγιλλα (161) findet sich ein αἶτιον zu den Sandalen römischer Senatoren, die „am Knöchel durch eine halbmondförmige Spange von Elfenbein (*lunula*, ἐπισφύριον) eingefasst und [...] durch vier an Knöpfen (*malleoli*) befestigte Schnüre (*lora*, *corrigiae*) von schwarzem Leder an das Schienbein geknüpft ward“.⁷¹⁸ Es ist bemerkenswert, dass diese zunächst als mit Sternen verzierte Sandalen (ἀστερόεντα ... πέδιλα, IGUR III 1155, v. 24) und erst später als dem Mond gleichend (σελ[ήνη]ς κύκλο[ς] ὅ[μο]ι[ος], v. 28) beschrieben werden. Daneben zeigt sich der Stolz von Ἡρώδης/Herodes, dass sein Sohn Βραδοῦα/Bradua unter Antoninus Pius die *adlectio inter patricos* erfahren hat (αὐτὰρ ὁ ἀστερόεντα περὶ σφυρὰ παιδὶ πέδιλα δῶκεν ἔχειν, v. 24f.),

⁷¹⁴ Vgl. zu Gesten u. a. Sittl 1890; Corbeill 2004; Flaig 1993; ders. 1997. Für römische Gesten, die Griech*innen fremd waren, vgl. Flaig 1999, 99–101.

⁷¹⁵ Hom. Il. 22,405–407 van Thiel. Für weitere Quellen, teilweise von ähnlichen Gesten, vgl. Hope 2009, 203 Anm. 10.

⁷¹⁶ Corbeill 2004, 82–88 u. 68–71. Für die Parallelen der Gesten bei Geburt und Tod vgl. ebd., 89–105.

⁷¹⁷ Šterbenc Erker 2011, 44–46.

⁷¹⁸ Mommsen 1888, 889f. Vgl. ders., 889 Anm. 3 für die Farbe u. 890–892 für den möglichen Vorbehalt der mondformigen Spange für patrizische gegenüber plebeiischen Senatoren. Vgl. Cleland/Davies/Llewellyn-Jones 2007, 118.

auch wenn er sich nach Philostratos im Gerichtsprozess um den Mord seiner Gattin noch über die gleichen Sandalen seines Schwagers lustig gemacht hatte: σύ, ἔφη, τὴν εὐγένειαν ἐν τοῖς ἀστραγάλοις ἔχεις.⁷¹⁹ Neben der Frage der Authentizität des Zitats lässt sich einbringen, dass eine Gerichtsverhandlung eine spezifische rhetorische Dynamik aufweist, die nicht von der Darlegung der eigenen Meinung, sondern zielgerichteter Argumentation geprägt ist. Außerdem wirkt es beinahe so, als wäre im Gedicht eine Antwort auf diesen Vorwurf eingebaut, indem es heißt, dass den Sohn dieses alte, um die Knöchel gewundene Zeichen der tyrrenischen Männer nicht tadelt (οὐ μὲν ὀνόσσηται ... Τυρσηνῶν ἀρχαῖον ἐπισφύριον τέρας ἀνδρῶν, v. 31f.).

Der Ursprung des Aussehens der Sandalen wird davon hergeleitet, dass Hermes diese in der Nacht getragen habe, als er Aeneas den Weg aus dem Krieg der Achaier gezeigt habe (τὰ λέγουσι καὶ Ἑρμῶνα φορῆναι, ἥμος ὅτ' Αἰνείαν πολέμου ἐξῆγεν Ἀχαιῶν νύκτα διὰ δνοφερὴν, IGUR III 1155, v. 25–27). Als Andenken daran nähten sich dessen Nachkommen einen solchen Mond auf die Sandalen, um deren edle Abstammung anzuzeigen (ὁ δέ οἱ περὶ ποσσὶ σαωτὴρ παμφανόων ἐνέκειτο σελ[ήνη]ς κύκλο[ς] ὅ[μ]ο[ι]ος· τὸν δὲ καὶ Αἰνεάδαι περ ἐνερράψαντο πεδίλῳ⁷²⁰ [ἔμμεναι] Αὐσον[ί]οις ε]ὐγενέεσσι γέραα, v. 27–30). Das deckt sich mit der Bezeichnung in anderen Quellen, von der lediglich Isidor abzuweichen scheint.⁷²¹

Interessant wäre zu wissen, wie solche Kleidungsunterschiede in der Bevölkerung wahrgenommen wurden. Es ist anzunehmen, dass ein Senator, auch wenn er ohne Entourage unterwegs war, durch dessen Schuhe aufgefallen ist.⁷²² Die sofortige Erkenn- und Zuordenbarkeit war auch das Ziel von unterschiedlicher Kleidung in der römischen Gesellschaft, die hierarchischer war als die griechische(n).⁷²³

Musische Künste und Sport

Zur Alltagskultur gehören abschließend auch die musischen Künste und Sport. Erstere äußern sich besonders in Musik und Theater, zweite in verschiedenen Disziplinen wie Ringkampf, Wagenrennen, Faustkampf und dem Wettlauf. Genauso flüchtig wie die antike Musik selbst

⁷¹⁹ Philostr. soph. 2,555. Vgl. Davies/Pomeroy 2012, 20 ll. 23ff.; Gleason 2010, 150.

⁷²⁰ Davies/Pomeroy 2012, 3 lesen πεδίλῳ, allerdings hat der Stein πεδίλῳ.

⁷²¹ Mart. 1,49,31: *lunata nusquam pellis et nusquam toga olidaeque vestes murice*; Stat. silv. 5,2,28: *primaque patricia clausit vestigia luna*; Iuv. 7,192: *nigrae lunam subtexit alutae*. Isid. orig. 19,34,4: *patricios calceos Romulus repperit quattuor corrigiarum, adsutaeque luna: hos soli patricii utebantur. luna autem in eis non sideris formam, sed notam centenarii numeri significabat, quod initio patricii senatores centum fuerint*. Davies/Pomeroy 2012, 20 ll. 23ff. *errore*: „Marcellus here supplies an ingenious new mythological *aition* for the symbol more regularly (if unconvincingly) explained as C = 100.“

⁷²² Vgl. Mommsen 1888, 888: „Der Schuh scheidet die Senatoren von den übrigen Bürgern.“

⁷²³ Vgl. Flaig 1993, 200–203; ders., 99f.

sind großteils die Referenzen in den Carmina.⁷²⁴ Die *tabula* von Παῦλος und Πρόκλα für Ἀμμων (3. Jh.) nennt den Verstorbenen gleich eingangs Sänger von Kunstfertigkeit und begabt mit der Lyra (ὁ τῆς σοφίης μελωδός, ἔντεχνος λύρης, IGUR III 1154, v. 1f.). Dagegen impliziert die *ara* für Μοῦσα (110–140) mehrfach die Bedeutung des Gesangs, jedoch ohne in einer Stelle explizit auf eine solche Tätigkeit zu verweisen (III 1305). Bereits der Name Μοῦσα schlägt eine Verbindung zu der Thematik, doch werden an anderen Stellen weitere Hinweise gegeben. Zweimal wird sie als Nachtigall bezeichnet, einmal als süß klingende (ἀηδόνα τὴν μελίγηρυν, v. 1) und einmal als süße (τὴν γλυκερὴν ἥρπασε ἀηδονίδα, v. 6). Durch ihren Tod versperrte sich ihr goldener Mund (στόμα πέφρακται τὸ χρύσεον, v. 9), was einhergeht mit ihrem schweigenden Grab (τόνβος ἄναυδον, v. 2). Das steht jedoch in konträrem Gegensatz zum Ausdruck der Stimme während ihres Lebens. Zu diesen kurzen, subtilen Hinweisen auf die musischen Künste kommen die Abbildung einer Kithara auf der linken und einer Lyra auf der rechten Seite. Ob es sich hier um eine professionelle Ausübung oder eine rein private Beschäftigung handelt, kann nicht entschieden werden. Dass die Kunst des Gesangs im Alltagsleben geschätzt wurde, ist auch am höheren Marktwert einer darin gewandten Prostituierten erkennbar.⁷²⁵ Auffallend ist, dass gleich drei Carmina, die musische Künste erwähnen, lediglich fragmentarisch erhalten sind: Eine *tabula* (151–250) spricht von sanften Liedern und einer Kithara ([- - μαλα?]κοῖσιν ἀο[ιδαῖς ? - - -]ης κιθάρη[ς - - -], IGUR III 1446, v. 2f.), eine Basis von einem Lied ([- -]σιν ἀοιδή [- - -], III 1460, v. 2; 3. Jh.). Eine auf der linken Seite fragmentierte Inschrift enthält am Schluss einen Hinweis auf eine gehütete Syrix ([- -]κατεβόσκετο σύρινξ, III 1459, v. 7), was in Kombination mit einer anfangs erwähnten τέχνη auf eine musische Bildung hindeuten könnte ([- - μ]άλα θῆκα τέχνης, v. 2).

Musik ist aber auch eng verknüpft mit Dichtung, wie die *tabula* für Μηνόφιλος (151–250) verdeutlicht. Der Verstorbene wird als ununterbrochen erfreuter, lachender, scherzend schwelgender Mensch beschrieben, der niemanden betrübte, nicht schimpfende Reden ausgestoßen hat und mit den Liedern die Seele von allen erfreute (εὐφρανθεὶς συνεχῶς, γελάσας παίζας τε τρυφήσας, καὶ ψυχὴν ἰλαρῶς πάντων τέρψας ἐν ἀοιδαῖς οὐδένα λυπήσας, οὐ λοῖδορα ῥήματα πέμψας, IGUR III 1274, v. 1–3). Außerdem war er ein Freund der Musen, der gelebt hat durch Bakchos und Aphrodite (s. 3.1.1.; φίλος Μουσῶν, Βρομίου Παφίης τε βιώσας, v. 4). Die ἀοιδαί in der sehr lebensfrohen Darstellung des Μηνόφιλος sind grundsätzlich Lieder, können jedoch zurückgehend auf Homer Gedichte im gesungenen Format meinen.⁷²⁶ Aufgrund

⁷²⁴ Als Einführungen in die Musik zu empfehlen sind Wille 1967; Comotti 1989; Hagel/Lynch 2015.

⁷²⁵ Stumpp 1998, 45.

⁷²⁶ Vgl. LSJ s. v. ἀοιδή.

dieser Verwendung, der Erwähnung der beiden Götter und der Abstammung aus Kleinasien (s. 4.2.1.; ἐξ Ἀσίας ἐλθὼν Ἰταλῇ χθονὶ ἐνθάδε κείμεν, v. 5) kann sich A. Gangloff in ihm auch einen Wanderdichter vorstellen.⁷²⁷

Nicht Musik, sondern Dichtkunst aus dem Stegreif ist das Thema des Reliefs des elf Jahre, fünf Monate und zwölf Tage alten Quintus Sulpicius *Quinti filius Claudia* Maximus *domo Roma*/Κοῖντος Σουλπίκιος Μάξιμος von dessen Eltern Quintus Sulpicius Eugramus und Licinia Ianuaria.⁷²⁸ Bei den Eltern könnte es sich um Freigelassene gehandelt haben, was A. Gangloff aufgrund der Bezeichnung *domo Roma* einordnet und auch lediglich im Fall des Vaters sieht, der entweder gebildet war oder zumindest für die notwendige griechische Ausbildung seines Sohnes Sorge trug, während sowohl A. Kolb und J. Fugmann als auch V. Garulli bei beiden den Freigelassenenstatus vermuten. Laut W. Henzen (CIL VI 33976) passe dazu auch der Aufstellungsort an der *via Salaria*, da er nahe am Familiengrab der *gens* Licinia gelegen habe.⁷²⁹ Der Junge maß sich bei den dritten Kapitolinischen Spielen im Jahr 94 mit 52 griechischen Poeten und konnte zwar nicht den Sieg davontragen, beeindruckte aber durch sein zartes Alter und Talent (*hic tertio certaminis lustrum inter Graecos poetas duos et L. professus favorem, quem ob teneram aetatem excitaverat, in admirationem ingenio suo perduxit et cum honore discessit*, IGUR III 1336, b, 3–5).⁷³⁰ Die von Domitian 86 begründeten *ludi Capitolini*, gewidmet dem Iuppiter Optimus Maximus, fanden alle vier Jahre im Frühsommer statt und bestanden aus gymnischen, hippischen und musischen Bewerben, zu denen jeweils ein Wettstreit in griechischer sowie lateinischer Sprache gehörte.⁷³¹ Das junge Alter war dabei kein Hindernis, wie der Sieg des dreizehnjährigen Lucius Valerius *Lucii filius* Pudens aus Histonium in lateinischer Dichtung bei den sechsten Kapitolinischen Spielen 106 zeigt (CIL IX 2860).

Die Erwähnungen in den anderen griechischen Carmina Roms zu Dichtkunst und Theater entbehren solcher detaillierten Angaben zu den Aufführungsumständen. Am konkretesten auf die Tätigkeiten geht der Sarkophag für Μάρκος Σεμπρώνιος Νεικοκράτης (s. 2.2.2.) ein: er wird als μουσικὸς ἀνὴρ, ποιητής und καθαριστής, aber auch als συνοδείτης beschrieben (IGUR III 1326, v. 2–4; 2. H. 3. Jh.), nach L. Moretti (IGUR) als Mitglied der auch in anderen

⁷²⁷ Gangloff 2007, 353f. Die Interpretation von J. Franz (CIG 6260) als Komödiendarsteller wurde zu Recht von G. Kaibel (EG 614), L. Moretti (IGUR) und Gangloff ebd. zurückgewiesen.

⁷²⁸ Für Details zum Relief vgl. Jones 1926, 150 nr. 36; Gercke 1968, 33 nr. R 31; Kolb/Fugmann 2008, 219f.

⁷²⁹ Gangloff 2007, 360 u. Anm. 55; Kolb/Fugmann 2008, 221; Garulli 2018, 93.

⁷³⁰ Von einem Sieg gehen jedoch Altmann 1905, 219 nr. 285; Gercke 1968, 33 nr. R 31 und E. Simon in Speier 1966⁴, 512 nr. 1734 aus. Für eine Vorstellung des Ablaufs des Bewerbs vgl. Döpp 1996, 101.

⁷³¹ Kolb/Fugmann 2008, 220f. Für eine ausführliche Darstellung zu den Spielen vgl. Caldelli 1993; für eine konzise Zusammenfassung zur Entstehung vgl. Hardie 2003, 126–134. Allgemein zur Herausbildung der Agonistik in der Kaiserzeit vgl. Herz 1990.

Inschriften Roms sichtbaren thymelische Synode (s. 2.2.2.). Mehr Aufsehen hat allerdings sein weiterer Berufsweg erregt, denn aufgrund der Erschöpfungen der Reisen zur See und zu Land ist er danach ein Händler von schönen Frauen geworden (πολλὰ βυθοῖσι καμών, ὁδηπορίες δ' ἀτονήσας, ἔμπορος εὐμόρφων γενόμην, φίλοι, μετέπειτα γυναικῶν, v. 5–8). Diese Tätigkeit kann als Sklavinnenhändler oder Zuhälter interpretiert werden.⁷³² Trotz dieser Offenbarung und dem Zurücklassen der schweren Lebensbedingungen, denen manche Künstler unterlagen, überwiegt die Selbstdarstellung als Mann der Musen, sowohl zu Beginn als auch am Ende durch die Erklärung, dass die Musen nach dem Tod seinen Körper fassen (s. 2.2.2.; μετὰ τὸν θάνατον Μοῦσαι μου τὸ σῶμα κρατοῦσιν, v. 11f.).⁷³³

In der *tabula* für den 18-jährigen Τύραννος (1. H. 1. Jh.) wird dieser im Präskriptum als κωμῳδός bezeichnet. Als Dedikant fungierte dessen Vater Χρυσέρωσ, der möglicherweise auch diese Tätigkeit ausgeführt hat, da er die Aufstellung aufgrund der Tugend des Kindes und der Liebe zum einen vornahm (τῆς εἰς ἓν φιλίας Χρυσέρωσ καὶ παιδὸς ἀρετῆς τήνδ' ἐπὶ τῷ μνήμῃς εἶνεκ' ἔθηκε Πάρον, IGUR III 1346, v. 3–6).⁷³⁴ Ebenfalls mit 18 Jahren verstorben ist Ἀσκληπιόδωρος, der in der Interpretation von L. Moretti (IGUR) die Art der ganzen Schauspielerei ausübte, somit Tragödien- und Komödienschauspieler war (ἀσκήσας <πάσης> εἶδος ὑποκρίσεως, III 1164, v. 3f.), während H. Leppin aufgrund der üblichen Spezialisierung in der Schauspielerei anstatt dieser singulären Verwendung eher τραγικῆς ergänzen würde, wonach Ἀσκληπιόδωρος dann Tragödienschauspieler gewesen wäre.⁷³⁵ Falls es sich in der bereits oben erwähnten *tabula* (151–250) um eine *mima* und keine *meretrix* handeln sollte, wäre sie hier einzuordnen (πάντες γάρ [μ' ἐπό]θουν, ἤμην γὰρ πᾶσι προσηνής, καὶ στεφάνους ἐφόρουν· πολλοῖς δὲ μύ]ροισιν ἐχρώμην καὶ κλε[ί]ν[αισιν] ἐκοιμώμην καὶ στρώμ[ασι κα]λο[ίς], ἐνδεδύμην δὲ τὸ σῶμ[α πανειδέ]σι χρώμασι θείοις, κάλλος ἔχουσα τύποις[ι], III 1411, v. 1–5). Ihr Genre des *mimos* galt der Aufführung von Alltagsszenen und war bei der Bevölkerung beliebt, wurde jedoch auch mit der Darstellung von ausschweifenden und expliziten Handlungen und damit der Prostitution verbunden (s. o.). Ebenfalls einen Schauspieler dürfte die von L. Moretti (IGUR) ins späte 2. oder frühe 3. Jh. datierte Stele von Κασία für Γαῖος Ἰουλίος

⁷³² Für ersteres L. Moretti (IGUR); für zweiteres Gangloff 2007, 367f.; für beide Möglichkeiten Leppin 1992, 265. Pointiert fasst eine solche Lebenssituation der ehemalige Zuhälter und Unterweltpoet Freddy Rabak aus Wien für die heutige Zeit in Venier 2021, 29:54–30:24 zusammen: „I war a Seiltänzer und bin oft – is auch Artistik – abgerutscht vom Seil, gesellschaftlich. I wollt' immer in eine andere Welt. Es hat mich irr' betört. Die Prostitution hat mi sehr, sehr beeinflusst. Aber ich wollte doch auch, i wollt' einen Spagat machen zwischen zwei Welten. I wollt' dort zuhause sein und da zuhause sein.“

⁷³³ Vgl. Gangloff 2007, 366–368.

⁷³⁴ Die Bestimmung von Χρυσέρωσ als Komödiendichter und vermutlich auch als Vater bestreitet Leppin 1992, 308.

⁷³⁵ Leppin 1992, 214.

Καρακουττίος meinen.⁷³⁶ Dessen genaue Tätigkeit wird in der Versinschrift nicht thematisiert, stattdessen wird der Verstorbene als zu Lebzeiten fröhlich (εὐφρανθεὶς ἐφ' ὅσον Μοῖραι χρόνον ὥρισαν αὐτῷ, v. 11f.) und den Senat, die Matronen und die Nobilitas erfreuend beschrieben (τέρψας σύνκλητον, ματρῶνας καὶ βασιλῆας, III 1237, v. 9f.). H. Leppin vermutet, dass er ein *mimus* war, weil auf eine Angabe eines Spezialgebiets verzichtet und auch anderen Mimen eine fröhliche Ausstrahlung zugeschrieben wurde.⁷³⁷

Als Übergang zwischen den musischen Künsten und Sport kann die *tabula* für einen jungen Mann (βιότου ἄ[ν]θος ἔχων ἔθανες, IGUR III 1319, v. 15f.; 2. Jh.), vermutlich Πρωτο[+2+νη]ς, gesehen werden. Dieser wird als Leierspieler auf Festivitäten beschrieben, aber auch als stark im Ringkampf (οἱ ὥς μὲν θαλίῃσι λυρόκτυπος, ὡς δὲ κραταιὸς] ἀμφὶ π'άλλῃ, v. 13–15). Das wahrscheinlich von seinen Freunden aufgestellte Carmen spricht von ihm in seiner Blüte stehend und von seiner Tugend in der Palaistra, derer sie alle bedürfen (οἱ δὲ μὲν ἐν θαλίῃ σέο λησόμεθα οὐδὲ παλαίστρα ἀμφοτέρης ἀρετῆς σῆς ἐπ'ιδεόμενοι, v. 9–12).⁷³⁸ Die sportliche Betätigung in den Gymnasien Griechenlands setzte sich zwar im römischen Reich nicht durch, doch wurden παλαῖστραι oftmals in römische Badeanlagen integriert.⁷³⁹

Sport als Profession hat dagegen der Wagenlenker Πολυνείκης sowie auch dessen Söhne betrieben.⁷⁴⁰ Die nicht mehr erhaltene bilinguale Grabinschrift (Ende 2./3. Jh.) bestand aus einer lateinischen Prosa-Inschrift auf der linken Seite für den 29 Jahre, neun Monate und fünf Tage alten Μακάρις/Marcus Aurelius Polynices und einer auf der rechten Seite für dessen 20 Jahre, acht Monate und sieben Tage alten Bruder Τατιανός/Marcus Aurelius Mollicius Tatianus und einem darunter zentrierten griechischen Carmen aus Sicht des Vaters. Die Prosa-Teile listen die Erfolge für die jeweiligen Rennställe und Preisgelder der Brüder, die beide als *natione verna* bezeichnet werden:⁷⁴¹ Μακάρις/Marcus Aurelius Polynices gewann 739 Palmen, davon 655 bei den Roten, 55 bei den Grünen, zwölf bei den Blauen, 17 bei den Weißen, sowie drei Mal Preisgelder von 40.000 Sesterzen, 26 Mal von 30.000 Sesterzen, elf Mal im Sechsspanner, acht Mal im Achtspanner, neun Mal im Zehnspanner, drei Mal im Sechsspanner

⁷³⁶ Die Interpretation von E. Cougny als Jongleur wird von L. Moretti (IGUR) abgelehnt.

⁷³⁷ Leppin 1992, 223.

⁷³⁸ Auch in einem christlichen Carmen (2. H. 4. Jh.) findet die Palaistra noch Erwähnung: *extinctum puerum crudeli funere plango, occidit infelix spes artis maxima flave, cuius per occasu(m) perit palestre voluptas* (ICUR III 7697, v. 4–6).

⁷³⁹ Flaig 1993, 216 u. 202; Busch 1999, 4.

⁷⁴⁰ Zum Wagenrennen vgl. Letzner 2009, 59–99; einführend Bell 2014; speziell zur sozialen Stellung der Lenker vgl. Horsmann 1998. Ebd. 253–255 nr. 134. 268f. nr. 161 u. 269f. nr. 162 sind die drei Männer der Inschrift prosopographisch behandelt.

⁷⁴¹ Zu *natione verna* vgl. Herrmann-Otto 1994, 12f.

(IGUR III 1171, a, v. 3–9); Τατιανός/Marcus Aurelius Mollicius Tatianus gewann 125 Palmen, davon 89 bei den Roten, 24 bei den Grünen, fünf bei den Blauen, sieben bei den Weißen sowie zwei Mal Preisgelder von 40.000 Sesterzen (b, v. 3–7).⁷⁴² G. Horsmann sieht aufgrund der Anzahl der errungenen Siege und der Reihenfolge der Parteien die Möglichkeit, dass diese von Beginn bis zum Ende der Karriere geordnet waren und die Brüder diese stets gleichzeitig wechselten.⁷⁴³ Aus dem griechischen Carmen geht hervor, dass der Vater Πολυνείκης ein berühmter Wagenlenker war (κλυτὸς ἡνίοχος, c, v. 1) und dass seine Söhne in großen Stadien bejubelt wurden ([μοίρ]η δ' ἐν σταδίοισιν ἀγαλλομέν[ους κρατεροῖ]σ[ιν ἥρ]πασεν ὠκυμόρους, c, v. 3f.).⁷⁴⁴

Aus dem Wagensport stammt auch das Grabepigramm für das Rennpferd Εὐθύδικος, das auf einer *tabula* (2. H. 2. Jh.) in einem Dialog zwischen einer vorbeigehenden Person und dem verstorbenen Tier Antworten darauf gibt, wie es hieß, ob es ruhmvoll war und wie oft es bekränzt wurde (στήλη μαρμαρέη, τίνος εἶ τάφος; ὠκέος ἵππου. τίς δ' ὄνομα; Εὐθύδικος. τί κλέος; ἀθλοφόρος. ποσ' ὅσ' ἄκις ἐστέφθης δρόμον; «πολλ»ᾱκι' ὅς', IGUR III 1214, v. 1–7). Auf die Frage, wer den Rennstall ausstattete (τίς δ' ἔλαέν μιν; v. 7), ist die Antwort κοίρανος (v. 8). Auch wenn G. Kaibel (EG 625) und ihm folgend R. Cagnat (IGR I 255) in diesem Namen einen *auriga* sehen, interpretiert bereits F. Bücheler und nach ihm noch ausführlicher L. Robert zu Recht κοίρανος als Kaiser, was mit der abschließenden Aussage ὃ τιμῆς κρέσσ' ὀνομαζόμενος (v. 8–10) korreliert.⁷⁴⁵ Während ersterer noch Nero in Betracht zieht, wählt M. Guarducci wiederum Commodus, dessen Regierungszeit besser zum Schriftbild passe und dessen Leidenschaft für Pferde von Cassius Dio erzählt wird.⁷⁴⁶

In der auf der linken Seite fragmentierten *tabula* für Εὐθύτονος Τιβουρτ[ίνος] (3. Jh.) könnte ein weiterer Wagenlenker identifiziert werden, doch ist dessen Zugehörigkeit zu diesem Sport aufgrund der Fragmentierung unsicher. Dass er den Grünen zugetan war ([τοῖς Πρ]ασινοῖσιν⁷⁴⁷ ἀρέσας, IGUR III 1215, v. 6), deutet nach L. Moretti (IGUR) auf das

⁷⁴² Für den Wechsel von Parteien (*factiones*) vgl. Horsmann 1998, 142 u. Anm. 191 sowie das sepulkrale Carmen für den mit dreizehn Jahren und acht Monaten verstorbenen Sextus Vistilius Helenus: *aurigam prasino primum formaverat Orpheus aurigamque nūper veneto, dum perdocet Datileus* (AE 2001, 268, v. 5–8). Zu den *factiones* vgl. Cameron 1976.

⁷⁴³ Horsmann 1998, 254.

⁷⁴⁴ Die Interpretation von Harris 1972, 207 und LTUR Suburbium I (2001) 191, dass die Söhne im Stadion umgekommen sind, ist grundsätzlich verständlich, jedoch wäre ein solch dramatischer Tod poetisch sicherlich mit deutlicherer Beschreibung in das Carmen eingeflossen.

⁷⁴⁵ Bücheler 1907; Robert 1963, 391–398.

⁷⁴⁶ Guarducci 1974, 191–193; Cass. Dio 73,10,2. 74,4.

⁷⁴⁷ L. Moretti (IGUR) hat [Πρ]ασινοῖσιν, jedoch ist auf dem bei den *Inscriptiones Graecae* in Berlin verwahrten Abklatsch eine Ligatur von IN sichtbar, die mit aller Wahrscheinlichkeit nicht beabsichtigt war, sondern durch den Nachtrag von I entstand. Solche Nachträge sind auch in v. 5 ([κατα]λ' ἐΐψας) und v. 7 (Ἡρακ' λ' ἥος) sichtbar.

Wagenrennen hin, doch würde der Schluss rund um die ἐπίδιξις eher mit einem Pantomimen passen (νῦν μνήσθητε [- - - ἐπ]ίδιξις, ἃ ζωὸς ζωοῖς ἐπέδειξα βρο]τοῖσι, μέμνησθε λό[γων - - -]ε ζωὸς ἔλεξα Εὐθύτονος· πᾶσιν ἐπισιν, v. 10–14). Derselbe deutet die Zeile zum blühenden Kranz des Herakles ([- -] θαλερὸν στέφος Ἡρακ'λ'ῆος, v. 7) als den Sieg eines Wettkampfs mit dem Namen Ἡράκλεια. Es ist unklar, ob es sich hierbei um den *agon Hercules* oder andere Spiele, z. B. in Theben, handelt.⁷⁴⁸

Daneben finden sich zwei Carmina, die auch jeweils mit anderen Sportarten in Verbindung gebracht werden können. Sollte die Ergänzung von L. Moretti (IGUR) korrekt sein, würde sich auf einer *tabula* ein neunjähriger Faustkämpfer identifizieren lassen (τὸν ἐννεαέτη πύκ[ταν - - -], IGUR III 1236, v. 1; 2. Jh.). Der Name im Nominativ, Γάιος [Ι]ούλιος Ἀλθα[μένης?], bezieht sich entweder auf den Vater, der ihn bestattet hat, oder auf den verstorbenen Ἰούλιος selbst (ἐννέα οὐ κάμψας ἔτη, ξεῖνε, Ἰούλιος ἐνθάδε κεῖμαι πατρὶ δὲ μέγα πῆμα λιπ[ών], v. 3–5).⁷⁴⁹ Es dürfte sich hier aufgrund des Alters nicht um den regulären Sport der Erwachsenen, der vermutlich erst ab dem Jugendalter praktiziert wurde, sondern eine spielerische Art mit Elementen des Tanzes, der Pantomime und des Faustkampfes handeln.⁷⁵⁰

Auf dem teilweise fragmentierten und abgeriebenen Stein aufgestellt vom τεχνεῖτης Εὐτύχης aus Bithynien dürfte eine Ehreninschrift für den Athleten Νεικήτης (1. H. 3. Jh.) eingemeißelt sein, die sich nach L. Moretti (IGUR) von anderen agonistischen Inschriften stilistisch jedoch stark unterscheidet. Dieser hat auf den Rennbahnen Preise gewonnen, sowohl im Stadion als auch im Diaulos, und hat vom Kurs des Helios und der Mene Selene Preise davongetragen (αὐτὸς ἄθλοισι τοῖς ἐν σταδίοις τε ἔτε[λ]ε[υ]χε[ν] καὶ πρῶτον στεφθεὶς στάδιν καὶ αὐτὸς δὲ δίαυλον Ἡελίου τε δρόμον [κ]αὶ Μήνης τε Σελήνης ἄθλα τελέσας, IGUR I 251, v. 5–12). Mit letzteren dürften die *ludi Solis et Lunae* gemeint sein, was nach L. Moretti (IGUR) bemerkenswert ist, da ansonsten lediglich Wettkämpfe mit Biga und Quadriga und keine Laufbewerbe bei diesen Spielen dokumentiert sind.⁷⁵¹ Aufgrund des Reliefs im *cippus* (s. 2.2.2.) könnte dieser auch am Hoplitodromos teilgenommen haben. Es ist auch naheliegend, dass er bei den kapitolinischen Spielen dabei war, bei denen u. a. die genannten drei Laufbewerbe

⁷⁴⁸ Zum *agon Hercules* vgl. Caldelli 1993, 47f.; zu Theben Roesch 1975. Zumindest in früherer Zeit sind Ἡράκλεια auch in Marathon (Osborne 2004, 208 u. 212) und möglicherweise in Athen (Kyle 1993², 47) bekannt.

⁷⁴⁹ Vgl. für den Vater Vêrilhac 1978, 103, für den Sohn Moretti 1958b, 34.

⁷⁵⁰ Vêrilhac 1982, 54f. Für den Faustkampf in Rom, der sich spätestens mit den kapitolinischen Spielen etabliert hatte, vgl. Lee 2014, 533–537.

⁷⁵¹ Zu den *ludi Solis* vgl. Salzman 1990, 149–152.

durchgeführt wurden.⁷⁵² G. Kaibel (IG XIV 1108) und L. Moretti (IGUR) sehen Νευκήτης aufgrund der Bezeichnung Ν[ευκή]της Ἡράκλειος (c. v. 2f.) als Mitglied in der *synodus Herculeae*.

Mit Ausnahme des Wagenrennens sind die in den griechischen Carmina auftretenden Sportarten – Ringkampf, Boxen und Laufen – griechischen Ursprungs.⁷⁵³ Auch die explizit genannte Betätigung in der Palaistra ist genuin für die griechische Kultur und konnte sich in der römischen nicht durchsetzen. Dennoch ist Vorsicht geboten, die hier besprochenen Personen aufgrund der sportlichen Ausübung als griechisch oder römisch zu kategorisieren, da kulturelle Elemente auch vermischt werden konnten. Der Wagenlenker Πολυνείκης konnte einen „römischen“ Sport ausüben und sich dennoch griechisch fühlen ebenso wie Νευκήτης römisch, auch wenn er an Laufbewerben teilgenommen hat.

⁷⁵² Caldelli 1993, 86f. Da die kapitolinischen Spiele in der Inschrift jedoch nicht erwähnt werden, ist er ebd., 121–163 nicht angeführt.

⁷⁵³ Für einen kurzen Überblick zu griechischem Sport in Rom vgl. Lee 2014.

4. Kulturelle Identität(en)

Dieses Kapitel möchte im Folgenden die Dynamik von Multilingualität – quellenbedingt Bilingualität – und Identitäten neu denken, die in der Forschung zum Teil zu starr interpretiert werden, was in Einzelfällen in der Konsequenz sogar tatsächliches menschliches Verhalten konterkarieren kann. Was in der Theorie bereits beschrieben wurde (s. 1.2.4.), wird in diesem Kapitel anhand von epigraphischen Zeugnissen auf individueller Ebene analysiert. Diese eignen sich besonders, da eine Grabinschrift, wie J. N. Adams feststellt, „a fossilization of a person’s identity“ ist.⁷⁵⁴ Um ganz korrekt zu sein, sollte das Zitat noch um *in a certain context* ergänzt werden.

Mit Identität(en) eng verbunden ist auch das im zweiten Unterkapitel vertiefte Thema von Migration und Heimat. Das Thema kulturelle Gruppen und Sprachen in Rom wird oftmals vorrangig mit Fremden und Migrant*innen verbunden, wodurch die Prämisse gesetzt wird, dass Griechisch in der Stadt fremd sei. Das drückt sich in gewisser Weise auch im Denken von I. Kajanto aus: „If a considerable number of the persons, though descendants of former freedmen and immigrants, were natives of Rome, why did they occasionally make use of Greek in drawing up epitaphs?“⁷⁵⁵ Dieser Satz kann auch neutral aufgefasst werden, es folgt jedoch: „Even slaves’ and freedmen’s epitaphs were usually in Latin.“ Überspitzt formuliert: Es waren sogar Sklav*innen und Freigelassene in der Lage, eine Inschrift auf Latein aufzustellen, warum bisweilen Griechischsprachige nicht?⁷⁵⁶ Das zeugt von der Annahme des Lateinischen als „einheimische“ Sprache Roms, was sie von staatlicher Seite auch war, wenn beispielsweise Gesetze ausschließlich auf Latein veröffentlicht wurden.⁷⁵⁷ Auf individueller Ebene konnten jedoch auch andere Sprachen über Generationen hinweg in Form von Mutter- oder Zweitsprachen präsent sein und damit für manche Menschen ein Stück Lebensrealität sein. Aus diesem Grund erscheint hier das Unterkapitel die griechische Hauptstadt, das zunächst jene Personen der griechischen Carmina beleuchtet, die tatsächlich als Fremde in Rom ankamen, und danach diejenigen, die bereits heimisch waren.

⁷⁵⁴ Adams 2003b, 199.

⁷⁵⁵ Kajanto 1963, 5.

⁷⁵⁶ Diese Denkweise ist eine sanfte Form des in Iuvenal auftretenden Othering (s. 1.2.4.; vgl. Gingrich 2011).

⁷⁵⁷ Vgl. Kaimio 1979, 63.

4.1. Sprachliche Vielfalt

Das Unterkapitel zur sprachlichen Vielfalt der griechischen Carmina subsumiert einerseits die graphische Umsetzung und die literarische Originalität und andererseits die Bilingualität. Ersterer Abschnitt beschäftigt sich zunächst mit noch bestehenden Hinweisen aus dem Entstehungsprozess der Inschriften und die für das Griechische auffällige Verwendung von Ligaturen. Danach erfolgen die Darstellung und Diskussion der inner- und außerhalb des Faches zu Unrecht alleinig in den Mittelpunkt gestellten Autor*innen, die per Auftrag handelten oder aus dem persönlichen Umfeld stammten. Abgeschlossen wird es vom Aufzeigen der Rückgriffe auf literarische Werke, zumeist Ilias und Odyssee, und Anspielungen auf weitere Autoren. Zweiterer Abschnitt erläutert die Frage, was unter Bilingualität zu verstehen ist, und geht auf deren Rolle in der Onomastik der griechischen Carmina ein. Im Herzen stehen die sprachliche Verwendung und Präferenz, die mit dem Pauschalurteil der bloßen Zurschaustellung von griechischen Versen in Rom aufräumt und in jeder Versinschrift mit genügend Informationen analysiert, ob Griechisch aus kulturellen oder praktischen Gründen gewählt wurde.

4.1.1. Graphische Umsetzung und literarische Originalität

Ein Aspekt, der in der epigraphischen Forschung allzu oft vergessen oder übersehen wird, ist der Entstehungsprozess von Inschriften. Die Informationen mussten zunächst von den Auftraggeber*innen zum Steinmetz gelangen und von diesem auf den Stein. Dafür sind Aufzeichnungen als Zwischenschritte etwa auf Papier oder dem Stein selbst notwendig. Diese sind in den meisten Fällen leider verloren gegangen, aber selbst in erhaltenen Beispielen oftmals schwierig zu identifizieren, da nicht alle Vorlagen eines Steinmetzes dermaßen offensichtlich sind wie in einem *cippus* aus Brixia (CLE I 142) zwischen Präskriptum und Versinschrift: *deinde hoc elogium breve* (v. 7).⁷⁵⁸ Es könnten jedoch auch zwei griechische Carmina aus Rom eine solche Regieanweisung enthalten. Im gerahmten Inschriftenfeld des Grabmonuments (94) für Quintus Sulpicius *Quinti filius Claudia Maximus domo Roma*/Κοῖντος Σουλπίκιος Μάξιμος befindet sich im oberen Teil eine lateinische Prosa-Inschrift, im unteren zwei griechische Versinschriften, die vom Wort ἐπιγράμματα (IGUR III 1336, c, v. 1) eingeleitet werden. Dieses kann als simpler Hinweis auf die darauffolgenden Carmina gesehen werden, aber auch ursprünglich eine Anweisung an den Steinmetz gewesen sein, um beispielsweise Abstand zu halten.⁷⁵⁹ In

⁷⁵⁸ Vgl. Cenati/González Berdús/Kruschwitz 2022, 149.

⁷⁵⁹ Für andere Vorarbeiten des Steinmetzes bezüglich des Layouts vgl. Limón Belén 2014, 13–26.

diesem Fall wäre es von diesem fälschlicherweise als Text interpretiert und auf den Stein gesetzt worden. Ähnlich ist das aus zwei Carmina bestehende Grabmonument für Μοῦσα (III 1277; 3. Jh.), die vom Wort ἄλλο (v. 7) getrennt werden.

Zur graphischen Umsetzung gehört auch die in einigen Carmina sichtbaren Ligaturen, die im Griechischen im Gegensatz zum Lateinischen unüblich sind und mit wenigen Ausnahmen erst in der Kaiserzeit auftreten.⁷⁶⁰ Die Zeit dieses Auftretens darf nicht als Zufall gesehen werden, sondern liegt an der Transkulturalität. Der enge Kontakt und Austausch der beiden Kulturkreise zeigt sich neben der Widmung für die Totengötter (s. 3.1.2.) somit auch in diesem epigraphischen Element. Die Motive für eine Ligatur sind verschieden. Im Allgemeinen sind sie bisweilen aus Platzgründen an den Zeilenenden notwendig.⁷⁶¹ Insbesondere in Inschriften mit einer hohen Anzahl von Ligaturen, deren Layout in allen Fällen sorgfältig vorbereitet war, muss jedoch von einer geplanten Einsetzung etwa aus stilistischen Gründen oder einer unbewussten, als nicht außergewöhnlich empfundenen Verwendung ausgegangen werden.⁷⁶² Ob dies auch auf die Inschriften mit weniger Ligaturen zutrifft, bleibt offen.⁷⁶³ In zwei Fällen ist es aufgrund des fragmentierten Zustands der Inschriften nicht möglich eine Entscheidung zu treffen.⁷⁶⁴ Im graphischen Zusammenhang erwähnt sei auch das sporadisch sichtbare Iota-Adanstatt eines Iota-Subskripts.⁷⁶⁵

Ein mit den Carmina eng in Zusammenhang stehender Aspekt ist die Autor*innen-schaft.⁷⁶⁶ Diesem wird in der Dichtung große Aufmerksamkeit beigemessen, während er in Prosa-Inschriften eher ausgeklammert wird. Das ist auf die höhere (Be-)Wertung der Dichtkunst und das intrinsische Interesse an der Identität von Dichter*innen zurückzuführen.⁷⁶⁷

⁷⁶⁰ Larfeld 1907, 408.

⁷⁶¹ IGUR I 152, v. 4: Δίκης (2./3. Jh.); III 1175, v. 4: Βαρβαριανός. v. 5: Ἀμαστρίς. v. 7: δαίμων (Beginn 2. Jh.); III 1187, v. 2: ἐτών. v. 6: ἀνέθηκεν (Ende 2./Beginn 3. Jh.); III 1195, v. 8f.: θανάτοιο (151–250); III 1265, v. 3f.: μνήμοσύνης. v. 5: ἐγήμε[v]. v. 8: κάθανέν (3. Jh.); III 1279, v. 11f.: ἀμέμπτου; III 1311, v. 3: Πουβλιανή. v. 8: θελγομένη (Mitte 3. Jh.); III 1358, v. 2: Χρήστη. v. 9: πολειτής (Mitte 2./3. Jh.).

⁷⁶² IGUR III 1179, v. 2: μή; οὔτε; ῥήμα; τε. v. 3: τέλος ἤλ[θε]ν ἄκρον. v. 4: διδαχῆς. v. 5: μέ προίγαγεν ἐς τόδε, Μάρκε (3. Jh.); III 1287, v. 4: λοίπήσασα; ψυχῆν; μεγάλου. v. 5: κραδίην; Στήλιν; ἦν. v. 6: παρθένον ἦν. v. 9f.: ταύτην τὴν στήλιν (2./Mitte 3. Jh.); III 1316, v. 1: Ρουφεινῆς ἐμέθεν Πρόκλος. v. 3: μέγα σῆμα περικέπτω. v. 5: ἔθηκα. v. 6: μετέπρεπε (251–350); III 1263, v. 5: μητρός. v. 9: ἀμώμητον. v. 9f.: τέχνην; πένθος. v. 14: γενέταις (51–150); III 1324, v. 3: μήτηρ τε πατήρ τε (1. H. 2. Jh.).

⁷⁶³ IGUR III 1166, v. 4: τιθῆνόν (2. Jh.); III 1176, v. 5: ψήφο[υς]. v. 7: μνήμ' (1. H. 2. Jh.); III 1199, v. 4: ἦν ἦρπασαν. v. 7: μῆ(νας) (3. Jh.); III 1215, v. 6: [Πρ]ασίνουσιν (3. Jh.); III 1262, v. 3: ἦνθα (2. H. 2. Jh.); ICUR IV 11691, v. 5: πρ(ὸ) η' (Postskr.) (4. Jh.).

⁷⁶⁴ IGUR III 1366, v. 4: κεδνή. v. 6: τε σεῖο. v. 7: τε γόοις τε (2. Jh.); III 1397, v. 1f.: [ῆ]μή[v] (Mitte 2. Jh.).

⁷⁶⁵ IGUR I 126: Ρείη (2. H. 4. Jh.); III 1144: φίλη; Ἀγέλη; Λαρέται; ἐσθλή; ἀδελφῆ (2. H. 2. Jh./Mitte 3. Jh.); III 1148: Ακυλείνῳ (1./2. Jh.); III 1152: τῆ (3. Jh.); III 1241: καλύπτει; χῆρα; πάππῳ; θεῖῳ (151–250); III 1322: τῶιδε; τάφῳ; στήλῃ (2. Jh.); III 1342: τῶιδε; τάφῳ (1. H. 1. Jh.); III 1370: [- -]ωι; ἥρωϊ; [δε]ξαμένῳ; ὦ (1. Jh.); III 1386: τριηκοστῶι; δευτέρῳ; ἐνιαυτῶι; φθιμένοισι; ζωῶσι (2. H. 2. Jh.); SEG 43, 661: λυγρᾷ; φθόη (2. Jh.).

⁷⁶⁶ Vgl. Kruschwitz 2023a.

⁷⁶⁷ Abfällig über Dichterinnen äußert sich Friedländer 1919⁹, 296f.

Letzteres steht in Ambivalenz zwischen Erhöhung von dichterischen Fähigkeiten und Hintergrundwissen über die Person und gehört sowohl im interdisziplinären Forschungsbereich als auch beim Laienpublikum zu einer der am häufigsten gestellten Fragen. Eine Antwort ist meist enttäuschend, da aufgrund mangelnder Daten in den griechischen und lateinischen Carmina zumeist lediglich eine grobe Unterscheidung in Auftragsdichtung und Verfassen durch das persönliche Umfeld erfolgen kann. Erstere äußert sich durch die Erwähnung eines ansonsten nicht mit dem Text in Verbindung stehenden Namens entweder eingangs, seitlich des Gedichts oder als Akronym. Zweiteres lässt sich lediglich aus dem Kontext erschließen, ist in der überwiegenden Mehrheit der Fälle allerdings nicht feststellbar. In beiden Fällen sind Identifizierungen der Personen jedoch die Ausnahme. Idente Textteile hatten mehrfach die Diskussion um Musterbücher angeregt, können jedoch auch einfach auf gegenseitige Übernahmen hindeuten (s. 2.2.1.).

Das bekannteste griechische Auftragsgedicht ist vermutlich die Erinnerung von Ἡρώδης/Herodes an dessen Gattin Regilla/Ρήγιλλα (161), das als Paradebeispiel für archaisierende Formen und eine Mischung von Dialekten gelten kann (IGUR III 1155).⁷⁶⁸ Die Verbindung aus Ehren- und Sepulkralinschrift mit abschließendem Fluch gegen Grabfrevel weist in der ersten Zeile mit Μαρκέλλου (v. 1) auf den Namen des Poeten hin. Diesen identifiziert erstmals E. Q. Visconti als Markellos v. Side.⁷⁶⁹ Dieser ist am besten für sein heute verlorenes didaktisches Lehrgedicht über Medizin (Ἱατρικά) bekannt, das 42 Bücher umfassen soll, eine Verbosität, die sich auch im vorliegenden Gedicht zeigt.⁷⁷⁰ Davon ist noch ein Fragment von 101 Versen über aus Fischen herstellbare Heilmittel erhalten.⁷⁷¹ Ἡρώδης/Herodes könnte ihn entweder aus seiner Zeit als *corrector* der freien Städte Kleinasiens gekannt oder in den Bibliotheken in Rom gelesen haben, wo Hadrian und Antoninus Pius dessen Werke aufgestellt hatten.⁷⁷² Dessen Name zielt zwar lediglich die erste der beiden Stelen, doch ist aufgrund der stilistischen Kontinuität davon auszugehen, dass das ganze Gedicht von ihm stammt.⁷⁷³ Auch wenn es sich um Auftragsgedicht handelt, ist anzunehmen, dass für den Inhalt oder bestimmte Details Ἡρώδης/Herodes verantwortlich war.⁷⁷⁴

In lediglich zwei weiteren Inschriften ist eine Auftragsdichtung feststellbar, allerdings ohne die Möglichkeit wie bei Μάρκελλος, den Dichter mit einer aus anderen Quellen

⁷⁶⁸ Zu den beiden Persönlichkeiten s. 4.2.1.

⁷⁶⁹ Visconti 1794, 73–75.

⁷⁷⁰ Lesky 1999³, 909 mit abschätziger Bemerkung zu Fragmenten der Ἱατρικά; Bowie 1990, 66–69.

⁷⁷¹ Heitsch 1964, 16–22.

⁷⁷² Davies/Pomeroy 2012, 12f.

⁷⁷³ Ameling 1983, II, 156.

⁷⁷⁴ Gleason 2010, 147; Davies/Pomeroy 2012, 12.

bekannten Person verbinden zu können. Der eine ist der im Genitiv genannte Πειόνιος/Pionius, dessen Name auf dem zweiten und dritten Block des aus drei riesigen, waagrecht aufeinanderliegenden Steinen bestehenden Monuments links und rechts vom Carmen jeweils auf Griechisch und Latein genannt wird (IGUR III 1149; 4. Jh.). In einem weiteren Fall meint das Akrostichon [Δι]ονύσιος den Poeten des Carmen, da der Verstorbene darin als Ἄπιδος angeführt wird (III 1193; 2. Jh.). Ein anderes Akrostichon enthält auch einen Namen im Genitiv, Μάξιμος, der als Dichter zu deuten sein dürfte, doch ist die Inschrift zu fragmentiert, um dies bestätigen zu können (III 1264; 3. Jh.).⁷⁷⁵ Autor des kryptischen Distichons über einen über die Schulter getragenen Schafbock, das im Verdacht steht, eine Fälschung zu sein, ist ein gewisser Πατρώινος (III 1638).

Die bereits erwähnten Angaben des Einschreibens (s. 2.2.2) stehen zwischen eigenhändigem Verfassen des Textes und Meißeln in den Stein selbst. Letzteres ist am klarsten in der Stele von Μόσχιον für dessen Sohn Σέμνος (τήνδ' ἔστησεν ἐπὶ τυμβιδίοισι μελάθοις στήλλην ἐπιγράψας ἰδίᾳ χερσί, IGUR III 1276, v. 5–8; 151–250) und in der *tabula* für Σπινθῆρος ausgedrückt (ἔφυν' τάφος ὃν κατέθηκεν αὐτὸς ὁ θρεψάμενος καὶ τοῦπίγραμμ' ἐχάραξε, III 1338, v. 2–6; 2. Jh.). Die restlichen drei Beispiele deuten durch die einfache Verwendung von ἐπιγράφω, einmal verstärkt durch αὐτή, eher darauf hin, dass die Gedichte selbst gedichtet wurden. Selbst geschrieben hat die Inschrift der *tabula* für Μαρκέλλη deren Mutter (αὐτὴ ἡ γεννήσασα καὶ κηδεύσασα ἐπέγραψα, III 1267, v. 5f.). Dem Postskriptum der *tabula* für Πούπλιος nach (151–250) habe dessen Gattin Μαρκία die Inschrift der Erinnerung wegen aufgestellt (Μαρκία σύνβιος μνήμης ἔνεκεν ἐπέγραψα, III 1312, v. 6–8). Ähnlich erscheint das Postskriptum der *tabula* für Ὀλυμπία von deren Bruder (ἀδελφὸς ταύτης ἐπέγραψεν, III 1287, v. 11; 2./Mitte 3. Jh.).

Aufgrund des ähnlichen Aufbaus des Postskriptums wäre auch das Carmen für Ῥουφείνος von dessen Gattin Δημοστρατεία hier einzureihen, doch fehlt ein klarer Ausdruck wie ἐπιγράφω (Δημοστρατείας ταῦτα τῆς φιλανδρίας, IGUR III 1321, v. 16; 251–350). Dennoch vermutet G. H. R. Horsley, dass Δημοστρατεία das Gedicht geschrieben hat, basiert dies allerdings vorwiegend auf den Stil, der nicht einem professionellen Dichter zuzuschreiben sei.⁷⁷⁶ Einen Hinweis auf die Überlegung der Verse vor dem Ableben durch den Verstorbenen selbst gibt der Sarkophag für Ἀππιανός und Εὐτυχία (οὐ γὰρ ὁ τεθνώτας καταθεὶς κεῖνο[ς] τόδ' ἔρεξεν, ἀλλ' ὁ πρὸ τοῦ θανάτου τοῦτο νόφ θέμενος, IV 1700, v. 11f.; 2. Jh.).

⁷⁷⁵ Ein Akrostichon kann sich allerdings auch auf die Verstorbenen beziehen, wie die *tabula* für Φλαβία Σόφη zeigt (ICUR VI 15884; 2. H. 2. Jh.).

⁷⁷⁶ Horsley 1987, 37.

Die Sprache der Gedichte kann nicht nur neue Gedanken und Ausdrücke entwickeln, sondern auf frühere literarische Werke, insbesondere von Homer, zurückgreifen. Ein solcher Rückgriff dient in gewissem Maße immer einer Zurschaustellung, wird allerdings bisweilen zweckdienlich mit dem eigenen Inhalt verbunden, was in einer geschickt anmutenden Referenz resultiert.

In der Stele für den Sohn des Ὀρθαγόρος und Ἑρμαῖος Ἀρτείου (2. Jh.) schwingt in der Nennung ihrer Herkunft Homer mit (IGUR III 1204). Sie kamen aus Termessos in Pisidia im berühmten Solymerland (Τερμησσὸν ναίων Σόλυμοις ἐνὶ κυδαλίμοισιν, v. 1f.). Die Bezeichnung Σόλυμοι ist dreimal in Termessos – alle in Versen verfasst – und einmal in Lindos auf Rhodos epigraphisch belegt.⁷⁷⁷ Davon leitet sich auch der zahlreich dokumentierte Name des Hauptgottes von Termessos ab: Ζεὺς Σολυμεύς.⁷⁷⁸ In literarischen Werken lässt sie sich einerseits in der Odyssee bzw. in den Olympischen Oden des Pindar ausmachen, aber auch bei Herodot, laut dem mit diesem Namen die ursprünglichen Bewohner*innen Lykiens bezeichnet werden.⁷⁷⁹ Damit verdeutlichen diese Beispiele, dass der Begriff Solymen sowohl in literarischer Beschreibung mythologischer Hintergründe als auch als Selbstbezeichnung in Lykien fungieren konnte, ob inner- oder außerhalb eines poetischen Kontexts. Der beinahe zur Gänze übereinstimmende Wortlaut der Wendung findet sich im sechsten Buch der Ilias in der Schilderung des Lebens von Bellerophon, wenn der Kampf gegen die Solymen thematisiert wird: δεύτερον αὖ Σόλυμοισι μαχέσασατο κυδαλίμοισι (Hom. Il. 6,184 van Thiel); Ἴσανδρον δέ οἱ υἱὸν Ἄρης ἄτος πολέμοιο μαρνάμενον Σόλυμοισι κατέκτανε κυδαλίμοισι (6,203f. van Thiel). Da es sich um ein im Hexameter verfasstes Carmen handelt, ist die Referenz zur Ilias für all jene feststellbar, die ihre Homer-Verse im Hinterkopf haben. Ferner lässt sich jedoch vermuten, dass für Personen, die aus Lykien stammten oder mit der Gegend vertraut waren, diese Bezeichnung aus der Ilias in der Umgangssprache weit verbreitet war.

Der Sarkophag für Πομπήϊος Διοκλῆς enthält mit ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων (IGUR III 1309, v. 3f.; 2. Jh.) ein Zitat aus der Aristie des Ἀγαμέμνων. Ἴδομενεύς fordert Νέστωρ auf, den verwundeten Μαχάων mit dem Wagen zum Lager zu bringen, da ein Arzt einen vielfachen Wert von anderen Männern habe (ἱητρὸς γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων, Il. 11,514 van

⁷⁷⁷ In Termessos z. B. TAM III,1 103, v. 5 (vier Hexameter); III,1 127, v. 1 (vier Disticha); III,1 135, v. 7 (ein Distichon). In der Lindischen Tempelchronik (Lindos II 2, C, v. 7 (XXIV)) werden Helme und Sichelschwerter der Stadt Phaselis in Lykien aufgenommen, die einen Sieg über die Solymen erwähnen.

⁷⁷⁸ Vgl. İplikcioğlu/Çelgin/Çelgin 2007, 107 u. Anm. 221.

⁷⁷⁹ Hom. Od. 5,282f. van Thiel: τὸν δ' ἐξ Αἰθιοπῶν ἀνίων κρείων ἐνοσίχθων τηλόθεν ἐκ Σολύμων ὀρέων ἶδεν ...; Pind. O. 13,90: καὶ Χίμαιραν πῦρ πνέοισαν καὶ Σόλυμους ἔπεφνε; Hdt. 1,173: τὴν [sc. γῆν] γὰρ νῦν Λύκιοι νέμονται, αὕτη τὸ παλαιὸν ἦν Μιλύας, οἱ δὲ Μιλύαι τότε Σόλυμοι ἐκαλέοντο.

Thiel). Erst durch diese geschickte Einbettung in das Grabgedicht geht die Profession des Verstorbenen, Πομπήϊος Διοκλῆς, hervor, ohne sie jedoch explizit zu nennen.

Ein Zitat steckt auch in der *tabula* für Αἰλία Πρώτη (120–200), wonach sie die Insel der Seligen in voller Pracht bewohnt (ναίεις μακάρων νήσους θαλίη ἐνὶ πολλῇ, IGUR III 1146, v. 2). θαλίη ἐνὶ πολλῇ wird im neunten Buch der Ilias in Bezug auf das Aufziehen von Ὀρέστης verwendet, einmal von Ἀγαμέμνων selbst (τίσω δέ μιν ἴσον Ὀρέστη, ὅς μοι τηλύγετος τρέφεται θαλίη ἐνὶ πολλῇ, Hom. Il. 9,142f. van Thiel) und einmal in dessen Wiedergabe durch Ὀδυσσεύς gerichtet an Ἀχιλλεύς (τίσει δέ σε ἴσον Ὀρέστη, ὅς οἱ τηλύγετος τρέφεται θαλίη ἐνὶ πολλῇ, 9,284f. van Thiel). L. Moretti (IGUR) sieht sich in der Beschreibung des Jenseits (s. 3.1.1.) etwas an das vierte Buch der Odyssee erinnert. Wie die Gegenüberstellung zeigt, erwähnen beide die elysischen Gefilde und sehen manche nunmehr abwesenden, lästigen Unannehmlichkeiten des irdischen Daseins als positiv.

Οὐκ ἔθανες, Πρώτη, μετέβης δ' ἐς ἀμίνονα χῶρον	ἀλλά σ' ἐς Ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης
καὶ ναίεις μακάρων νήσους θαλίη ἐνὶ πολλῇ,	ἀθάνατοι πέμπουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθους,
ἔνθα κατ' Ἠλυσίων πεδίων σκιρτῶσα γέγηθας	τῇ περ ῥήιστη βιοτὴ πέλει ἀνθρώποισιν:
ἄνθεσι ἐν μαλακοῖσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων·	οὐ νιφετός, οὔτ' ἄρ χειμῶν πολὺς οὔτε ποτ'
οὐ χειμῶν λυπεῖ σ', οὐ καῦμα, οὐ νοῦσος ἐνοχλεῖ,	ὄμβρος,
οὐ πίνη σ', οὐ δίψος ἔχει σ', ἀλλ' οὐδὲ ποθεινὸς	ἀλλ' αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὺ πνεῖοντος ἀήτας
ἀνθρώπων ἔτι σοι βίотος· ζῶεις γὰρ ἀμέμπτως	Ὡκεανὸς ἀνίησιν ἀνανύχειν ἀνθρώπους:
αὐγαῖς ἐν καθαραῖσιν Ὀλύμπου πλησίον ὄντως.	οὔνεκ' ἔχεις Ἑλένην καὶ σφιν γαμβρὸς Διὸς ἐσσι.

IGUR III 1146, v. 1–16

Hom. Od. 4,563–569

Da die textlichen Parallelen sich jedoch in Grenzen halten, scheint es sinnvoller, die Odyssee nicht als Vorlage zu sehen, sondern die Wiedergabe von allseits bekannten kulturellen Vorstellungen in gewohnter Sprache zu sein.

Der in der Versammlung im achten Buch durch Ἑκτωρ geäußerte Wunsch, für alle Tage unsterblich und alterslos zu sein (εἶην ἀθάνατος καὶ ἀγήραος ἡματα πάντα, Hom. Il. 8,539 van Thiel), wird in der *tabula* für Παρθενίς (151–250) aufgegriffen. Das aus einem Hexameter bestehende Carmen fügt nach der Information, welche Person im Grab liegt, die beiden Adjektiva in angepasster Form ein, wodurch dennoch ein Anklang an Homer gegeben ist (Παρθενίς ἐνθάδε κεῖται, ἀγήρατος ἀθανάτη τε, IGUR III 1300, v. 1–4). Während in der Ilias bei der Unsterblichkeit und Alterslosigkeit von Ἑκτωρ an die Eigenschaften der Götter gedacht wurde, bezieht sich die Grabinschrift auf die Seele der Verstorbenen.

Eine weitere Umdeutung erfolgt in der fragmentierten Grabinschrift für [Ἀν]ύτη (IGUR III 1158). Die Erfüllung des letzten Teils im Wagenrennen und im Wettlauf bei den Leichenspielen des Πάτροκλος werden als πύματον τέλεον δρόμον bezeichnet (ἀλλ' ὅτε δὴ πύματον τέλεον δρόμον ὠκέες ἵπποι ἅψ' ἐφ' ἄλδος πολιῆς, Hom. Il. 23,373f. van Thiel; ἀλλ' ὅτε δὴ πύματον τέλεον δρόμον, αὐτίκ' Ὀδυσσεὺς εὖχετ' Ἀθηναίῃ γλαυκῶπιδι ὄν κατὰ θυμόν; 23,768f. van Thiel). Vermutlich wird das im vorliegenden Carmen auf das Leben umgedeutet ([ἦ - - ζω]ῆς πύματον δρόμον ἔ[σχεν λάρνακι κεῖτ' Ἀν]ύτη τῇδ' ἐνὶ λαϊνέῃ, v. 1f.).

In der Hälfte des zehnzeiligen Carmen für Πρόκλος (251–350) ist jeweils im Versende ein Homerzitat oder zumindest eine Referenz eingebaut (IGUR III 1316). Es sei ihm ein großes Grabmal errichtet worden an einem von überall sichtbarem Ort (s. 2.2.1.; περικέπτω ἐνὶ χώρῳ, v. 3) und damit auf die gleiche Art, wie das Schlafgemach von Τηλέμαχος in der Odyssee beschrieben wird (Τηλέμαχος δ', ὅτι οἱ θάλαμος περικαλλέος αὐλῆς ὑψηλὸς δέδμητο περικέπτω ἐνὶ χώρῳ, Hom. Od. 1,425f.).⁷⁸⁰ Ebenfalls zum Grab gehörig waren glanzvolle Türen (θύρας δ' ἐπέθηκα φαεινάς, v. 4), die sowohl in der Ilias als auch in der Odyssee ebenso bezeichnet werden: in ersterer zu Heras Schlafgemach (ἔνθ' ἢ γ' εἰσελθοῦσα θύρας ἐπέθηκε φαεινάς, Il. 14,169), in zweiterer zur Kammer, aus der Πηνελόπεια den Bogen des Ὀδυσσεύς für den Wettkampf holte (ἐν δὲ σταθμοὺς ἄρσε, θύρας δ' ἐπέθηκε φαεινάς, Od. 21,45). In zwei aufeinanderfolgenden Zeilen wird Πρόκλος unter den ausonischen Rhetoren und den Konsuln hervorgehoben (οἷον ἔχων ῥητῆρσι μῆτέπρεπες Αὐσονίοισι ἔν τ' αὐτοῖς ὑπάτοις κλέος ἔλλαβες ἔξοχ' ο'ν ἄλλων, v. 6f.). Für beide Fälle finden sich in der Ilias mehrere Beispiele: So waren herausragend unter den Myrmidonen Πείσανδρος (ὃς πᾶσι μετέπρεπε Μυρμιδόνεσσιν, Il. 16,194), ebenso Βαθυκλῆς, jedoch an Reichtum (ὄλβῳ τε πλούτῳ τε μετέπρεπε Μυρμιδόνεσσι, Il. 16,596), unter den Troern Ἴμβριος und Μελάνιππος (μετέπρεπε δὲ Τρώεσσι, Il. 13,175; 15,550) und unter den Kriegern Ἀγαμέμνων (πᾶσι μετέπρεπεν ἡρώεσσιν, Il. 2,579) sowie in einer früheren Zeit Νέστωρ (τότε δ' αὖτε μετέπρεπον ἡρώεσσιν, Il. 23,645). Βελλεροφόντης bekam von den Lykiern einen schönen, über alles erhabenen Grundbesitz an Obsthain und Ackerland (καὶ μὲν οἱ Λύκιοι τέμενος τάμον ἔξοχον ἄλλων καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης, ὄφρα νέμοιτο, Il. 6,194f.). Diese Passage wird ähnlich wiederholt, als Ἀχιλλεὺς Αἰνείας fragt, ob er einen solchen Besitz von den Troern bereits bekommen habe (ἦ νύ τί τοι Τρῶες τέμενος τάμον ἔξοχον ἄλλων καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης, ὄφρα νέμῃαι, Il. 20,184f.). Zwei Männer begehrten überaus, gegeneinander zu kämpfen (δύο δ' ἄνδρες ἀρήιοι ἔξοχον ἄλλων, Il. 13,499). Αἴας beklagt, dass Ἀχιλλεὺς die über allen anderen entgegengebrachte Liebe seiner Kameraden nicht

⁷⁸⁰ Alle Homer-Stellen folgen jeweils den Ausgaben von H. van Thiel.

mehr erwidere und bittet darauf, dass ihm die Gesandten über allen anderen Achaiern am liebsten sein mögen (οὐδὲ μετατρέπεται φιλότιτος ἐταίρων τῆς ἧ μιν παρὰ νηυσὶν ἐτίομεν ἔξοχον ἄλλων, Il. 9,630f.; μέμαμεν δέ τοι ἔξοχον ἄλλων κήδιστοί τ' ἔμεναι καὶ φίλτατοι ὅσσοι Ἀχαιοί, 9,641f.). Derselbe ergreift das Wort um die Leiche von Πάτροκλος und bittet, dass niemand von ihr weichen möge und vor den Achaiern als einer über den anderen kämpfen solle (οὔτε τιν' ἐξοπὶσω νεκροῦ χάζεσθαι ἀνώγει οὔτε τινα προμάχεσθαι Ἀχαιῶν ἔξοχον ἄλλων, Il. 17,357f.). Am Schluss verweist die Sprecherin, Πουφείνη, abermals auf das entstandene, einem Haus gleichende Grab und bekräftigt, dass sie und ihr Gatte, Πρόκλος, auch als Tote vom gleichen Sarg umhüllt werden (ὥς πρὶν δ' ἐν ζωοῖσιν ὁμῶς δόμος ἄμμι τέτυκτο, ὥς καὶ τεθνεῶτας ὁμῇ σορὸς ἀμφικ[αλύψει], v. 9f.). Das Ende ist abermals ein Homerzitat aus dem 23. Buch der Ilias, als die Seele von Πάτροκλος zu Ἀχιλλεύς kommt und bekennt, dass auch ihre beider Gebeine gemeinsam in einem goldenen Behältnis, das die Mutter ihm schenkte, gelegt werden mögen (ὥς δὲ καὶ ὅστέα νῶϊν ὁμῇ σορὸς ἀμφικαλύπτοι, χρύσεος ἀμφιφορεῦς, τόν τοι πόρε πότνια μήτηρ, Il. 23,91f.).

Außerdem gibt es zwei Carmina, die Homer gemeinsam mit dessen lateinischen Pendant Vergil verbinden. Die *tabula* für den Dichter [C]laudius Claudianus/Κλαυδιανός (400), die aus einer Basis herausgeschnitten worden sein dürfte, vergleicht den Geehrten nach der Nennung von dessen Verdiensten auf Latein in einem griechischen Distichon im Verstand mit den Fähigkeiten eines Vergil und in der Muse mit denen des Homer (εἰν ἐνὶ Βιργιλίῳ νόον καὶ Μοῦσαν Ὀμήρου Κλαυδιανὸν Ῥώμη καὶ βασιλῆς ἔθεσαν, IGUR I 63, v. 14–17). Im Monument für Πριμιτεῖβος (1.–3. Jh.), der auch den Verstand von Vergil und das Herz von Homer hatte, macht Zeus, sollte die Ergänzung korrekt sein, die beiden Dichter zu seinen Zeugen ([Βιργιλίῳ νόος καὶ ἦτορ Ὀμήρου, οὗς ἂν Ζεῦς ἐπέων πεῖρ]αν καὶ μάρτυρα θεῖη, III 1314, v. 6–8).

Daneben enthalten fünf Carmina Anspielungen auf weitere Autoren. Ein besonderer Fall ist eine Herme des Homer (Ende 2./3. Jh.), deren ersten drei Verse mit kleinen Abweichungen von Antipatros v. Sidon übernommen wurden:

ἡρώων κάρυκα ἀρετᾶς μακάρων τε προφήταν
Ἑλλάνων δόξης δεύτερον ἄελιον
Μουσέων φέγγος, Ὀμηρον, ἀγήρατον στόμα
κόσμου
παντός, ὁρᾷς τοῦτον, δαίδαλον ἀρχέτυπον.

ἡρώων κάρυκ' ἀρετᾶς, μακάρων δὲ προφήταν,
Ἑλλάνων βιοτᾶ δεύτερον ἄελιον,
Μουσῶν φέγγος Ὀμηρον, ἀγήραντον στόμα
κόσμου
παντός, ἀλirroθία, ξεῖνε, κέκευθε κόνις.

IGUR IV 1532, v. 2–5

AP VII 6

Die Unterschiede in v. 1 sind minimal und betreffen lediglich eine unterlassene Elision und eine Umformung eines Partikels. Der Ersatz von βιοτή durch δόξα in v. 2 ist dagegen ein inhaltlicher Eingriff, der auf die Umlegung der Betonung weg vom Leben der Griechischsprachigen und hin zu deren Ruhm zurückzuführen ist. Der Grund dafür dürfte darin liegen, dass dem Auftraggeber Aelian (s. 2.2.1.) und dessen Gästen das eigentliche Leben von Griech*innen fern lag und dem Nachhall des Ruhmes von Homer in dieser Zeit und diesem Kontext eine viel größere Bedeutung zuzumessen ist.⁷⁸¹ Während der dritte Vers gänzlich übernommen wurde, hat der vierte eine Anpassung an die Verhältnisse erfahren: Nicht mehr die meerumströmte Erde bedeckt Homer, sondern die Leser*innen sehen das kunstvoll gearbeitete Abbild vor sich (s. 2.2.2.). E. L. Bowie betont die geschickte Auswahl der beiden Worte, da ἀρχέτυπον signalisiere, dass die Statue sowohl nah am Original und früh in der Geschichte der Bildhauerei stehe, und δαίδαλον nicht nur die Kunstfertigkeit ausdrücke, sondern auch auf Daedalus anspiele.⁷⁸²

Ebenso enthält die Herme des Alkibiades (IGUR IV 1498; 1. Jh.) abgeänderte Verse, die jedoch auf der Seite platziert wurden. Sie entstammen einem Epigramm aus dem Werk *Περὶ τρόπων* von Tryphon, einem Dichter aus der Zeit des Augustus, und wurden beinahe unverändert übernommen:

εἰσὶν μοι δύο ἀδελφοὶ ὁμώνυμοι, οἱ δὲ ὅμοιοι,
οἳ μέχρι μὲν ζῶουσι τὸν ἥ[λι]ον οὐκ ἐσορῶσιν·
αὐτὰρ ἐπὶν κ[ε] θάνωσι καὶ ἀνδρῶν χεῖρας
ἴκωνται]
[ἡέλιον τ' ἐσορῶσι καὶ ἀλλήλοισι μάχονται].

IGUR IV 1498, v. 1–8

εἰσὶν μοι δύο κασίγνητοι, οἱ δύο μῦνοι·
ὄφρα μὲν οὖν ζῶωσι, τὸν ἥλιον οὐκ ἐσορῶσι,
αὐτὰρ ἐπεὶ κε θάνωσι καὶ ἀνδρῶν χεῖρας
ἴκωνται,
ἡέλιόν τε ὁρῶσι, καὶ ἀλλήλοισι μάχονται.

Spengel 1856, 194

Die Umformung des ersten Verses ist am größten ausgefallen, bringt dadurch jedoch bessere Verständlichkeit. Die Gründe für die kleinen Änderungen danach können nicht gänzlich erklärt werden, womöglich lag es den Aufstellenden daran, nicht exakt zu kopieren, sondern sich minimal selbst einzubringen. Da die Inschrift nach dem Beginn des dritten Verses nicht mehr erhalten ist, wurde deren Anzahl unterschiedlich angenommen. G. Kaibel (EG 1120) geht aus Platzgründen von lediglich drei Versen aus, G. M. A. Richter und L. Moretti (IGUR)

⁷⁸¹ Bowie 1989, 244 sieht ihn in der Selbstidentifizierung als römisch und nicht griechisch; eine Dichotomisierung, die abzulehnen ist

⁷⁸² Bowie 1989, 244f.

inkludieren jedoch auch den vierten des Tryphon.⁷⁸³ Da der ganze untere Teil jedoch modern ist, wie G. Lippold festhält, ist es durchaus wahrscheinlich, dass alle vier Verse auf der Herme eingemeißelt wurden.⁷⁸⁴ Der Inhalt des Gedichts ist ein Rätsel, dessen Lösung die ἀστράγαλοι sind, die als Spielsteine dienten: sie sind gleichnamige Brüder, beide ähnlich, erblicken nicht die Sonne, solange sie leben, aber nachdem sie sterben und in die Hände der Menschen gelangen, erblicken sie die Sonne und bekämpfen einander. Ob das Carmen einen Bezug zu dem auf der Vorderseite genannten und abgebildeten Ἀλκιβιάδης herstellt, ist ungewiss. G. Lippold verneint dies und stellt hingegen eine Beziehung zum Platz der Aufstellung, z. B. einer παλαίστρα, her.⁷⁸⁵ G. M. A. Richter folgt dieser Meinung, erwähnt aber – „what seems farfetched“ – die Möglichkeit der Verbindung mit der Geschichte des spielenden Ἀλκιβιάδης in Plutarch.⁷⁸⁶ Demnach spielte dieser als kleiner Junge in den Straßen mit anderen ἀστράγαλοι. Als er an der Reihe war, kam ein Wagen, der trotz dessen Bitte nicht anhalten wollte, sodass sich Ἀλκιβιάδης auf den Boden warf und meinte, der Fahrer solle ruhig weiterfahren, woraufhin dieser sofort stoppte (Plut., Alc. 2,2f.).

Die womöglich gemeinsam mit der des Homer gefundene Herme des Menander (Ende 2./3. Jh.; s. 2.2.1.) kann zwar kein Zitat aufwarten, aber bezieht sich in der Meinung, dass der Komödienautor der zweitgrößte Dichter nach Homer gewesen sei, explizit auf Aristophanes v. Byzanz ([εἰ σέ γε δεύτ]ερα ἔταξε σοφὸς κρεῖνεν μετ' ἐκεῖνον [γραμματι]κὸς κλεινὸς πρόσθεν Ἀριστοφάνης, IGUR IV 1526, v. 12f.).

Eine Statue des Herakles (3. Jh.) enthält eine Anspielung auf Prodikos v. Keos und den von ihm dargestellten Herakles am Scheideweg:

ἡλικίην παῖς εἰμι· βρέτας δ' ἐστήσατο Φῆλιξ
 Ἡρακλέους εἰκῶ· οἶσθα με καὶκ Προδίκου.

IGUR I 175, v. 1–4

Φῆλιξ hat dem jugendlichen Herakles ein Standbild aufgestellt, das das Gedicht aus dessen Sicht beendet: Du kennst mich auch aus Πρόδικος. Das Werk des Dichters ist leider verloren, doch findet sich zu Herakles am Scheideweg eine Zusammenfassung in Xenophon: Herakles dachte darüber nach, ob er ein Leben der Tugend oder des Lasters führen wollte, als zwei

⁷⁸³ Richter 1965a, 106.

⁷⁸⁴ Lippold 1936, 43.

⁷⁸⁵ Lippold 1936, 44.

⁷⁸⁶ Richter 1965a, 106.

Frauen als Verkörperungen der beiden Eigenschaften erschienen. Die des Lasters versprach ihm den einfachen Weg frei von Strapazen, doch am Ende konnte ihn die Tugend für ihren Weg gewinnen.⁷⁸⁷

Zwei Carmina sind eng mit einem Platon zugeschriebenen Epigramm verbunden, das sowohl von Apuleius als auch Diogenes Laertius zitiert wird; laut letzterem habe er es für Dion v. Syrakus gedichtet.⁷⁸⁸ Das eine baut es höchstwahrscheinlich als Zitat am Ende in die Versinschrift ein, das andere formt es um.

ἀστήρ πρὶν μὲν ἔλαμπες ἐνὶ ζωοῖσιν Ἐῷος:
νῦν δὲ θανὼν λάμπεις Ἑσπερος ἐν φθιμένοις.

AP VII 670 = Diehl, Anthol. lyr. gr., I, p. 88 nr. 5

[- -] σύ περ σοφίην μέγαλοιο
[- - ἄ]στερίω διδόναι
[- - ἔ]λαμπες ἐνὶ ζωοῖσιν ἔῷος
[- - λά]μπεις Ἑσπερος ἐν φθιμένοις.

Ferrua, Epigraphica 1962, 111–113 nr. 14 et fig. 1b, v. 6–9 (3. Jh.)

Σώφρονα Κρησκεντεῖναν ἔχων τάφος ἐνθάδε κεύθω
τὴν πάσης ἀρετῆς κῦδος ἐνεκαμένην,
ἥ τις ἐνὶ ζωοῖσιν ὅκως ἀνέτελλεν ἔῷος,
νῦν δύνει δ' ὑπὸ γῆν ἔσπερος ἐν φθιμένοις.

IGUR III 1256 (2./3. Jh.)

Die im *coemeterium S. Alexandri* in der *via Nomentana* gefundene, auf der linken Seite fragmentierte *tabula* lässt in den letzten beiden Zeilen vermuten, dass auch hier dieses Platon zugeschriebene Epigramm zitiert wurde. Die Anpassung in letzterem Carmen, das in der Nähe der *Porta Capena* an der *via Appia Antica* gefunden wurde, ist vermutlich auf das Geschlecht der Verstorbenen zurückzuführen. Anstatt des Verbums λάμπω wird Κρησκεντεῖνα einerseits als wie der Morgen unter den Lebenden entsprungen und andererseits als unter den Dahingeschwundenen unter der Erde wie der Abend versinkend bezeichnet. Während G. Kaibel (EG 568) diese Anpassung geringschätzend abtut („satis inepte ad mulierem translata sunt“), würdigt sie A. Ferrua als „elegantemente imitato“.⁷⁸⁹

⁷⁸⁷ Xen. Mem. II,1,21–34.

⁷⁸⁸ Apul. apol. 10,8; Diog. Laert. 3,29.

⁷⁸⁹ Ferrua 1962, 112f.

4.1.2. Bilingualität

Die umfassende und bereits vielfach behandelte Thematik Bilingualität soll an dieser Stelle speziell auf für die griechischen Carmina Roms relevanten Themenstellungen behandelt werden. Die drei Schwerpunkte liegen auf der Typologie von bilingualen Texten, der Namensgebung über Griechisch und Latein hinweg sowie der sprachlichen Verwendung und Präferenz. Ersterer gibt eine Übersicht über und Einteilung vom bilingualen Material, während zweiterer sich die letter- bzw. sprachübergreifende Onomastik vornimmt. Letzterer beschäftigt sich mit den externen und internen Faktoren der Sprachwahl und prüft dabei das Ausmaß von griechischen Carmina als ostentative Elemente.

Aufbauend auf J. N. Adams ändert A. Mullen dessen Typologie von bilingualen Texten leicht ab und unterscheidet vier Typen: 1. *bi-/tri-version bilingual* oder *trilingual texts*, 2. *texts displaying bilingual phenomena*, 3. *mixed-language texts* und 4. *transliterated texts*.⁷⁹⁰ Diese Aufteilung soll hier aufgegriffen werden, auch wenn die *trilingual* und *mixed-language texts* im Sinne von A. Mullen abwesend sind. Als eigene Untergruppe des ersten Typus werden hier die bilingualen Carmina hinzugefügt, also solche Versinschriften, die sowohl griechische als auch lateinische Versteile enthalten, die in keinem Fall eine reine Übersetzung sind.

Die Bezeichnung *bi-version* oder *tri-version* des ersten Typus der *bilingual texts* bezieht sich auf die Abfolge der in einer Inschrift enthaltenen Sprachen. Ein *bi-version bilingual text* besteht aus zwei Teilen in unterschiedlichen Sprachen, etwa Latein und Griechisch, folgen hingegen auf Latein Griechisch und Latein, handelt es sich um einen *tri-version bilingual text*.⁷⁹¹ Von den 43 sich in Rom befindlichen Inschriften, die griechischen Vers- und lateinischen Prosatext enthalten, können 36 den *bi-version bilingual texts* und 7 den *tri-version bilingual texts* zugeordnet werden.⁷⁹² Anders betrachtet enthalten erstere einen lateinischen Prosatext entweder als Prä- (21) oder Postskriptum (15), bisweilen aber auch beide Teile (4).⁷⁹³ Die übrigen drei sind Spezialfälle: In einem (IGUR III 1336; 94) erscheint das erste griechische

⁷⁹⁰ Mullen 2013, 83–85; Adams 2003a, 30.

⁷⁹¹ Mullen 2013, 84, Table 3, Anm. c.

⁷⁹² Je nach Zählweise kann IGUR III 1149 (4. Jh.) als *tri-version*, aber auch als *quadri-* oder *quinti-version bilingual text* eingeordnet werden. Zur allgemeinen Anzahl von bilingualen Inschriften in Rom vgl. Elder 2020, 284f. u. Anm. 67.

⁷⁹³ **Griechische Carmina mit lateinischem Präskriptum:** IGUR I 63 (400); I 65 (9.11.399); III 1171 (Ende 2./3. Jh.); III 1174 (2. Jh.); III 1179 (3. Jh.); III 1189 (2. Jh.); III 1215 (3. Jh.); III 1239 (Ende 1./Beginn 2. Jh.); III 1248 (1. Jh.); III 1258 (1. H. 1. Jh.); III 1285 (2. Jh.) III 1292 (3. Jh.); III 1296 (2. Jh.); III 1313 (2./Mitte 3. Jh.); III 1325 (1. Jh.); III 1341 (Ende 1./Beginn 2. Jh.); III 1350; III 1375 (3. Jh.); III 1392 (2. Jh.); III 1449 (1. Jh.); Ferrua 1962, 111–113 nr. 14 (3. Jh.). **Griechische Carmina mit lateinischem Postskriptum:** IGUR I 128 (377); I 129 (16.6.370); III 1181 (151–250); III 1231 (3./1. H. 4. Jh.); III 1238 (3. Jh.); III 1280 (1. H. 2. Jh.); III 1281; III 1304 (2. Jh.); III 1305 (110–140); III 1329 (3. Jh.); III 1342 (1. H. 1. Jh.); III 1356 (1./2. Jh.); III 1435; IV 1566 (Beginn 3. Jh.); ICUR VII 19771 (1. H. 4. Jh.). **Griechische Carmina mit lateinischem Prä- und Postskriptum:** IGUR III 1157 (2. H. 2. Jh.); III 1210 (2. Jh.); III 1245 (2. H. 2./3. Jh.); III 1368 (2. H. 2. Jh.).

Carmen gedichtet vom verstorbenen Jüngling (oder dem ursprünglichen Gedicht nachgeahmt) im oberen Teil des Monuments, links und rechts von dessen Relief, während im unteren Teil ein lateinisches Präskriptum und zwei weitere griechische Carmina von den Eltern gewidmet werden; in einem anderen (III 1293; Mitte 2. Jh.) folgen auf eine vermutliche Widmung an die Totengötter auf Griechisch höchstwahrscheinlich ein fragmentierter lateinischer Name und danach eine griechische Versinschrift; das dritte (III 1149; 4. Jh.) besteht aus einem griechischen Carmen, zu dem jedoch der Name des Dichters auf der einen Seite auf Griechisch, auf der anderen auf Latein angegeben ist.

Weit geringer als die Anzahl der üblichen *bi-/tri-version bilingual texts* ist die der zehn bilingualen Carmina. Der Typologie nach gehören vier zu den *bi-version*, fünf zu den *tri-version* und eines zu den *quadri-version bilingual texts*.⁷⁹⁴ Während deren Funktion zwischen genuiner Widmung und ostentativer Distinktion schwankt (s. u.), ist deren Inhalt in beiden Sprachen in allen Fällen ergänzend gestaltet, sodass niemals reine Übersetzungen zu finden sind.⁷⁹⁵

Der zweite Typ der Bilingualität in den Versinschriften umfasst *texts displaying bilingual phenomena*. Damit sind Inschriften gemeint, die zwar in einer bestimmten Sprache verfasst sind, aber *interference*, *code-switching* oder *borrowing* aufweisen.⁷⁹⁶ Ersteres beschreibt einen Prozess, in dem Teile einer Sprache unbewusst in eine andere transferiert werden.⁷⁹⁷ Zweiteres meint das Springen zwischen Sprachen für den Ausdruck einzelner Wörter.⁷⁹⁸ Letzteres ist die Annahme von linguistischen Elementen einer Sprache in einer anderen.⁷⁹⁹ Für diesen Typ gibt es allerdings nur ein eindeutiges Beispiel:⁸⁰⁰ Im lediglich in einem Manuskript festgehaltenen griechischen Carmen errichtet Φηλικίσσιμα für ihren Gatten Πολυμνήστος ein Grab (μνήμα Πολυμνήστῳ Φηλικίσσιμα τεῦξε συνεύνῳ, IGUR III 1306, v. 1) gemeinsam mit ihrer Tochter Εὔστοργος und ihrem Schwiegersohn Ἀγαθεῖνος. Der zweite Hexameter (σεμνοτάτη φίλια Εὔστοργος ἀνὴρ Ἀγαθεῖνος, v. 2) enthält das Wort φίλια vor Εὔστοργος. Dabei dürfte es nicht im Griechischen und adjektivisch gebraucht sein, sondern das lateinische *filia* meinen. L. Moretti (IGUR) deutet es auch dementsprechend und beklagt,

⁷⁹⁴ *Bi-version bilingual texts*: IGUR III 1150 (2./3. Jh.); III 1290 (1. H. 1. Jh.); III 1291 (Beginn 1. Jh.); ICUR X 26492. *Tri-version bilingual texts*: IGUR III 1147 (2./3. Jh.); III 1250 (14–70); III 1427 (2. Jh.); IV 1528 (2. Jh.); ICUR V 14036 (4. Jh.). *Quadri-version bilingual text*: IGUR I 161 (2. Jh.).

⁷⁹⁵ Muñoz Martínez 2023, 307 nennt den Typ der bilingualen „additional poetical bilingualism“, da beide Sprachen für die metrischen Teile aus rein ästhetischen oder literarischen Gründen gewählt wurden. Diese Einteilung weicht etwas von der hier getroffenen (s. u.) ab.

⁷⁹⁶ Mullen 2013, 84, Table 3.

⁷⁹⁷ Mullen 2013, 81–83.

⁷⁹⁸ Mullen 2013, 76–78.

⁷⁹⁹ Mullen 2013, 79–81.

⁸⁰⁰ Nicht eindeutig metrisch und auch lediglich mit einem vermuteten lateinischen Wort ist ICUR III 9290.

dass der Dichter besser *θυγάτηρ* verwendet hätte. Das würde auch exakt ins Metrum passen, während *φίλια* *Εὔστοργος* eine Hiatkürzung benötigt. Warum sollte also stattdessen *φίλια* verwendet werden? Es liegt nahe, dass *φίλια* aufgrund der lateinischen Umgebung unbewusst anstatt *θυγάτηρ* verwendet wurde, das vertrautere Wort *filia* somit in griechischen Lettern in den Text gerutscht ist. Denkbar wäre jedoch auch, ein bewusster doppeldeutiger Gebrauch vom Nomen *filia* und Adjektiv *φίλια*. Welcher der oben genannten Untertypen vorliegt, hängt u. a. von der Einordnung der Sprachkenntnisse der Dichtenden ab. Wenn sie sich des Sprachwechsels bewusst gewesen wären, sollte von *code-switching* gesprochen werden, wäre das *φίλια* unbewusst in den Text gekommen, könnte auch von einer *interference* ausgegangen werden.

Der dritte Typ der Bilingualität in den Carmina, *transliterated texts*, meint Inschriften, die in einer Sprache verfasst, aber in der Schrift einer anderen geschrieben wurden.⁸⁰¹ In den Carmina Roms tritt dies zweimal auf.⁸⁰² Einmal erscheint τοῖσι, mit einem lateinischen S geschrieben (*ICUR II 4441*, v. 2; 2. H. 4. Jh.). Da die Inschrift nicht mehr erhalten ist, kann allerdings nicht geprüft werden, ob die Abschrift vom Stein korrekt ist oder es sich um einen (Ab-)Schreibfehler handelt. Eindrücklicher ist das Beispiel eines griechischen Carmen, das gänzlich in lateinischen Lettern gehalten ist (*IG XIV 1612*; 1.–3. Jh.). Es beginnt mit dem Präskriptum *D(is) M(anibus)*, gefolgt von einer Versinschrift bestehend aus zwei Hexametern: *Euresin enthade ge catechi thanatōeo lachusa[n], metera ten eutechnon eudemones, parhoditae* (v. 2–7). Die reine Wiedergabe von G. Kaibel (*IG XIV*) in griechischen Lettern lautet: *Εὔρεσιν ἐνθάδε γῆ κατέχι θανάτωιο λαχοῦσα[v], μητέρα τὴν εὔτεχνον· εὐδέμονες, παρόδιται.*⁸⁰³ Damit geht die Inschrift über die bloße Einfügung einer griechischen Sentenz in einer ansonsten lateinischen Inschrift hinweg, die wie andere (Vers-)Teile auch im kollektiven Gebrauch der Gesellschaft standen.⁸⁰⁴ Über die Gründe für diese Art der Wiedergabe kann lediglich spekuliert werden, naheliegend wären jedoch entweder ein des Griechischen mächtigen, nach Lauten arbeitender Steinmetz oder ein*e nach Diktion verfahrende*r griechischsprachige*r Analphabet*in als Dedikant*in.

Auch der Bereich der Onomastik in den griechischen Versinschriften Roms ist für Bilingualität von Relevanz. An das vorherige Beispiel der Verbindung Differenz zwischen Sprache und Lettern anknüpfend lässt sich beobachten, dass Namen entweder auf Griechisch oder

⁸⁰¹ Mullen 2013, 84, Table 3.

⁸⁰² Zu erwähnen wäre auch noch die zusammen mit einem griechischen Carmen (*IGUR III 1294*; 138–150) gefundene lateinische Prosa-Inschrift für denselben Verstorbenen: *CIL VI 29152*. Darin erscheint der Buchstabe E als griechisches H (*FECHRUNT*, v. 6) und nach *IG XIV 1915*, zurückgehend auf Welcker 1828, 84–86 nr. 57, auch der Buchstabe R als griechisches P geschrieben (*CHAPITONI*, v. 2; *FRATPI*, v. 3).

⁸⁰³ J. Franz (*CIG III 6229*) hat εὔτεχνον Εὐαίμων'ο'ς, <ὦ> παρόδιται.

⁸⁰⁴ Z. B. *IGUR II,1 308*, v. 5f.: *eupsychi tecnon, udis athanatos* (≙ εὐψύχι τέκνον, οὐδὲς ἀθάνατος).

Latein geschrieben sind. Beispielsweise erscheint dieselbe Person in einer Inschrift als Χαρίτων (IGUR III 1294; 138–150) und in einer anderen als M. Ulpius *Augg. lib.* Chariton (CIL VI 29152), aber nicht als M. Ulpius Χαρίτων. Das lässt sich sowohl bei lateinischen Namen, einfachen und *duo/tria nomina*, in griechischen Lettern als auch griechischen Namen in lateinischen Lettern beobachten.

Wenn in griechischen Textteilen der Carmina lateinische Namen vorkommen, werden sie ausschließlich in griechischen Lettern wiedergegeben, wie etwa bei den einfachen Namen. Einer davon stammt von einer fragmentierten *tabula* (Ende 2./Beginn 3. Jh.), weshalb dessen Geschlecht nicht mehr erkennbar ist (Λουκρητ[ι - -], IGUR III 1335, v. 3). Zwei Namen lassen sich als männlich identifizieren: Einer davon ist der im Griechischen seltene Πλωτιανός (IG XIV 1948; 2. Jh.), der andere der etwas häufigere Ἀκυλεῖνος, Aquilinus zu Latein, bei dessen Vertreter es sich laut L. Moretti (IGUR) um einen jugendlichen *statuarius* oder *artifex* gehandelt hat (πρωθήβην ἔτι κοῦπον, ἔτι χνοάοντος ἰούλου δευόμενον φθονερὴ μοῖρα καθεῖλε βίου, πολλὰ σοφῆς χερὸς ἔργα λειοπότα ... σύ, γαῖα, πέλοις ἀγαθὴ κούφη τ' Ἀκυλείνωι, IGUR III 1148, v. 1–5; 1./2. Jh.).⁸⁰⁵ In den anderen vier Fällen sind es immer weibliche Namen: [- - - Κλα]υδία scheint vor einer Eheschließung verstorben zu sein, denn sie bekam ein Grab gleich einem Brautgemach ([- - - Κλα]υδία, καὶ θαλάμοις ἴσον ἔτευξα τάφον, III 1249, v. 2; 2. Jh.). Ein Grab beherbergt Κρησκεντεῖνα, die mit einer Anspielung auf Platon bedacht wurde (s. 2.2.1.; III 1256; 2./3. Jh.). Das Ende einer oben abgebrochenen *tabula* enthüllt den Tod der fünfjährigen Οὐαρι'α'νή (οὐνομα Οὐαρι'α'νή, πενταέτης δ' ἔθανεν, III 1289). Über den Tod von Ἀφρικανός gibt der von Τιτιανός aufgestellte Altar Auskunft (III 1172; 2./3. Jh.). In einer christlichen Inschrift findet sich der Name Μαριτίμα (ICUR VIII 23377; Ende 3./Beginn 4. Jh.) und ist damit möglicherweise dessen einziger Beleg auf Griechisch.

Doch auch *tria nomina* und *duo nomina* – nicht nur für Frauen, sondern auch für Männer ohne Praenomen –, teilweise griechisch, teilweise lateinisch, treten in griechischen Lettern auf. Elf dieser Personen tragen ein kaiserliches *nomen gentile*: Ἰουλία Πρεμιγένεια, Τιβέριος Ἰούλις Ἰέραξ (IGUR III 1240; 3. Jh.); Ἰούλιος Ἀντιγένης (III 1144; 2. H. 2. Jh./Mitte 3. Jh.); Φλαβί' Ἀθηναίς (III 1353; 3. Jh.); Πόπλιος Αἴλιος Ἀβάσκαντος, Αἰλία Πρώτη (III 1146; 120–200); Αἴλιος Ἀφροδᾶς (III 1145; 3. Jh.); Αὐρήλιος Ἀντώνιος, Αὐρηλεία Ἀντωνεία, Αὐρήλιος Ὀνήσιμος (III 1169; 251–350); Αὐρήλιος Καλλικράτης (III 1170; Ende 2./Beginn 3. Jh.). Doch auch außerhalb der *familia Caesaris* bzw. deren Nachkommen sind diese *duo* und *tria*

⁸⁰⁵ Snyder 2014, 23 Anm. 53 meint, die Inschrift sei ein Opistograph und der Name auf der Rückseite der Name des Verstorbenen der Vorderseite. Erstens ist jedoch der Verstorbene, Ἀκυλεῖνος, genannt und zweitens würden die beschriebenen männlichen Attribute nicht zum Namen Hordionia Polla der Rückseite passen.

nomina sichtbar: Μάρκος Κλώδιος Ἐπαφρόδιτο[ς], Οὐρβί[να] Μαρυλίνα (III 1254; 3. Jh.); Πομπήϊος Διοκλῆς (III 1309; 2. Jh.); Λούκιος [+6?+ι]ος Ἀνθιμ[ος], Τειμάνδρα Κυπάρης (III 1343; 2. Jh.). Gleichzeitig gibt es Fälle von Frauen mit *duo nomina*, während die erwähnten Männer einen einfachen Namen tragen: Κεστία Βικτωρία Φλωρέντιος, mit *signum*, und ihr Gatte Ἀπολλ[ώ]νιος (III 1246; 2. Jh.); Σαλβία Ματρώνα, ihr mitbestattender Sohn Σωτᾶς und der bestattete Sohn Ναρκισσίδω(ν) (III 1280; 1. H. 2. Jh.).

Umgekehrt gibt es auch griechische Namen in lateinischer Schrift. Ein Beispiel für ersteres ist eine heute in Urbino aufbewahrte *tabula* aus dem 3. Jh., in der auf ein griechisches Carmen ein lateinisches Postskriptum mit den Namen Marcus Septimius Diocles, Iulia Calliste und ihrer Tochter Septimia Vibia folgt (IGUR III 1329). Im Postskriptum einer *tabula* (2. Jh.) erklärt Marcus Iulius Epictetus, dass er die Inschrift für dessen Frau, Magia Nice, und Kinder aufgestellt hat, die im Carmen als Παυλεῖνος und Ὑγείη genannt werden (III 1304).

Am umfassendsten treten griechische Namen in lateinischer Schrift jedoch in beiden Sprachen innerhalb einer Inschrift auf. Die genau gleichen Namen erscheinen lediglich in zwei bilingualen Carmina: einerseits für die Dionysos- bzw. Isis-Priesterin [Ale]xandria/Ἀλεξάνδρια (IGUR III 1150; 2./3. Jh.) und andererseits für den verstorbenen Asteriu[s]/Ἀστέρεος (ICUR V 14036; 4. Jh.). Mit überwiegender Mehrheit differieren allerdings die Namen innerhalb einer Inschrift, was meist an mangelnder bilingualer Vollständigkeit liegt. Aus diesem Grund ist der gesamte Text in beiden Sprachen essentiell, um einerseits den gesamten Namen oder auch den Status erkennen zu können. Im Monument (Ende 2./3. Jh.) für die beiden Wagenlenker beispielsweise, die im lateinischen Präskriptum Marcus Aurelius Polynices und Marcus Aurelius Mollicius Tatianus und im Carmen von ihrem Vater, Πολυνείκης, Μακάρις und Τατιανός genannt werden (IGUR III 1171). L. Moretti (IGUR) sieht in den beiden Namen *signa*, von denen jedoch nur das von Τατιανός in den lateinischen Namen eingeflossen ist. Die *tabula* für einen *medicus* (1. H. 1. Jh.) gibt seinen Namen zunächst im lateinischen Präskriptum als Lucius Lucilius *Lupi libertus* Hiero wieder und im griechischen Carmen als Λύπου Ἰέρων (III 1258). Sollte εἰμί zu Beginn korrekt ergänzt sein ([εἰμί] Λύπου Ἰέρων, v. 3), wäre lediglich aus dem vollständigen lateinischen Namen sichtbar, dass es sich bei Hiero/Ἰέρων um einen Freigelassenen des Lupus/Λύπος handelt.⁸⁰⁶

⁸⁰⁶ Folgende Beispiele wären noch zu nennen: [Cl]audius Claudianus/Κλαυδιανός (IGUR I 63; 400); Cronius Eusebius/Εὐσέβιος (I 65; 9.11.399); Σαβεῖνα/Aelia Sabina (III 1147; 2./3. Jh.); Caius Baebius Musaeus/Μούσαις (III 1174; 2. Jh.); Didius Taxiarches/Ταξιάρχης (III 1189; 2. Jh.); [Θεοδο]σία/[Θευ]δοσία/[Theodosia quae et] Kalypso (III 1231; 3./1. H. 4. Jh.); Iulia *Cai filia* Laudice/Λαυδίκη, Titus Fla[vius] *Augusti libertus* Alcimus/Ἀλκιμος und Flavia *Titi filia* Titiane (III 1239; Ende 1./Beginn 2. Jh.); Atimetus *Pamphili Tiberii Caesaris Augusti liberti libertus* Anterotianus/Ἀτίμητος und Claudia Homonoeca/Ομόνοια (III 1250; 14–70); Lucius Lucilius *Lupi libertus* Hiero/Λύπου Ἰέρων (III 1258; 1. H. 1. Jh.); Μοῦσα/Petronia Musa (III 1305; 110–

Aus den vorliegenden Beispielen lassen sich zwei Schlüsse ziehen: Zum einen ist die Trennung von Latein und Griechisch innerhalb des Namens von Bedeutung, zum anderen sind Namen an sich aber in den jeweiligen Sprachen austauschbar.⁸⁰⁷ Fraglich bleibt, ob diese Austauschbarkeit im Ohr der jeweiligen Personen vertraut klang und sie sich auch tatsächlich angesprochen fühlten oder die Fremdheit beispielsweise der Anpassung willen in Kauf nahmen. Dieser Umstand differierte sicherlich von Person zu Person und höchstwahrscheinlich auch von Sprache zu Sprache.⁸⁰⁸

Dass die Bilingualität in den griechischen Carmina Roms eine Rolle spielt, wurde bereits beleuchtet, doch die Frage nach dem Warum ist bisher offengeblieben, die gleichbedeutend mit der Sprachwahl und -präferenz ist. Prinzipiell stand diese frei, ist jedoch immer Ausdruck der affirmativen bzw. manifestären Identität, die sich jede Person durch Aussagen oder symbolische Zeichen selbst zuschreibt. Welche Wahl getroffen wurde, konnte von externen Faktoren wie dem Aufstellungsort beeinflusst werden. J. Kaimio sieht darin auch eine Erklärung, warum an öffentlichen Plätzen Roms wie entlang von Straßen oder frei zugänglichen Friedhöfen die *out-group language* Latein verwendet wurde, während in abgetrennten Bereichen wie den Katakomben eine Gruppe unter sich sein konnte (*in-group*) und damit Bestattung und Inschrift nicht nur sprachlich, sondern auch symbolisch anders ausrichten konnte.⁸⁰⁹ Ebenso bedeutend war jedoch die individuelle Entscheidung, die von Status und Identität(en) geprägt war.⁸¹⁰

Da Griechisch als Bildungssprache angesehen wird,⁸¹¹ findet sich in der Forschung mehrfach die Meinung, dass Griechisch in den Carmina oftmals aus Gründen der alten Tradition oder des kulturellen Glanzes gewählt wurde.⁸¹² Diese Sichtweisen sind jedoch kritisch zu

140); [- -] *Ius Euandri libertus* Satur/Σάτυρος (III 1325; 1. Jh.); Κοῖντος Σουλπίκιος Μάξιμος/Quintus Sulpicius *Quinti filius* Claudia Maximus *domo Roma* (III 1336; 94); Αὔκτα/Terentia Aucta und Βάσσοι/C. Terentius Bassus (III 1342; 1. H. 1. Jh.); Χελιδών/Floria Chelidon (III 1356; 1./2. Jh.).

⁸⁰⁷ Dass in bilingualen Inschriften von nicht dermaßen eng verbundenen Kulturen gänzlich andere Namen verwendet werden können, zeigt eine griechisch-palmyrenische Prosa-Inschrift (IGUR I 119): Der Dedikant erscheint auf Griechisch als Ἰούλιος Αὐρήλιος Ἡλιόδωρος Ἀντιόχου Ἀδριανὸς Παλμυρηνός und auf Palmyrenisch als Iarḥai filius Ḥaliphi, filii Iarḥai, filii Lišamš (filii) Šo‘adu.

⁸⁰⁸ So hört der Verfasser etwa auf den Namen im Deutschen, Englischen und Ungarischen, während etwa das Italienische fremd klingt.

⁸⁰⁹ Kaimio 1979, 173. Aufgegriffen von Noy 2000, 174f.

⁸¹⁰ Elder 2020, 291. „These examples indicate that the use of Greek was connected not only to origins but to other aspects of an individual’s status or identity and tie in with the role of Greek across the city as a whole.“

⁸¹¹ Vgl. Kaimio 1979, 195–315.

⁸¹² Vgl. Kajanto 1963, 6: „This particularly high frequency of the epigrams shows that if persons, who usually had the epitaphs written in Latin, wanted the gravestones to be distinguished by poetic compositions, they preferred Greek with its age-old epigrammatic traditions. This interpretation of the significance of the Greek epigrams is corroborated by the fact that there are 22 Latin epitaphs supplemented by Greek epigrams [...]. Greek was thus used in cases to lend the gravestone greater distinction.“; Kaimio 1979, 181: „We have also been able to see in the private inscriptions the connection of the Latin language with Roman elements, and, on the other hand,

hinterfragen, weil einerseits Inschriften mit lateinischem Prosa- und griechischem Verstehtext nicht ausschließlich als ostentative Elemente gesetzt wurden und andererseits die bloße Präsenz einer Versinschrift kein Beweis für eine höhere Bildung der Dedikant*innen oder einen höheren Status ist. Ein mangelndes Selbstvertrauen in die eigene Sprache schien aber bereits den Lateinischsprachigen in der Begegnung mit Griechisch eigen zu sein.⁸¹³

In jüngerer Zeit hat L. E. Tacoma angesprochen, dass die Sprachwahl der verschiedenen Abschnitte bewusst getroffen wurde und manchmal dahinter ein kultureller und kein praktischer Nutzen stand.⁸¹⁴ Diese Erkenntnis ist korrekt, weil Griechisch tatsächlich auch zu Repräsentationszwecken und nicht aus Identifikationsgründen verwendet wurde. Dabei, da durch eine Pauschalisierung Fehlurteile unvermeidbar sind, ist es essentiell, Beispiele individuell zu betrachten. Im Folgenden soll daher für die Carmina Roms aufgezeigt werden, in wie vielen Fällen, soweit feststellbar, die Sprachwahl aus kulturellen oder praktischen Gründen getroffen wurde. Erstere belaufen sich auf 14 Beispiele, letztere auf 29; hinzu kommen sieben Inschriften, die sich nicht eindeutig zuordnen lassen.

Die 14 Fälle, in denen Griechisch aus kulturellen Gründen gewählt wurde, enthalten mit einer Ausnahme immer zumindest einen lateinischen Textteil. Ohne einen solchen lässt sich hier lediglich das rein griechische Carmen von Πουβλιανή, Witwe des Konsuls Ἀπρίος, einordnen (IGUR III 1311; Mitte 3. Jh.), die als Oscia Modesta Cornelia Patruina Publana zu identifizieren ist (s. 3.2.1.). Die Sprachwahl erfolgte zwecks alter Tradition und der Verbindung der Oberschicht mit Griechisch, wie der Rückgriff auf die Abstammung von den Σκιπιάδαι verdeutlicht (Σκιπιάδαι δ' ἔπελον εὐγενίῃ τ' ἔπρεπον, v. 4), auch wenn die Inschrift bereits in der Mitte des 3. Jh. geschrieben wurde.⁸¹⁵ Doch auch noch die Ehreninschrift für Cronius Eusebius/Εὐσέβιος (9.11.399) wurde mit einem griechischen Distichon abgeschlossen, das die Gründe für die Widmung zu Ehren des ἄρχων Ἰταλίας (*vicarius Italiae*)

the frequent choice of Greek when the writer wished to include epigrams in the text or bestow upon it a kind of cultural glamour.“ G. Kaibel in IG XIV, p. 239: „Quorum [sc. Graecorum titulorum] in numero quod multa sunt carmina, hoc inde potissimum explicandum est quod qui docte et eleganter loqui volebant doctiorem quoque Musarum sermonem praeoptabant. Saepius ipsum titulum Latine scriptum excipiunt versus Graeci, quo contra nemo sane unquam Graeco titulo addidit carmen Latinum, et in Homonoeae sarcophago (CIG 6268) titulo Latino epigrammatisque Latinis quattuor ornato unum quod adiectum est carmen Graecum nobilissimum et maxime conspicuum locum obtinet. Itaque Graece scripta carmina non omnia ad Graecos homines referemus, sed saepius ornamenti loco Latini hominis sepulcro addita putabimus idemque valet de eis quae docte vel sapienter vel acute Graece dicta mediis titulis Latinis interspersa legimus [...]“

⁸¹³ Vgl. Adams 2003b, 202: „Latin to Romans was ‘our own’ language, a notion that comes up occasionally when attitudes to Greek are at issue. There is a degree of ‘linguistic nationalism’ apparent in these various pieces of evidence, born of a linguistic insecurity caused by an unspoken sense that Greek might in some way be ‘superior’ to Latin, and should be kept at arm’s length.“

⁸¹⁴ Tacoma 2016, 218.

⁸¹⁵ Vgl. Flaig 1999, 101f., dass die Verwendung von Griechisch in der Oberschicht kein Beweis für Philhellenismus ist.

durch Senat und Kaiser erklärt (Ιταλῆς ἄρχοντα σάοπτολιν ἐστήσαντο βουλὴ καὶ βασιλεὺς τὸν σοφὸν Εὐσέβιον, I 65, v. 14f.). Eine ebensolche Ausleitung erfolgt in der Ehreninschrift für den Dichter [Cl]audius Claudianus/Κλαυδιανός (400), die dessen Verstand mit dem von Vergil und der Musen des Homer bezeichnet (εἰν ἐνὶ Βιργιλίῳ νόον καὶ Μοῦσαν Ὅμηρου, I 63, v. 14f.). Ebenfalls spätantik sind zwei Inschriften, die im Kontext des Phrygianum (s. 2.2.1.; 3.1.2.) von der lateinischsprachigen Oberschicht – Petronius Apol[lod]orus und Rufia Vo[lus]iana (I 129; 16.6.370) bzw. Σαβῖνα, Λαμπαδίου θυγάτηρ⁸¹⁶ (I 128; 377) – aufgestellt wurden.

Besonders vergleichsweise ausführliche lateinische Prä- und/oder Postskripta mit kurzen griechischen, sentenzartig anmutenden Carmina sind ein Indiz für eine bildungssprachliche Ausschmückung. Eine solche enthält die Grabinschrift für Opicernia Primigenia von Lucius Pacuvius Narcissianus (2. Jh.) mit dem trostspendenden Zuspruch, dass die Verstorbene irgendwann einmal gehen musste (καὶ ὧδε δεῖ μέ ποτε ἐλθεῖν, IGUR III 1296, v. 6). Eine ähnliche Funktion erfüllt das Distichon im bilingualen Carmen für Lucius Vettienus M[usa? Ca]mpester, dessen lateinische Verse dagegen genuin gemeint sind (III 1291; Beginn 1. Jh.). Im Falle des elfjährigen Tiberius Claudius Eugenetus (III 1248; 1. Jh.) wurde ein griechisches Distichon angehängt, das beinahe identisch mit dem in einer anderen Grabinschrift (III 1272; 2. Jh.) ist (s. 2.2.1.). Die christliche Inschrift für Asteriu[s]/Ἀστέρεος besteht aus einem lateinischen Distichon und einem lateinischen Postskriptum, zwischen denen ein griechisches Distichon steht, dessen Sprache auf einen ostentativen Gebrauch hindeutet (ICUR V 14036; 4. Jh.).

Die griechischen Verse können aber auch länger und gehaltvoller gestaltet und dennoch ein ostentatives Element sein. Die Grabinschrift von und für Marcus Antonius Encolpus (IGUR III 1245; 2. H. 2./3. Jh.) besteht vornehmlich aus den Nutzungsbedingungen des Grabes, sticht jedoch auch durch ein längeres griechisches Carmen mit der Negierung des Unterweltglaubens (s. 3.1.1.) sowie einer Fokussierung auf den Genuss des Lebens hervor. Das lateinische Prä- und Postskriptum auf der Vorderseite sowie zwei lateinische Carmina auf den Seiten lassen wenig Zweifel daran, dass es sich beim griechischen Carmen der Grabinschrift von Atimetus *Pamphili Tiberii Caesaris Augusti liberti libertus* Anterotianus/Ἀτίμητος für dessen verstorbene Gattin Claudia Homonoëa/Ὀμόνοια um ein ostentatives Element handelt (III 1250; 14–70). Als Ausschmückung ist auch das griechische Gedicht zum Feuer im Schlafgemach und dem damit verbundenen Ableben von Αὔκτα/Terentia Aucta zu sehen, das im Postskriptum

⁸¹⁶ Nach L. Moretti (IGUR) handelt es sich beim Vater von Σαβῖνα um C. Ceionius Rufius Volusianus.

eine nunmehr fragmentierte Auflistung von lebenden und verstorbenen Personen anführt (III 1342; 1. H. 1. Jh.). Zwei besondere Fälle sind die Herme mit einem bilingualen Carmen für Hermes (I 161; 2. Jh.) und die mit einem für Miltiades (IV 1528; 2. Jh.). In beiden ist der griechische Teil aufgrund der Verbindung zum Gott und dem Helden von Marathon gewählt worden und soll die Bildung der Aufstellenden zur Schau stellen.

Bilingualität in den griechischen Carmina wurde dagegen 29 Mal aus praktischen Gründen angewendet. Am deutlichsten geht das aus der Verwendung der lateinischen Formel *Dis Manibus* bzw. *Dis Manibus sacrum* (s. 3.1.2.), eines kurzen Widmungstextes auf Latein oder überhaupt der Namen in lateinischen Lettern hervor, was vermutlich aus Gründen der besseren Sichtbarkeit bzw. größeren Reichweite gewählt wurde. In den Inschriften für Γαλλονία (IGUR III 1179; 3. Jh.), für [Οὐ]ήρα (III 1292; 3. Jh.), für Φιλησίη (III 1350) und in zwei Beispielen, in denen die Namen aufgrund des fragmentarischen Zustands nicht mehr erhalten sind (III 1285; 2. Jh.; III 1313; 2./Mitte 3. Jh.), steht lediglich die Formel vor einem griechischen Carmen. Ein Präskriptum kann aber auch durch weitere Informationen erweitert werden. In der Inschrift für den *libertus* Didius Taxiarches/Ταξιάρχης (2. Jh.) steht nach dieser Formel noch dessen Name (III 1189). Ebenso steht auf dem Sarkophag von Caius Baebius Synbiotes für den *machinator*, dessen *frater* und Mitfreigelassenen C. Baebius Musaeus (2. Jh.) nach der Widmung die Informationen zu Widmungsrezipient und Dedikant (III 1174). Die Inschrift für Εὐβουλος (2. Jh.) enthält neben der oben genannten Formel im Prä- auch die Namen der Dedikanten, Titus Flavius Priscus und Capito, im Postskriptum, die Sprachwahl richtet sich jedoch nach dem verstorbenen korinthischen Freund (III 1210). Im Postskriptum der Inschrift, die mit der Formel *Dis Manibus sacrum* eingeleitet wird, für den aus anderen Inschriften bekannten Γαιωνᾶς (s. 3.2.1.; 4.2.2.) wird noch *Gaionas animula* (III 1157, v. 8; 2. H. 2. Jh.) angeführt, vermutlich intendiert für die Kenntnis seines Namens unter der lateinischen Leser*innenschaft. Die Anmerkung von L. Moretti (IGUR), dass es korrekt *Gaionae animula* heißen müsste, ignoriert an dieser Stelle die Tatsache, dass es sich um die griechische Namensform in lateinischen Lettern handelt. Die Inschrift für Χελειδών/Floria Chelidon (1./2. Jh.) hat nach dem genuin erscheinenden griechischen Carmen ein längeres lateinisches Postskriptum, in dem die Formel *Dis Manibus Chelidonis sa[crum]*, ihr Name, Alter, die Größe des Grabplatzes sowie die Formel *h(oc) m(onumentum) h(eredem) n(on) s(equetur)* erscheinen, was alles Spezifikationen für eine erweiterte Sichtbarkeit bzw. rechtlicher Absicherung sind (III 1356). Auch die fragmentierte Inschrift um Iulia Phila (2. H. 2. Jh.) gibt deren Namen zu Beginn und endet mit der Formel *[hoc monumentu]m ne de nomine exiat* (III 1368).

Lateinische Prä- und Postskripta können auch ohne eine Widmung an die Totengötter zusätzliche Informationen zu Verstorbenen und Dedikant*innen enthalten, die das genuin gesetzte griechische Carmen begleiten. Im Postskriptum einer *tabula* (2. Jh.) gibt Marcus Iulius Epictetus dessen Frau, Magia Nice, und Kinder als Widmungsrezipient*innen an, die aus dem davorstehenden griechischen Carmen als Παυλεῖνος und Ὑγείη bekannt sind (IGUR III 1304). Die persönliche Note des Gedichts sowie die Mischung der Namen der Familienmitglieder in griechischen und lateinischen Textteilen schließen jegliche Spekulation eines ostentativen Elements aus. Die Grabinschrift für Κύντος Ἰούλιος Μείλητος (Beginn 3. Jh.) enthält eine ähnliche Dedikation vom *alumnus* Quintus Iulius Faentius mit den *artefices* (*sic!*) an den Verstorbenen (IV 1566). Auch der lateinische Schluss nach der griechischen Widmung an die Totengötter (Θεοῖς Καταχθονίοις) und dem griechischen Carmen in der Grabinschrift für Νίκη (III 1238; 3. Jh.) erwähnen die Stiftung des Sarkophags durch die Dedikantinnen [Iul]i[a] Civ[ilis] und Iulia Zosime (s. 3.1.1.). Die Grabinschrift für die 18-jährige [Θεοδο]σία, die in kurzer Zeit geheiratet hätte, hat im lateinischen Postskriptum deren Namen inklusive *signum* oder *agnomen* nach L. Moretti (IGUR) sowie deren Alter (III 1231; 3./1. H. 4. Jh.). Dass das Lateinische zwecks der Sichtbarkeit hinzugefügt wurde und das griechische Carmen genuin ist, zeigt die Verwendung des ägyptischen Kalenders.⁸¹⁷ Um die Reichweite und die Wiedererkennung dürfte es auch dem oben genannten Wagenlenker Πολυνείκης gelegen sein, der über das mittig platzierte griechische Carmen links seinem einen und rechts seinem anderen Sohn eine lateinische Inschrift jeweils mit Namen, Alter und Errungenschaften im Wagenrennen aufgestellt hat (III 1171; Ende 2./3. Jh.). Diese dürften einerseits für das Publikum gedacht gewesen sein, das somit die Athleten leichter wiedererkennen konnte, und andererseits für spätere Generationen, um die Leistungen einfacher zugänglich zu machen. Das griechische Carmen dagegen war nicht ostentativ, sondern drückte die kulturelle Prägung des Vaters aus, weshalb der Inhalt auch persönlicher gestaltet war. Gegen eine Wahl der Versinschrift von Marcus Septimius Diocles für seine Gattin Iulia Calliste, seine Tochter Septimia Vibia und sich selbst (III 1329; 3. Jh.) aus ostentativen Gründen sprechen sowohl der Inhalt, der vollkommen in der griechischen Vorstellungswelt verankert ist (s. 3.1.1.), als auch die griechischen *cognomina* der Eltern. Somit wäre umgekehrt das lateinische Postskriptum das ostentative Element des Monuments, womöglich der besseren Sichtbarkeit wegen oder als Zeichen der Verbindung zur lokalen lateinischen Kultur. Letzteres könnte auch den Ausschlag gegeben haben, warum die *cognomina*

⁸¹⁷ Vgl. Noy 2000, 178f. für die seltene Verwendung anderer Kalendersysteme in Inschriften.

Diocles und Calliste zwar aus dem Griechischen stammen, das der Tochter, Vibia, dagegen aus dem Lateinischen.

Die oben genannte Passage von I. Kajanto⁸¹⁸ bringt ein denkbar ungeeignetes Beispiel zur Demonstration, dass lateinische Grabinschriften, auf die ein griechisches Carmen folgt, von Nicht-Griechischsprachigen aus Prestige Gründen aufgestellt wurden: die Inschrift von Flavia *Titi filia* Titiane für ihre Eltern Iulia *Cai filia* Laudice/Λαυδίκη, die auch im griechischen Carmen bedacht wird, und Titus Fla[vius] *Augusti libertus* Alcimus/Ἀλκιμος (IGUR III 1239; Ende 1./Beginn 2. Jh.). Iulia *Cai filia* Laudice/Λαυδίκη stammte aus Σάμη auf Kaphellenia⁸¹⁹ und war mit ziemlicher Sicherheit griechischsprachig, ihr Gatte, Ἀλκιμος, würde namentlich auch in griechische Richtung deuten, dürfte aber als *libertus Augusti* zumindest ein gutes Maß lateinischer Kenntnisse gehabt haben. Deren Tochter, Flavia Titiane, ist möglicherweise bereits zweisprachig aufgewachsen, was auch als Grund für die Wahl eines griechischen Carmen gesehen werden kann, auch wenn es für die griechischsprachige Mutter aufgestellt wurde. Da für die Familie Griechisch auf jeden Fall Teil ihrer Identität war, hätte es sich für die Angehörigen fremd angefühlt, wenn das Gedicht auf Latein gewesen wäre (s. 4.2.2.). Doch geht I. Kajanto davon aus, dass die griechische Versinschrift gewählt wurde, um dem Grabstein größere „distinction“ zu verleihen, womit angenommen wird, dass Flavia Titiane als „native“ Roms ein lateinisches Epigramm aufstellen hätte müssen.⁸²⁰

Manche Prä- und Postskripta enthalten lediglich den Namen des bzw. der Verstorbenen, vermutlich zur breiteren Sichtbarkeit. Das griechische Carmen auf der *tabula* für [- - -]ius *Euandri libertus* Satur/Σάτυρος (1. Jh.) wird mit dessen Namen eingeleitet (IGUR III 1325). Nach dem griechischen Carmen für Ναρκισσίδω(v) von dessen Mutter Σαλβία Ματρώνα und Bruder Σωτᾶς steht in der Krepis der *ara* (1. H. 2. Jh.) der Name Aetes und daneben eine *ascia* (III 1280). Dessen Bedeutung ist unklar, könnte sich laut L. Moretti (IGUR) jedoch um ein *signum* oder *supernomen* des Verstorbenen oder einen anderen, später bestatteten Verstorbenen handeln. Auch das griechische Carmen für die verstorbene Μοῦσα (110–140) wird mit ihrem vollständigen Namen, Petronia Musa, im Sockel abgeschlossen (III 1305). Dieselbe Intention der besseren Sichtbarkeit steckt in der zweisprachigen Anbringung des Namens des Dichters Πειόνιος/Pionius links und rechts vom griechischen Carmen (III 1149; 4. Jh.). Im fragmentierten Beginn eines Sarkophags (Mitte 2. Jh.) ist nach [Θεοῖ?]ς der lateinische Name [- - - Al]exandria zu lesen und dürfte die Dedikantin meinen (III 1293). Nicht mit einem

⁸¹⁸ Kajanto 1963, 6.

⁸¹⁹ Kajanto 1963, 6 spricht zwar von Samos, was L. Moretti (IGUR) jedoch ablehnt.

⁸²⁰ Kajanto 1963, 6.

Namen, sondern mit der lateinischen Abkürzung des Alters endet eine ansonsten rein griechische Inschrift: $\xi\zeta\eta \xi\tau\eta$ XXX (III 1181; 151–250).

In fünf bilingualen Carmina sind persönliche Gründe in der Sprachwahl nachvollziehbar. Die Inschrift für $\Sigma\alpha\beta\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha$ /Aelia Sabina beginnt mit einer zweisprachigen Widmung an die Totengötter (*[D(is)] Θ(εοῖς) Κ(αταχθονίοις) M(anibus)*, IGUR III 1147, v. 1; 2./3. Jh.) und wurde aus familieninternen Motiven in beiden Sprachen gesetzt (s. 4.2.2.). Solche dürften auch bei der Dionysos- und Isis-Priesterin (s. 3.1.2.) $[\text{Ale}]xandria/\text{Ἀλεξάνδρια}$ eine Rolle gespielt haben (III 1150; 2./3. Jh.). Während das lateinische Carmen ihre Priesterämter, ihren Namen, ihr jugendliches Alter und die berüchtigte Hand der Parzen nennt, die sie mit sich genommen hat zu Pluto (*[cum iam P]arcarum nota sustu[lit] invida Diti*, v. 7f.), lässt das griechische letztere Information aus, gibt dafür das Sterbealter mit zwei Mal 20 Jahren an ($\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma\iota \delta\iota\varsigma \pi\lambda\eta\rho\acute{\omega}\varsigma\alpha\varsigma\alpha \chi\rho\acute{o}\nu\omega \kappa\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\iota \lambda\upsilon\kappa\alpha\beta\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$, v. 13f.). Die mythologischen Charakteristika sind in der jeweiligen Sprache korrekt genannt, was für ein kulturelles Verständnis beider spricht. Der sprachliche Ausdruck des lateinischen Textes erweckt zwar den Anschein, komplexer zu sein, doch ist erstens dessen Beurteilung aufgrund des schrägen Abbruchs der linken Seite schwierig und zweitens wäre das noch kein Hinweis auf ein ostentatives Element.

Eine auf der linken Seite fragmentierte *tabula* (2. Jh.) enthält vier Verse auf Griechisch, die bei der Hälfte von zwei auf Latein unterbrochen werden (IGUR III 1427). Laut L. Moretti (IGUR) ist die sprachliche Trennung bewusst gesetzt worden und auf die Stimme der Personen zurückzuführen: der Verstorbene spricht auf Griechisch und der/die Reisende oder ein*e Verwandte*r auf Latein. Das bilinguale Carmen für den fünfjährigen $\Gamma\acute{\alpha}\iota\omicron\varsigma \text{Οὐεδοῦς}[\iota\omicron\varsigma]$ (1. H. 1. Jh.) im *Monumentum Statiliorum* beschreibt in einem Distichon und einem unvollständigen Hexameter dessen Ableben und schließt mit einem tröstenden lateinischen Hexameter ab (*[ia]m spes es externis semper committimus oris*, III 1290, v. 5). L. Moretti (IGUR) vermutet aufgrund der mittigen Position des Namens im ersten und eines *siglum* am Ende des dritten Verses sowie eines danach weiteren erkennbaren Buchstabens, dass ebenso viele Verse verloren gegangen sind. Aus der vorliegenden Inschrift lässt sich feststellen, dass der griechische Text sicherlich aufgrund des Verstorbenen gewählt wurde, der lateinische vermutlich für die Kommunikation nach außen in diesem lateinisch dominierten Umfeld.

Die Wahl in einem christlichen bilingualen Carmen ist folgendermaßen zu erklären (ICUR X 26492; Ende 2./Beginn 3. Jh.): Im mittig gesetzten lateinischen Prosa-Text trauern Marcus Aurelius Isidorus und Herennia Hermione sowohl um ihren Sohn Marcus Aurelius Isidorus *sive* Acacius als auch um ihren Enkel Marcus Aurelius Commodianus Aspasius. Auf der linken Seite befindet sich ein griechisches Carmen, das in den ersten vier Versen die Trauer

um Sohn und Enkel anspricht, die restlichen sechs Verse jedoch lediglich den Enkel betrauert (s. 2.2.1). Auf der rechten Seite wurde ein lateinisches Carmen für den vorher verstorbenen Sohn gesetzt, das teilweise links und rechts fragmentiert ist. Die griechischen Namen der Familienmitglieder in allen drei Generationen gepaart mit dem griechischen Gedicht können als Indiz für die Vertrautheit dieser Sprache gesehen werden. Die Entscheidung, dem Sohn eine lateinische Versinschrift aufzustellen, könnte auf bilinguale Familienverhältnisse deuten oder das Nachkommen einer Konvention erkennen lassen.

Abschließend sollen noch die sieben bilingualen Inschriften vorgestellt werden, deren Inhalt allerdings keine sichere Einteilung zulässt. In fünf Fällen ist dieser Umstand auf einen fragmentierten Zustand zurückzuführen. Die *tabula* von Sossius Laelius Philon für seine Gattin (3. Jh.) hat ein vollständiges lateinisches Präskriptum, inklusive einer Widmung an die Totengötter, jedoch sind im griechischen Carmen lediglich einzelne Wörter erhalten (IGUR III 1375). Mehr vom griechischen Gedicht ist in der *tabula* für [Εὐθύτ]οῦος Τιβουρτ[ίνο]ς (3. Jh.) ersichtlich, doch sind die ersten beiden Zeilen auf Latein größtenteils verloren (III 1215). In drei weiteren *tabulae* ist der Text in beiden Sprachen zu fragmentiert, um aussagekräftige Behauptungen aufzustellen (III 1392; 2. Jh.; III 1435; III 1449; 1. Jh.?). Die *tabula* für den *medicus* Lucius Lucilius *Lupi libertus* Hiero hat ein lateinisches Präskriptum mit dessen Namen und Profession sowie ein griechisches Distichon mit der Wiedergabe des Namens auf Griechisch und eine Würdigung von dessen Erfolg in und Begeisterung an der Arztkunst ([εἰμὶ] Λύπου Ἱέρων, πολύχρους ἐμὲ πᾶσιν ἰητρός, [ἐλλογ]ίμου πάσης εὐρέσεως κάτοχος., III 1258, v. 3f.; 1. H. 1. Jh.). Das Monument für den elfjährigen Quintus Sulpicius *Quinti filius Claudia* Maximus *domo Roma*/Κοῖντος Σουλπίκιος Μάξιμος von dessen Eltern Quintus Sulpicius Eugramus und Licinia Ianuaria (94) beginnt mit dessen Stegreifversen, die er bei den Capitolinischen Spielen gehalten haben soll (III 1336). Es setzt mit einem lateinischen Prosa-Text mit den Informationen zum Verstorbenen, zur Dedikantin sowie zum Dedikanten fort und schließt mit zwei griechischen Epigrammen, die des Todes des Jungen gedenken. Eine Entscheidung, ob die Sprachwahl aus kulturellen oder praktischen Gründen erfolgte, ist kaum zu treffen, da es Indizien für beide Seiten gibt.

Die oben angeführten Meinungen zugunsten der kulturellen Ausschmückung in griechischen Carmina mit bilinguaem Inhalt konnte sich in der Mehrheit der hier dargestellten Fälle nicht bestätigen. In mehr als der Hälfte der Inschriften ist eine Aufstellung aus praktischen Gründen und nicht in der Funktion eines ostentativen Elements feststellbar. Anhand dessen zeigt sich, dass die lateinische Umgebung die Griechischsprachigen eher zur Einfügung

von lateinischen Textteilen veranlasst als Lateinischsprachige zur Implementation eines griechischsprachigen Gedichts.

Bei all diesen Ausführungen zur Sprachwahl und -präferenz ist zu bedenken, dass diese auf epigraphischen Hinterlassenschaften basieren. Damit geben sie keine Rückschlüsse auf die (Nicht-)Verwendung und Anteil der darin abgebildeten Sprachen im Alltag bzw. im Familienleben.⁸²¹ Die intrafamiliären Handlungen haben sich nämlich tagtäglich zugetragen und die Verhaltensweisen mit der Zeit dementsprechend verändert. So konnte sich auch die Sprachwahl in der Konversation verändern, entweder durch vermehrten lateinischen Einfluss oder bedingt durch das Hinzukommen neuer Familienmitglieder. Inschriften als punktuelle Marker vermögen es in keiner Weise, diese vielfältigen und umfassenden Geschehen darzustellen.⁸²² Hinzu kommt, dass diese immer in einen Kontext eingebettet sind und damit sowohl Konventionen folgen als auch ein Zielpublikum bedienen. Weiters enthalten sie keine Gefühle oder Emotionen von bilingualen Sprecher*innen zu ihrer Situation.⁸²³

Schließlich ist noch der vorschnellen Vorstellung entgegenzutreten, dass Personen aus griechischen Carmina einen höheren Status hatten.⁸²⁴ Das basiert auf der Vorstellung einer repräsentativen Darstellung und höherem kulturellen Ansehen der griechischen Sprache. Bereits J. Kaimio widersprach dem und wies auf die geringe Anzahl von Personen mit höherem Status in griechischen Inschriften hin, die anhand des Namens, Berufs, Titels oder der Formulierung kenntlich sind.⁸²⁵ Auch in der oben durchgeführten Analyse lassen sich lediglich fünf sichere Fälle unter den 43 Beispielen finden (IGUR I 63; 400; I 65; 9.11.399; I 128; 377; I 129; 16.6.370; III 1311; Mitte 3. Jh.).

⁸²¹ Vgl. Elder 2020, 287–289. Für die Unsicherheit der Verwendung der griechischen Sprache im römischen Alltagsleben vgl. Kaimio 1979, 189–194.

⁸²² Vgl. Tacoma/Tybout 2016, 366 für den Vergleich mit einem Abendspaziergang (ausführlicher auf 346): „As was stated at the beginning of this paper, reading epigrams might be compared to taking an evening stroll along a street in a Dutch village: we obtain brief glimpses into some of the houses, and begin to make inferences from them.“

⁸²³ Vgl. Adams 2003a, 752: „Depending on the circumstances of their acquisition of the second language, their language attitudes, social circumstances and a variety of other factors, bilingual speakers may variously be conscious of their identity as fluent users of a second language, or proud of the new (dual) identity that the second language gives them, or worried about the potential loss of an aspect of their identity (at a time of language shift), and so on.“

⁸²⁴ Kajanto 1963, 6: „In not a few prose epitaphs, too, Greek may have been used for purposes of ostentation. This suggests that the persons recorded in Rome’s Greek epitaphs were, in general, of a higher social status than the population represented on the Latin gravestones in the city.“

⁸²⁵ Kaimio 1979, 175: „[T]he persons for whom a higher social status can be assigned on the basis of the name, profession, titles, or the general formulation of the epitaph, are exceptional in the Greek inscriptions; in any case, the great majority of them were immigrants, who had not always found it easy to establish themselves in Roman society.“

4.2. Die griechische Hauptstadt

Der Name dieses Unterkapitels nimmt seinen Ursprung daher, dass in der modernen Vorstellung Rom vorschnell mit Latein verbunden wird. Neben Laien vergessen aber bedauernswerterweise auch Forschende vielmals darauf, dass es Menschen gab, die sich in dieser Stadt auf Griechisch unterhielten, die sich fremd fühlten und sich erst an ein Leben in einem lateinisch dominierten Umfeld gewöhnen mussten. Manche von ihnen haben Grab-, Weih- und andere Inschriften auf Griechisch hinterlassen, viele davon auch als Versinschrift (s. 1.1.1.), in denen sich subtile Anhaltspunkte zu den Lebensrealitäten in dieser griechischen Hauptstadt wiederfinden. Nichtsdestotrotz ist das lediglich die Spitze des Eisbergs, während der größte Teil des alltäglichen Lebens vermutlich für immer im Meer der menschlichen Historie verborgen bleiben wird. Dennoch ist es besonders wichtig, einerseits auf solche Lücken hinzuweisen und andererseits diese mit möglichen Füllelementen zu vervollständigen.

Wie eingangs erwähnt (s. 1.2.2.) beschäftigt sich das Gros der Arbeiten zu kulturellen Gruppen und Sprachen in Rom mit Fremden und Migrant*innen. Dies hat seine Berechtigung, wie sich folgend zeigen wird (s. 4.2.1.),⁸²⁶ es dürfen jedoch griechische Carmina in Rom nicht schematisch mit Fremdheit in Verbindung gebracht werden, wie auch lateinische nicht mit Heimat. Dem soll mit dem darauffolgenden Abschnitt (s. 4.2.2.) entgegengewirkt werden, um diese gedankliche Dichotomie zu überwinden und damit die bereits im vorherigen Abschnitt zu ostentativen Elementen aufgezeigten Probleme der Einteilung in Griechisch-Latein zu vertiefen. Zunächst ist es allerdings noch wichtig, auf die Identität(en) von Migrant*innen einzugehen.

Wie groß der Anteil von Migrant*innen an der Gesamtbevölkerung war, lässt sich angesichts der Unsicherheiten in der Demographie Roms, die auch hinsichtlich der Gesamtpopulation sowie der Anteile von Freigelassenen und Sklav*innen keine absoluten Zahlen nennen kann, schwer beurteilen.⁸²⁷ Nach einer Schätzung von D. Noy betrug deren Anteil an der Bevölkerung mindestens fünf Prozent und auch C. Ricci geht von fünf bis zehn Prozent aus.⁸²⁸ L.

⁸²⁶ Vgl. Tacoma 2016, 218: „Although the evidence is hardly unequivocal, the Greek inscriptions from Rome seem to contain a relatively high percentage of immigrants. [...] But Greek was certainly not a migrant language in the stricter sense of the term. The relations are not straightforward: many migrants also employed Latin, and the use of Greek was not the exclusive domain of migrants (no matter how defined).“

⁸²⁷ Übersichtlich dargestellt in Wallace-Hadrill 2017, 53–60 u. 66f. mit weiterführender Literatur, der zu dem Ergebnis kommt: „In my view, we should underline the unreliability of all figures and guesstimates concerned, and admit that the breakdown of Rome’s population, like its total size, is unknowable to us, and was probably unknown to the Romans themselves.“ (p. 67).

⁸²⁸ Noy 2000, 15–29 mit früherer Literatur; Ricci 2005, 11–13. Letztere nimmt die oftmals kolportierte Bevölkerungszahl von einer Million für Rom für eine genauere Aufteilung von freien Männer und Frauen, Sklav*innen und Migrant*innen, doch mahnt Wallace-Hadrill 2017, 56 u. 67, dass diese Zahl der Gesamtbevölkerung nicht als gegeben angesehen werden darf und mehr auf Wiederholung als auf Quellen beruht.

E. Tacoma vergleicht verschiedene Parameter (Ergebnisse von Isotopenanalysen,⁸²⁹ „guesimates“, die *grain dole* und das Entgegenwirken des *urban graveyard effect*) und kommt im Schnitt auf 20 bis 30 Prozent, gleichwohl er die großen Unsicherheiten betont und auf die Bevölkerungsschwankungen hinweist.⁸³⁰

Dass sich dieser Anteil nicht nur der heutigen, sondern auch der Erkenntnis der Zeitgenoss*innen entzog, ist das Resultat fehlender flächendeckender Kontrollmechanismen und mangelndem Interesse von staatlicher Seite an geographischer Mobilität außerhalb der Oberschicht, im Gegensatz zu der von Beamten, *equites* und Senatoren. Von diesen Gruppen abgesehen war die Bewegungsfreiheit im Reich selbst unbeschränkt, auch wenn mit vereinzelt Kontrollen auf der Reise, meist durch Soldaten, immer zu rechnen war und möglicherweise solche zwischen den Provinzen vorgenommen wurden, sollten die Regeln von Ägypten auch auf andere Gegenden umgelegt werden können. Gegenüber dieser freien Mobilität standen der Zensus, zu dessen Zweck Menschen in ihre Heimat zurückkehren mussten, und die *munera*, die aber bald nicht mehr in der Heimat, sondern am Wohnort geleistet werden mussten. Beim Eintritt in die Hauptstadt wurden keine Personen-, sondern nur Warenkontrollen durchgeführt, weshalb A. Wallace-Hadrill von einem *breathe in and out* an Personen spricht.⁸³¹ Es gab dort zwar Formen von Registrierung der Bevölkerung – wie Geburtsanzeigen von römischen Bürger*innen, eventuell Todesanzeigen, Listen als Grundlage für die *grain dole* oder den *fiscus Iudaicus* –, aber nicht zum expliziten Zweck zur Dokumentation von Migrant*innen gegenüber in Rom geborenen Personen. Ob *peregrini*, Freie ohne römischem Bürgerrecht, in eigenen Registern erfasst wurden, ist nicht gänzlich geklärt. Damit war die Bewegung des Gros der Bevölkerung für den Staat von geringerer Bedeutung als die der Beamten, *equites* und Senatoren.⁸³²

Dass die soziale Mobilität für Staat und Kaiser von größerer Bedeutung war als die geographische Herkunft, ist angesichts zweier Umstände kaum verwunderlich: Das riesige, vereinigte Territorium des römischen Reiches der Hohen Kaiserzeit bedeutete, dass die überwiegende Mehrheit der Migrant*innen aus demselben Staat(-sgebilde) kam.⁸³³ Weiters ergab die Abwesenheit des Konzepts von Nationalstaaten, dass der soziale Status als Unterscheidungsmerkmal herangezogen wurde. Daraus ergibt sich, dass sich unter dem modernen

⁸²⁹ Skeptisch gegenüber dieser Methodologie sind Garnsey/de Ligt 2016, 88, die das Sample als zu klein erachten, um eine verlässliche Basis für eine Berechnung der Zahl von Migrant*innen zu geben.

⁸³⁰ Tacoma 2016, 61–74 u. 142–169; zusammengefasst in Lo Cascio 2016, 27–32.

⁸³¹ Wallace-Hadrill 2017, 60. Vgl. Tacoma 2016, 74: „Rome breathed and changed its composition all the time.“

⁸³² Tacoma 2016, 85–92.

⁸³³ Vgl. Tacoma 2016, 52–61; ebd., 50–52, dass die Zahl der Freien, die außerhalb der Reichsgrenzen stammten, gering war, Sklav*innen jedoch auch in der Kaiserzeit dorthin importiert wurden.

Terminus „Migrant*innen“ im römischen Verständnis *cives Romani/-ae*, *Latini/-ae*, *liberti/-ae* (*Iuniani/-ae*), *peregrini/-ae* und *servi/-ae* sammelten.⁸³⁴ Dementsprechend groß konnte die Bandbreite der Reaktionen sowohl auf Seiten der Ansässigen als auch der Angekommenen sein.

Großer Bestandteil dieser Reaktionen letzterer ist die Akkulturation.⁸³⁵ Diese steht in der Migrationsforschung häufig im Zentrum der Aufmerksamkeit, nach L. E. Tacoma zum Teil bereits exzessiv.⁸³⁶ In früherer Literatur wurde in Integrationsprozessen von Assimilation ausgegangen und damit von einem Entweder-Oder-Schema, dessen eines Ende positiv und dessen anderes negativ besetzt war.⁸³⁷ Im etwas in die Jahre gekommenen Beitrag von G. La Piana nimmt die Assimilation noch größeren Raum ein und wird mit der Einwanderungssituation in den Vereinigten Staaten verglichen. Demnach könne die römische als maßgebende Kultur aufgrund der Menge an Zuwanderung und der schwindenden einheimischen Population (als *native race* bezeichnet) nicht mehr eine solche Macht ausüben, dass Migrant*innen sich dementsprechend anpassten. Deshalb seien zwar einheimische Mentalitäten und Traditionen in die fremde Kultur gelangt, aber aufgrund der großen Massen über eine längere Dauer die einheimische Kultur davon nicht unberührt geblieben und habe in einer Umgebung resultiert, die weder gänzlich der fremden noch der ursprünglich einheimischen entsprochen habe.⁸³⁸ Damit wird der wechselseitige Prozess zumindest zum Teil eingestanden, auch wenn darin der Unterton, nicht einer gewünschten Norm zu entsprechen, enthalten ist.

Für die Antike lässt sich Akkulturation allerdings aufgrund der zu geringen Aussagekraft der zur Verfügung stehenden Quellengattungen als Ganzheit kaum erfassen. Inschriften beispielsweise sind zu statisch, um einen solchen dynamischen Prozess darzustellen. Allein die Sprachwahl sagt nämlich nichts über den Integrationsgrad von Personen aus (s. 4.1.), sofern

⁸³⁴ Vgl. Tacoma 2016, 76–82. Ob Seneca mit *nullum non hominum genus* in der *consolatio ad Helviam matrem* (Sen. dial. 12,6,3) an alle diese gedacht hat, ist fraglich.

⁸³⁵ Tacoma 2016, 205: „This outcome itself [i. e. the outcome of processes of interaction between migrants and the host society] is not determined. It can vary significantly and might run along a spectrum from complete absorption to complete rejection.“

⁸³⁶ Tacoma 2016, 204.

⁸³⁷ Klaassen 2010, 131 Anm. 5: „I deliberately avoid the term ‘assimilation’: although it is used by some scholars in a meaning similar to ‘integration’, the concept has also been used to indicate a complete adaptation of migrants to the conventions of the host society, something which is not at stake here.“ Vgl. Naerebout 2014, 270f.

⁸³⁸ La Piana 1927, 200–202: „The question which confronts us at the outset is whether these foreign masses were assimilated by the native element, and if so to what extent, or whether they formed a racial mixture in which the native element itself finally lost its identity. ... [T]he foreign elements undergo a process of adaptation, and borrow from the native stock many of its mental habits, customs, and standards. Such a process of adaptation, however, is never absolute and perfect: the foreign element, when represented by large incoming crowds and for a long period, is not merely a passive recipient; it becomes also an active contributor to the race and to the environment, which thus comes to be affected by extraneous traditions and mental habits. The result of the process is the gradual formation of a new environment which is not entirely the ancient one of the native tradition.“ Vgl. Naerebout 2014, 276f.

ein solcher jemals ermittelt werden kann.⁸³⁹ Ebenso wenig lassen sich darin offene Formen von Rassismus und Xenophobie finden.⁸⁴⁰ Akzeptieren wir allerdings Inschriften als punktuellen Befund persönlichen Ausdrucks eingerahmt in gesellschaftliche Gegebenheiten, können diese durchaus Aufschluss über die Identitäten der darin auftretenden Dedikant*innen und Widmungsrezipient*innen geben. Die Ableitung auf eine *group identity* dagegen ist schwierig und soll hier nicht weiterverfolgt werden.⁸⁴¹

Wie einleitend eingeführt (s. 1.2.4.) muss bedacht werden, dass sich Identität(en) auf verschiedenen Ebenen in unterschiedlichen Kontexten ausdrücken – offizielle, zugeschriebene, affirmative oder manifestäre, projektive Identität und objektivierbare Identitätsmuster – und jeder Mensch als Teil unterschiedlicher Lebenswelten multiple Hinwendungen besitzt, was mit der Multikollektivität beschrieben werden kann.⁸⁴² Zusätzlich verdeutlicht der Kulturtransfer die Adaption des wechselseitig Übergebenen – wie Ideen, Informationen, Artefakte und Praktiken – der an der Interaktion beteiligten Kulturen. Daraus ergeben sich Hilfestellungen für die folgende Analyse der mit Migration in Zusammenhang stehenden griechischen Carmina Roms, um die darin enthaltenen komplexen und vielschichtigen Identitätsprozesse herauszuarbeiten.

Dieses Unterkapitel möchte in zwei Teilen der kulturellen Prägung und den Identitäten nachgehen. Der erste beschäftigt sich mit den Herkunftsbezeichnungen der Migrant*innen, die, von wenigen Ausnahmen abgesehen, aus dem östlichen Mittelmeerraum kamen, und geht dann auf diejenigen ein, die sich aus verschiedensten Gründen lediglich temporär in Rom aufhielten.⁸⁴³ Im zweiten Teil stehen die Informationen um die Ansässigkeit der Griechischsprachigen in Rom im Vordergrund, die stark mit den Identitäten, auch auf transkultureller Ebene, verbunden sind. Es zeigt sich nämlich, dass ein Teil der Bevölkerung, die in diesen Carmina repräsentiert ist, weder vorwiegend lateinische noch vorwiegend griechische Identitäten aufweisen, sondern Elemente aus beiden Kulturkreisen.

⁸³⁹ Vgl. Kajanto 1980, 88: „Es war für manche Einwanderer und noch mehr für die Freigelassenen ein naheliegendes Verlangen, auf dem Grabstein römischer zu sein, als sie es im Leben gewesen waren.“

⁸⁴⁰ Zu Migration und Xenophobie in einer Gegenüberstellung des antiken Rom mit den USA vgl. Padilla Peralta 2015a u. ders. 2015b.

⁸⁴¹ Vgl. Noy 2000, 157–160.

⁸⁴² Zu den Kontexten vgl. Tacoma 2016, 207: „[T]he way an ethnic or other identity is created or reformulated depends on the situation, on the context.“; Noy 2000, 10: „However, the ways in which people were represented in epigraphy do not necessarily show the ways in which they would have seen themselves in all circumstances during their lifetimes“. Zu multipler Zugehörigkeit vgl. Moatti 2014, 149–151.

⁸⁴³ Vgl. Moatti 2017, 224–231 für die rechtliche Unterscheidung zwischen temporär (*peregrinatio*) und dauerhaft (*mutatio soli*) und die daraus resultierenden Fragen im römischen Recht.

4.2.1. Fremde und Identität

Die Struktur dieses Abschnitts steht im Zeichen der von D. Hoerder, J. Lucassen und L. Lucassen beschriebenen drei Phasen des Prozesses der Migration: Wanderungsbereitschaft, Reise und Eingliederung.⁸⁴⁴ Die erste Phase umfasst den Zeitraum vom Aufkommen der Wanderungsbereitschaft bis zum Entschluss, den Aufenthaltsort zu verlassen. Die zweite ist die Reise zum Zielort, die in Etappen unterschiedlicher Länge aufgeteilt werden kann. Die dritte beschreibt die Eingliederung in die Gesellschaft des Zielortes, die sich in ihrer Intensität und zeitlichen Dimension signifikant unterscheiden kann.

Im Zentrum der Diskussion der ersten Phase stehen zumeist die sogenannten Push- und Pull-Faktoren, die Menschen einerseits zum Verlassen der Heimat bewegen (*Push*) und andererseits in eine bestimmte Gegend ziehen (*Pull*). Zu ersteren zählen u. a. ökonomische Gründe wie eine schwache Wirtschaft oder mangelnde Arbeitsmöglichkeiten in der Heimat, kulturelle Entfremdung, von Mensch oder Natur ausgelöste Katastrophen wie Überflutungen, Erdbeben, Hunger, Krieg oder persönliche Gründe; zu zweiteren u. a. mehr bzw. lukrativere Arbeits- und Ausbildungsmöglichkeiten sowie die Anziehungskraft der neuen Umgebung, besonders des Stadtlebens auf Menschen vom Land.⁸⁴⁵ In der früheren Migrationsforschung wurden jedoch die ökonomischen Aspekte dieser Faktoren im Gegensatz zu kulturellen und emotionalen überbetont.⁸⁴⁶ Einige dieser ansonsten kaum in antiken Quellen vorkommenden Push- und Pull-Faktoren finden sich im Trostbrief von Seneca an dessen Mutter Helvia (s. 1.), sind jedoch bei weitem nicht vollständig.⁸⁴⁷

Die Wanderungsbereitschaft lässt sich beinahe ausschließlich in den literarischen Beschreibungen der Eliten nachvollziehen, während andere soziale Schichten diese Informationen, z. B. in Inschriften, zumeist aussparen.⁸⁴⁸ In den griechischen Carmina findet sich lediglich ein Fall mit der Angabe eines Grundes für die Reise in die Hauptstadt: Λύκα ging wegen ihres Mannes von Kreta nach Rom, wo sie in einem leeren Grab lag und nun auf ihn wartete (ὥδε Λύκα κεῖμαι· ἀπὸ Κρήτης ἦνθα δι' ἄνδρα καὶ ἡ βασιλὶς Ῥώμῃ ὥδ' ἐξέθετο· ἐγ κενὼ κεῖμαι· ἄνδρα γὰρ ἐγδ' ἔχομαι, IGUR III 1262, v. 2–7; 2. H. 2. Jh.). Ob der namentlich nicht genannte Mann in politischem Auftrag, etwa als lokaler Gesandter, unterwegs war, lässt sich nicht mehr eruieren, interessant ist jedoch die Tatsache, dass seine Gattin ihn begleitet hat.

⁸⁴⁴ Hoerder/Lucassen/Lucassen 2010³, 32. Vgl. ebd., 32–36.

⁸⁴⁵ Noy 2000, 87. Vgl. ebd., 86–90.

⁸⁴⁶ Hoerder/Lucassen/Lucassen 2010³, 34.

⁸⁴⁷ Sen. dial. 12,6,2–3; 7,3–4 (= *consolatio ad Helviam matrem*); vgl. Tacoma/Lo Cascio 2017, 6–8.

⁸⁴⁸ Vgl. Noy 2000, 86: „The actual process of making the decision to move to Rome is extremely badly documented.“ Die in ebd., 86–90 verwendeten antiken Quellen sind lediglich literarischer Natur.

In wenigen Fällen ist die zweite Phase der Migration, die Reise zum Zielort, einigermaßen epigraphisch nachweisbar. Da diese Information allerdings meist nicht einmal ansatzweise aus den Inschriften hervorgeht, rückt die Betrachtung des Weges sowohl wissenschaftlich als auch mental hinter das viel offensichtlichere und präsentere Thema der Herkunft.⁸⁴⁹ Rechtlich war die Verlegung des Wohnsitzes außerhalb der Oberschicht unproblematisch, auch wenn mit Einschränkungen wie der Rückkehr zur Heimatstadt (*origo*) oder auszuführenden *munera* gerechnet werden musste.⁸⁵⁰ Die staatlichen Grenzen sind aus moderner Perspektive ein wesentlicher Bestandteil von Migration, deren Überschreitung allerdings bis in die zweite Hälfte des 19. Jh. von geringerer Bedeutung war, ganz im Gegensatz zu der von sozialen Räumen.⁸⁵¹ Für die Antike waren politische Grenzen lediglich an den Außengrenzen von Relevanz, doch diese waren dynamisch.⁸⁵²

Das eindrücklichste und zugleich einzige Carmen, das den zurückgelegten Weg eindeutig im migratorischen Prozess demonstriert, ist auf der Herme von Ζήνων (Mitte 2. Jh.) zu finden. Der Bildhauer legte eine tausende Kilometer lange Strecke von Aphrodisias nach Rom zurück (πατρίς ἐμοὶ Ζήνωνι μακαρτάτη ἔστ' Ἀφροδ[ι]σιάς, IGUR III 1222, v. 2–4). Für ihn war es eine schrittweise Unternehmung, in deren Zuge er durch viele Städte kam – eine gängige Praxis von Handwerkern und Künstlern, die aufgrund ihrer Fähigkeiten ortsunabhängig Arbeit fanden –, was mit der Aussage über das Vertrauen auf seine Künste von ihm gewürdigt wurde (πολλὰ δὲ ἄστεα π[ι]σ[τ]ο[ς] ἐμαῖσι τέχναισι διελθῶν, v. 4f.). Diese Versinschrift ruft somit in Erinnerung, welche Anstrengungen hinter Migration standen und stehen. Gleichzeitig verdeutlicht sie, dass auch nach dem Verlassen der Heimat, diese noch einen großen Stellenwert einnahm, da in antiker Vorstellung die Stadt als Heimat viel stärker mit Identität(en) verknüpft war als in modernem Denken (s. u.).

Die anderen beiden Versinschriften, die die Zurücklegung eines Weges ansprechen, lassen sich nicht eindeutig in das Feld der Migration einbetten. In der Grabinschrift für Lucius Vettienus M[usa? Ca]mpester (Beginn 1. Jh.) wird ein Leben in vielen und verschiedenen Gegenden angesprochen (*multeis ac variis vitae [reg]ionibus actae*, IGUR III 1291, v. 3), ohne jedoch auf genaue migratorische Umstände einzugehen. Σόεμος hingegen kam das Land zu Fuß durchziehend und über das Meer per Schiff, starb allerdings in Rom (καὶ γαίην Ἰατρῶν καὶ κύματα νηυσὶ περήσας, Αὐσονίῃ γαίῃ τέρμα βίου θέμενος, III 1334, v. 3–7; 3. Jh.). L.

⁸⁴⁹ Vgl. Noy 2000, 141–152, zu welchen Erkenntnissen andere Quellengattungen führen.

⁸⁵⁰ Moatti 2017, 236f.; s. 4.2.

⁸⁵¹ Hoerder/Lucassen/Lucassen 2010³, 35.

⁸⁵² Whittaker 2004, 5f.

Moretti (IGUR) vermutet hinter Σόεμος einen Händler, doch könnte die Stelle auch auf etappenweise erfolgte Migration hindeuten.

Von der Migration von Europa nach Nordamerika im 19. Jh. ist bekannt, dass nach der Ankunft die erste Anlaufstelle großteils Familienangehörige oder Bekannte waren.⁸⁵³ Im Grunde ist in der Antike von einer ähnlichen Bedeutung von Familie und Freunden auszugehen. Relevant sein konnten allerdings auch eine Verbindung zu einflussreichen Personen, neben einer Bekanntschaft auch durch ein Patronat des eigenen Berufs oder der Heimat; der Anschluss über Mitglieder derselben Religionsgemeinschaft, besonders im Juden- und Christentum; andere Landsleute, die sich bereits in Rom angesiedelt hatten, sofern der eigene gesellschaftliche Status ebenbürtig war; die erste Orientierung in einer Gaststätte.⁸⁵⁴ Eine Informationsquelle und Orientierungshilfe dürften auch die *stationes* in Rom geboten haben.⁸⁵⁵

Als dritte Phase der Migration spiegelt sich die Eingliederung in die Aufnahmegesellschaft zwar am häufigsten in den Inschriften wider, jedoch lediglich als Resultat und nicht als Prozess.⁸⁵⁶ Dementsprechend schwierig ist die Bewertung der darin enthaltenen Angaben, die einerseits lediglich eine Momentaufnahme darstellen und andererseits durch gesellschaftliche Konventionen beeinflusst worden sein konnten.⁸⁵⁷ Sicherlich geben sie keinen Aufschluss darüber, wie die Menschen in die Gesellschaft eingegliedert waren und in welchem Maß sie sich zu welchen Gruppen zugehörig fühlten.⁸⁵⁸

Herkunftsbezeichnungen

Im folgenden Abschnitt wird die Herkunft der Personen aus den Carmina geographisch aufbereitet sowie, wenn möglich, die Charakterisierung und Verbundenheit der außerhalb von Rom liegenden Heimat analysiert. Hierbei soll betont werden, dass das vorhandene Material behandelt und erklärt wird, die daraus gewonnenen Erkenntnisse jedoch keine allgemeinen Schlüsse zu migratorischen Prozessen zulassen.⁸⁵⁹ Allerdings können die Inschriften Aufschlüsse zur affirmativen bzw. manifestären Identität der darin auftretenden Personen geben.

Die Herkunft ist beinahe ausschließlich auf die östlichen Teile des Reiches beschränkt und verteilt sich folgendermaßen: Kleinasien (37 Inschriften), Griechenland (9), Naher

⁸⁵³ Hoerder/Lucassen/Lucassen 2010³, 35.

⁸⁵⁴ Noy 2000, 146–149.

⁸⁵⁵ Tacoma 2016, 236. Vgl. Noy 2000, 160–164.

⁸⁵⁶ Vgl. Elder 2020, 274–279 für den Unterschied zwischen der Sichtbarkeit von mehreren Sprachen (Multilingualität) und der Fähigkeit, diese zu sprechen (Plurilingualität), in einem Projekt der modernen Migrationsforschung.

⁸⁵⁷ Vgl. Elder 2020, 269f.

⁸⁵⁸ Vgl. Noy 2000, 5f.

⁸⁵⁹ Vgl. Pearce 2010, 93, der eine Verzerrung der Realität darin sieht, dass das Material eine Reise aus weit entfernten Gegenden nahelegt, obwohl lokale und regionale Mobilität wichtiger gewesen sein mussten.

Osten (6), Ägypten (5) und Italien (2).⁸⁶⁰ Einige Carmina enthalten explizit oder implizit formulierte Details oder Charakterisierungen der Heimat außerhalb Roms. Diese können auch lediglich impliziert sein, ohne eine Herkunft zu nennen. In manchen dieser Inschriften lässt sich auch der Gedanke der Verbundenheit mit der Heimat erkennen.

Für die Fälle aus Kleinasien ist lediglich einmal die Herkunft des Verstorbenen, Μηνόφιλος, einfach als **Asien** angegeben, was vermutlich auf die Betonung auf der Gegenüberstellung mit Italien als Land der Bestattung zurückzuführen ist (ἐξ Ἀσίας ἐλθὼν Ἰταλῇ γθονὶ ἐνθάδε κεῖμαι, IGUR III 1274, v. 5; 151–250). In den übrigen 35 Inschriften wird jedoch eine Herkunftsstadt oder zumindest -region genannt, was ein Indiz für deren Bedeutung im Leben der Verstorbenen ist. Diese sind: Bithynia, Galatia, Ionia, Kappadokia, Karia, Kilikia, Lykia, Mysia, Paphlagonia, Phrygia, Pisidia, Pontos, Lydia und Pamphylia.

In **Bithynia** werden drei Städte angesprochen. Die am häufigsten vorkommende ist **Νικομήδεια**, deren Bezeichnung allerdings aus metrischen Gründen stets von Ἀστακός abgeleitet wird.⁸⁶¹ Diese kann als nahe gelegene Vorgängerstadt von Νικομήδεια angesehen werden, wohin die Bewohner nach der Zerstörung der Stadt durch Lysimachos um die Wende des 4. Jh. v. Chr. unter Nikomedes I. 264 v. Chr. umgesiedelt wurden.⁸⁶² Im Falle von Μάξιμος, einem οἰκοδόμος ξυλοεργός, wird die Herkunft als πατρίδος Ἀστακίης (IGUR III 1263, v. 10f.; 51–150) beschrieben.⁸⁶³ Einen lateinischen Namen trägt jedoch auch seine Mutter Καρπουρνία, sein Vater Διονύσιος hingegen einen griechischen (οὗτος ὁ τύμβος ἔχει Διονυσίου Μάξιμον υἱόν, μήτρὸς Καρπουρνίας, v. 3–6). Während sich weder Abstammung noch sozialer Status mit Sicherheit bestimmen lassen, deutet die Namensgebung auf eine Familie mit griechischem und römischen Hintergrund hin.⁸⁶⁴ Es ließe sich spekulieren, ob Rom nicht (nur) der Arbeitsmöglichkeiten wegen gewählt wurde, sondern (auch) die Heimat der Mutter Καρπουρνία war. Doch selbst wenn beide Elternteile, und damit der Vater entgegen der Namensherkunft, lateinischsprachig gewesen sind, so hatte das Leben in Νικομήδεια dennoch dahingehend griechischen Einfluss auf sie ausgeübt, sodass für den 22-jährigen Μάξιμος ein griechisches Carmen aufgestellt wurde.

⁸⁶⁰ Auch in der tabellarischen Zusammenstellung von Noy 2000, 59f. zu Herkunftsgegenden von Migrant*innen in Rom, basierend auf epigraphischem Material, reiht sich Kleinasien ganz vorne ein, was das neue Material in der Aktualisierung durch Solin 2007, 1376–1379 bestätigt. Tacoma 2016, 56 führt als Erklärungen die große Bevölkerung, das blühende Städtewesen und die enge Verbindung mit Rom, besonders der westlichen Regionen, über den Seeweg an.

⁸⁶¹ Vgl. Moretti 1975, 81f.

⁸⁶² Vgl. RE II,2 (1896) 1774–1775 s. v. *Astakos* 2.

⁸⁶³ Paribeni 1924, 425 sieht zusätzlich die Möglichkeit von Ἀστακός in Akarnanien als Heimatstadt.

⁸⁶⁴ Paribeni 1924, 425 vermutet, dass Μάξιμος Sohn eines *peregrinus* und einer „madre romana“ war.

Daneben enthalten zwei Ergänzungen Varianten dieser Stadtbezeichnung: Einerseits stellt Δομιτιανός seine Heimat Νικομήδεια dem Land seines Ablebens gegenüber, das zur Abgrenzung als Land der Ausonier bezeichnet wird (s. u.; [Ἀστα]κίδην Δομιτιανὸν ἐν [Αὔσον]ίοις με θανόντα εἰς τ' αἶα[ν γενέτ]ωρ αὐθις ἄμειψε Φύσις, IGUR III 1196, v. 1–3; 3. Jh.). Andererseits wird mit dem Land der Stadt eine Verbindung hergestellt und die Verbundenheit durch die Erwähnung betont, dass [Ἑρμι]όνῃ dort aufgezogen wurde ([Ἀστ]ακί[ης γ]αίης ἥ τοι ἐγὼ γε[νό]μην[ν, ἔνθα πατὴρ μ'] ἔθρεψ' ἐν ἑοῖσι δόμο[ισι] Σε[- -], III 1205, v. 2f.; 2. Jh.).

Die zweite genannte Stadt ist Νίκαια, die ebenso wie die neue Heimat Rom (s. 4.2.2.) charakterisiert wird. Der Mathematik- und Geometrielehrer (ψήφο[υς] καὶ μέτρα διδάξα[ς], IGUR III 1176, v. 5f.; 1. H. 2. Jh.) Βασιλεύς stammte aus dieser (Νικαίης προλιπὼν Βιθυνίδος, v. 1f.) und kam in die berühmte Stadt, ins Land der Ausonier, ins hoch ehrwürdige Rom (ἄστυ κλυτὸν γαίην ἦλθον ἐς Αὔσονίων· Πώμῃ δ' ἐν ζαθέῃ, v. 3–5). Die renovierte Inschrift für den Dichter Parthenios v. Nikaia (117–138) nennt dessen Heimat über die Bezeichnung eines Sees bei Νίκαια ([γαῖ]α ... Ἀ[σ]κανίη, IG XIV 1089, v. 2), doch dürfte er auch das Bürgerrecht der ebenfalls genannten Stadt Ἀπαμεία besessen haben ([ἀστών] Ἀπαμ[ε]ίης, v. 12). G. Kaibel (EG 1089, ad v. 12) meint, dass er im ersten geboren und im zweiten aufgezogen worden sei. Bei der dritten Stadt handelt es sich um Τίος (Τιαν[όν], IGUR III 1470, v. 6; 3. Jh.); mehr lässt sich aus der fragmentierten Inschrift nicht mehr herauslesen. Daneben kommt der τεχνεῖτης Εὐτύχης aus Bithynien, der die Inschrift für den Athleten Νεικήτης aufgestellt hat (Εὐτύχης Βειθυνὸς τεχνεῖτης ἐποίη., I 251, a, v. 4f.; 1. H. 3. Jh.), die Herkunft des letzteren ist jedoch unklar (s. u.).

Galatia wird lediglich im Falle des 33-jährigen <δ>ομεστικός Φιλίππος eindeutig als Heimat angegeben, genauer in einem nicht näher genannten, dort liegenden Dorf, in dem dessen Vater Ἀλύπιος πρεσβύτερος war (λέξω δὲ τύ<χ>ην ἐμὴν πατρίς μοι Γαλατίαε κόμη υἱὸς δὲ πρεσβυτέρου Ἀλυπίου, ICUR II 4441, v. 4f.; 2. H. 4. Jh.). Ein weiteres Beispiel dürfte auch Galatia meinen, doch ist die genaue Bedeutung unklar (Γαλατῶν Πιτερμενῶν, I 870, v. 2; 3. Jh.), ebenso wie die Zusammengehörigkeit zu einer einzigen oder die Trennung in zwei Inschriften. Während das lediglich handschriftlich überlieferte Exemplar von ICUR als zusammengehörig gelesen wird, identifiziert A. Ferrua diese als eine pagane (v. 1–5) und eine christliche Inschrift (v. 6–8).⁸⁶⁵ Das Postskriptum in den letzten drei Zeilen nennt einen Εὐστόχης Γορδη[νὸς υἱὸς] Εὐγενίου (v. 7f.), was laut K. Wessel (IGCVO 36), der eher Γορδηνός

⁸⁶⁵ Ferrua 1979, 23 nr. 870.

erwarten würde, die phrygische Stadt **Γόρδιον** meint. Interessanterweise ist im *coemeterium Pancratii* an der *via Aurelia Vetus* eine Konzentration von Grabinschriften von Bestatteten aus der Region Galatia sichtbar (s. o. 2.1.). Das ist eine der wenigen solcher Konzentrationen in Rom, was jedoch keine Rückschlüsse auf Wohnorte in der Nähe beweist.⁸⁶⁶

Jeweils zwei Verstorbene stammen aus Ἔφεσος und Σμύρνη in **Ionía**. Eine namentlich nicht vollständig bezeugte Frau, möglicherweise Εὐλ[ογία], die vermutlich ihre unmündigen Kinder zurückgelassen hat, nennt **Ἔφεσος** ihre Heimat (γαίης [ἐξ Ἀσίας ἥλ]θ[ον κ]αὶ πατρίς Ἐφεσ[ος - - -] ... [- - - λ]ιποῦσα μι[- - -]στ[- - - κ]αὶ νήπια [τέκνα], ICUR IV 11691, v. 1–5; 4. Jh.). Im anderen Fall wird der Arzt Λούκιος Φοντεῖος Φόρτις Ἀσκληπιάδης im Postskriptum in einem Anakoluthon als dem ephesischen γένος zugehörig beschrieben (s. 4.2.2.; τῷ γένει Ἐφέσιον, IGUR III 1355, v. 11; Ende 2./Beginn 3. Jh.). Νικομήδης, auch ein Arzt, der Asklepios eine Basis (2. H. 2. Jh.) mit zwei Carmina geweiht hat, kam aus **Σμύρνη**, wie im Präskriptum zu lesen ist (Νικομήδης Σμυρναῖος, I 102b, v. 2).⁸⁶⁷ Dieselbe Stadt nennt Λούκιος, ein ἀθλοθετῆρ und Sohn eines ἀρχιερεὺς Ἀσίδος, seine geliebte Heimat (Ἀσίδος ἀρχιερεῖος ἀγακλύτου υἱέα Μίθρου Λούκιον ἀθλοθετῆρα πατρὸς Σμύρνης ἐρατινῆς, III 1260, v. 1–4; 2. Jh.). Begraben ist er im ausonischen Boden (Αὐσόνιον δάπεδον βωμός θ' ὅδε σῆμά τε κρύ[ι]πτει, v. 7f.) und damit nicht in seiner Heimat (s. u.).

Zwei einfache Monumente erinnern an zwei Männer aus **Kappadokia**. Die Heimat von Σπινθῆρος war **Τύανα**, dessen Grabstein von dem (Zieh-)Sohn aufgestellt wurde, der als ὁ θρεψάμενος bezeichnet wird und das Gedicht selbst geschrieben hat (Σπινθῆρος Τυανῆος ἔφυ[ν] ἵ τάφος ὃν κατέθηκεν αὐτὸς ὁ θρεψάμενος καὶ τοῦτίγραμμ' ἐχάραξε, IGUR III 1338, v. 1–6; 2. Jh.). Der Jüngling Γόρδιος, der, sollte die Ergänzung korrekt sein, sich des Rechtsstudiums wegen in Rom befunden hat, wird als Kappadokier genannt (Καπαδό[κην κατέχει τι]μητὸν τοῦτ[ο τὸ σῆμα]· Γόρδιος φα[ιδρὸς ἔην ἥδη ἐν] ἡλικίῃ· θεσμ[οσύνην δέ] ἀσκῶν κάθθαγ[εν ὠκύμο]ρος III 1186, v. 1–6).

Die Herkunftsorte dreier Verstorbener sind in **Karia** zu verorten. Der bereits mehrfach genannte Ζήνων führt als seine Heimat das gesegnetste **Ἀφροδισιάς** an (πατρίς ἐμοὶ Ζήνωνι μακαρτάτη ἔστ' Ἀφροδ[ι]σιάς, IGUR III 1222, v. 2–4; Mitte 2. Jh.). Der Mann eines verstorbenen Elternpaares stammte aus dem goldenen **Κέραμος**, dessen Gattin jedoch aus Athen (s. u.; [ὅς μἐ]ν ἀπὸ χρυσῆς Κεράμου ἦ δ' [εὐρυχόρω]ν ἀπ' Ἀθηνῶν, III 1293, v. 4f.; Mitte 2. Jh.). In der Grabinschrift für die Freigelassene Δωνᾶτα wird ihre Abstammung in **Τράλλεις**

⁸⁶⁶ Noy 2000, 188f.

⁸⁶⁷ Vgl. Cadoux 1938, 232f. für andere Ärzte aus Σμύρνη.

und dem geliebten Land Asia verortet (Τράλλεως ἦν δὲ γένος καὶ γῆς Ἀσίας ἐρατεινῆς, III 1200, v. 4; 3. Jh.). L. Moretti (IGUR) zweifelt allerdings an einer Verortung in Τράλλεις, weil der korrekte Genitiv Τράλλεων sei, Τραλλιανὴ δὲ γένος metrisch flüssiger klinge und die Beifügung καὶ γῆς Ἀσίας ἐρατεινῆς redundant sei. Vielmehr handle es sich um den Namen des Vaters, Τράλ(λ)ις oder Τράλ(λ)ευς, der Sklave, womöglich von thrakischer Abstammung, gewesen sei. Während die ersten beiden Argumente plausibel, jedoch wenig überzeugend sind – die griechischen Carmina Roms entbehren häufig Grammatik und Metrik nach modernem Lehrbuch –, widerstrebt das Abtun von καὶ γῆς Ἀσίας ἐρατεινῆς als Redundanz dem poetischen und individuellen Charakter. Es spricht den Aufstellenden und/oder Dichtenden ab, die Herkunftsregion gesondert hervorzuheben und auch die Betonung als Stilmittel einzusetzen.⁸⁶⁸ Die kurz skizzierte Freilassung von Δωνᾶτα, die durch die Kaiser erfolgte, legt nahe, dass sie eine *liberta* der *familia Caesaris* war (s. 3.2.2.).⁸⁶⁹

Von den fünf Verstorbenen, die aus **Kilikia** kommen, geben drei Τάρσος als ihre Heimat an, einer Αὔγουστα und einer die Gegend selbst. Von **Τάρσος** als πάτερη spricht das Carmen für [Ερ]μοκράτης (s. o.; ἀγαθὸς [γε]νεῖ, πάτερης ἀπὸ Τάρσ[ου], IGUR III 1206, v. 3f.; 2./3. Jh.). Eine der als verstorben aufgelisteten Personen, die Mutter Πομπηία, wird als Ταρσογενής bezeichnet (μητέρα Ταρσογενῆ Πομπηίαν, III 1166, v. 6; 2. Jh.) und von L. Moretti (IGUR) in der Oberschicht verankert angesehen aufgrund des Schwiegersohnes, der einen lateinischen Namen trägt und Statthalter war (zur Familienkonstellation s. 4.2.2.). Und schließlich hat Μουσαῖος Τάρσος gegen die italische Erde getauscht (Ταρσέα Μουσαῖον φθίμενον κατεδέξατο γαῖα Ἰταλίας, III 1278, v. 1–3). Die Inschrift zum Gedenken an Χρύσιππος, den Gesandten aus Αὔγουστα (s. o.), auch **Αὔγουστόπολις**, ist auf die wesentlichsten Informationen beschränkt (Χρύσιππος Αὔγουστανὸς πρεσβευτῆς Κίλιξ, III 1361, v. 1–5; Ende 1./Beginn 2. Jh.). In einem weiteren Fall wird der, der den Verstorbenen aufgezogen hat, als Kilikier bezeichnet: **Κίλιξ** Ἀθήναιος (III 1286, v. 1; 3. Jh.).

Zwei Carmina lassen sich mit zwei unterschiedlichen Städten in **Mysia** verbinden. Die bereits für ihre unkonventionellen Darstellungen (s. 2.2.2.) und geschlechtlichen Rollenbilder (s. 3.2.2.) erörterte Inschrift für Τελεσίστρατος nennt als dessen Herkunft **Ἱερὰ Γέρμη** (Γέρμης ἐξ Ἱερῆς, IGUR III 1341, v. 2; Ende 1./Beginn 2. Jh.). Auch die bedeutende Stadt **Πέργαμον**,

⁸⁶⁸ Grundsätzlich wäre auch das Ausschließen einer Verwechslung mit einer gleichnamigen, anderswo liegenden Stadt eine Erklärung für eine Redundanz – wie auch die Ergänzung in IGUR III 1288, v. 3f. zeigt: [πατρί]δα Λαοδ[ίκειαν] ἔλειψα Ἀσίης ἀπὸ γαί[ης] (Ende 2. Jh./Beginn 3. Jh.) –, jedoch ist eine solche im Fall von Τράλλεις nicht bekannt.

⁸⁶⁹ Vgl. das Carmen für Παπλοῦς, die aus Lydien, vermutlich aus **Κουᾶρα**, an den kaiserlichen Hof gekommen war, jedoch in der Heimat mit einem Grabstein bedacht wurde (SGO I 04/16/01).

die als *ἱερός* charakterisiert wird, wird als Heimat in einer Versinschrift (III 1244; 2. Jh.) aus Rom angeführt. Es ist jedoch nicht eindeutig, ob einer der beiden – der Verstorbene oder der Dedikant – oder beide aus der mysischen Stadt stammen. Das entscheidende Wort *ἐκγεγαῶτα* kann einen Akkusativ Singular im Maskulinum oder einen Nominativ oder Akkusativ Plural im Neutrum meinen. Für beides fehlt ein geeignetes Bezugswort, denn der Dedikant taucht im Nominativ (*Κόσμος*), der Verstorbene im Genitiv (*Καρπίωνος*) auf und auch dessen Grab (*τόδε σῆμα*) kann damit nicht gemeint sein. L. Moretti vermutet, dass es sich auf den Verstorbenen bezieht und damit eigentlich *ἐκγεγαῶτος* heißen müsste. Das sei auch nicht als Fehler zu sehen, sondern bewusst gemacht worden, um das Metrum des Pentameters nicht zu stören, wäre die letzte Silbe in *ἐκγεγαῶτος* in diesem Fall doch lang gewesen (*Περγάμου ἐξ ἱερῆς ἐκγεγαῶτα πατρὸς*, v. 6–8).⁸⁷⁰ Dieser Argumentation nach könnte aber auch genauso von *ἐκγεγαῶτες* abgesehen worden sein, womit die Herkunft beider in *Πέργαμον* liegen würde, was im Falle von Brüdern, wie L. Moretti sie interpretiert, naheliegend wäre. Wird die Inschrift jedoch im Sklav*innenmilieu angesiedelt, sinkt die Wahrscheinlichkeit der Herkunft aus derselben Stadt (s. 3.2.2.). Eine andere Möglichkeit liegt in der Lesung als *Anakolouth*, indem mit *ἐκγεγαῶτα* an ein *κάμεν* o. ä. oder an das einleitende [*χ*]αίρετε angeschlossen wird.

Die drei Herkunftsnennungen von **Phrygia** lassen sich alle in **Λαοδίκεια** verorten. In zwei Fällen erfolgt eine kurze Charakterisierung der Stadt: Im Carmen für die 18-jährige *Ἑλπίς* wird sie als herausragend in Asien genannt (*πατρὶς δ' Ἀσίης προὔχουσα Λαοδίκει*, IGUR III 1202, v. 2f.; 251–350). In einem anderen für einen Maler, vermutlich *Σκόλλος*, als vielfach umströmt durch den *Lykos* (*Λαοδίκια πάτ[ρη] - - - ῥοῶσι*) *Λύκοιο περίρ' ῥ' υτος*, III 1425, v. 7f.).⁸⁷¹ Wenn die Supplemente korrekt sind, bezieht sich die Grabinschrift (Ende 2./Beginn 3. Jh.), vermutlich für einen Gesandten (s. o.), auf *Λαοδίκεια* als dessen Heimat (*[πατρί]δα Λαοδ[ίκειαν] ἔλειψα Ἀσίης ἀπὸ γαί[ης] πρέσβυ[ς] καὶ γεν[ετείρας] δεῦρο ἔμολ[ον] περὶ π[άτ]ρης*], III 1288, v. 3–6).

Für sieben Regionen kann lediglich jeweils eine Inschrift zugeordnet werden und in einem Fall ist aufgrund der mehrfachen Möglichkeit der Stadtlokalisierung unklar, welche gemeint ist und in welcher Region sie liegt. Dies betrifft *Ἀπαμεία*, das entweder in **Syria**, **Phrygia** oder **Bithynia** verortet werden kann.⁸⁷² Die Gegenüberstellung der griechischen Abstammung der 22-jährigen *Ὀλυμπία* zur Heimat *Ἀπαμεία* ist dabei lediglich insofern ein Hinweis, dass

⁸⁷⁰ Moretti 1958b, 42.

⁸⁷¹ Dieser Name geht auf die Lesung in Wilhelm 1980, 65f. nr. 85 (= SEG 30, 1202) zurück, die Lesungen davor, auch in IGUR, divergieren.

⁸⁷² Solin 2007, 1370 u. Anm. 37 sieht nur die ersten beiden Möglichkeiten und hält die zweite dieser für wahrscheinlicher, da die Einwohner von *Apameia* in *Phrygia* zu den *Panhellenen* zählten.

damit eine Abgrenzung signalisiert wird (Ἕλλην μὲν τὸ γένος, πατρίς δέ μοι ἦτον Ἀπάμεια, IGUR III 1287, v. 3f.; 2./Mitte 3. Jh.).⁸⁷³ Diese könnte etwa dahin gehen, sich als Teil einer originär griechischen Bevölkerung von anderen Ethnien der Stadt bewusst unterscheiden zu wollen.⁸⁷⁴ Es könnte jedoch mit Ἕλλην τὸ γένος auch der Geburtsort gemeint sein, der sich allerdings bedingt durch umfangreiche Migrationserfahrung für Ὀλυμπία niemals als Heimat angefühlt hat, weshalb die Stadt ihres Aufwachsens als solche genannt wird.

Aus Λίμυρα in **Lykia** stammte Φίλητος, dessen Namen auch als Adjektiv, φιλητός, und somit in Doppelbedeutung verwendet wird (ἤμην πᾶσι Φίλητος ἀνὴρ, τῆς Λυκίης Λιμύρων, IGUR III 1351, v. 14–16; Ende 3./Beginn 4. Jh.). Σινώπη in **Paphlagonia** war die Heimat des zehnjährig verstorbenen Κορνουτίων (ἐκπρολιπὼ[ν δὲ π]άτραν Σινώπην τῷδε πρόκε[ι]ται τύμβῳ, III 1255, v. 8–10; 2. Jh.). In **Pisidia** liegt Τερμησσός, woher die drei jungen Männer einer bereits mehrfach erwähnten Inschrift kamen (Τερμησσὸν ναίων Σολύμοις ἐνὶ κυδαλίμοισιν ἦλθον ἐς Ῥώμην, III 1204, v. 1–3; Σολυ[μη]ίδος αὐτ’ ἀπὸ γαί[ας], v. 17f.; 2. Jh.; zu den Solymern s. 4.1.1.). Geschickt eingebaut in den ersten Hexameter ist die Heimat in einer fragmentierten und nicht mehr erhaltenen Inschrift: Wenn du die Heimat suchst, es ist **Pontos** (εἰ πατρίδα ζητεῖς, Πόντος πέλει, III 1383, v. 1). Κύντος Ἰούλιος Μίλητος, ebenfalls bereits erwähnt (s. 3.2.2.), nennt Τρίπολις (ad Maeandrum) in **Lydia** als seine Heimat (Ἀσίας Τρίπολιν πατρίδαν πόλιν ἀγνήν, IV 1567, v. 2f.; Beginn 3. Jh.). Der Vater Δῶρος stellte seinem 16-jährigen Jungen Φλαβιανός ein Grabmal auf und die Musen bestatteten ihn fernab seiner Heimat Μύρινα in der **Aiolis** (μοῖρα γὰρ Αἰολίδος με πάτρης ἀπάνευθε Μυρίνης θάψε, III 1354, v. 5–7; Ende 1./Beginn 2. Jh.), wodurch die Trennung von jener besonders betont wird. Zuletzt kann noch die Stadt Σίδη in **Pamphylia** genannt werden, aus der der 86-jährige Σέκκιος Τρόφιμος abstammte (γένει Σιδήτης, II,1 626, v. 3; 2./3. Jh.).

Nach Kleinasien finden sich am zweithäufigsten Orte in Griechenland, in den römischen Provinzen Achaia, Epirus, Cyrenaice et Creta und eventuell Macedonia. Wie bereits bei Karia erwähnt, wird die Herkunft der beiden Elternteile angegeben, wonach der Gatte aus Κέραμος stammte, die Gattin aus Ἀθῆναι ([ὅς με]ν ἀπὸ χρυσῆς Κεράμου ἢ δ’ [εὐρυχόρω]ν ἀπ’ Ἀθηνῶν, IGUR III 1293, v. 4f.; Mitte 2. Jh.). Da Κέραμος mit dem Epitheton χρύσεος versehen wurde, ergänzt L. Moretti εὐρύχορος für Athen entsprechend der Lücke (zur

⁸⁷³ L. Moretti (IGUR) unterlässt die Ligatur in ἦτον, die in EDR allerdings korrekt angeführt wird.

⁸⁷⁴ Denkbar wäre im Falle der Colonia Iulia Concordia Apamea/Ἀπαμεία in Bithynia auch eine Abgrenzung von der lateinischsprachigen Bevölkerung.

Familienkonstellation s. 4.2.2.).⁸⁷⁵ Unweit davon, in **Μαραθών**, wurde auch Ἡρώδης/Herodes geboren, der später viele Wohnsitze haben sollte (s. u.; III 1155; 161).

Aus **Κόρινθος** stammte der χρυσοχόος Εὐβουλος, dessen Abstammung gleich zweimal hintereinander betont ist: Zunächst als χρυσοχόος Κορίνθιος (IGUR III 1210, v. 6f.; 2. Jh.) und dann in der Vorstellung des Namens in Verbindung mit der Nennung der Heimat (Εὐβουλος μὲν ἔγωγε, πατρίς δέ μοί ἐστι Κόρινθος, v. 8–10). Die Vermutung liegt nahe, dass μὲν-δέ nicht als gegenüberstellend zu verstehen ist und es sich um diesen einen Εὐβουλος handelt, sondern um den aus Κόρινθος. Damit diene die πατρίς als Unterscheidungsmerkmal und zwar zu Εὐβουλος, einem athenischen Bildhauer der frühen Kaiserzeit.⁸⁷⁶ Dem in Rom bestatteten Εὐβουλος wird bereits am Beginn der Inschrift eine Abstammung außerhalb der Hauptstadt durch ἐνθάδε ξένος (3f.) attestiert. Ob das eher rechtliches Gewicht hatte oder zu seinen Lebzeiten tatsächlich wahrnehmbar war, lässt sich nicht mehr eruieren, genauso wenig, ob die Dedikanten der Stele Titus Flavius Priscus und Capito ebenfalls nicht einheimisch waren. Sollte es sich aufgrund der Namensgebung um einen *libertus* bzw. *servus Augusti* handeln, könnte auch Εὐβουλος der *familia Caesaris* angehört haben, zu deren Mitgliedern eigene Goldschmiede zählten.⁸⁷⁷ Vermutlich auch aus Korinth stammte ein Mann, der im *coemeterium Iordanorum* bestattet wurde, doch dessen fragmentierte Inschrift keine weiteren Schlüsse zulässt ([ἐνθά]δε Κόρινθο[ς - -], ICUR VIII 24602, v. 1).

Daneben erwähnt eine Inschrift eine Region, die auf der Peloponnes zu finden ist. Die verstorbene Ἀρτεμώ ist eine **Λακωνίς**, eine Einwohnerin Lakonias (IGUR III 1161, v. 1; 1. Jh.). Bevor sie verstarb und zu den Göttern kam, war sie 14 Jahre lang mit Σαβεῖνος zusammen (ἢ Σαβεῖνου σύνβιος ἔτεσιν τοσοῦτοις ἰδ', ἀλλὰ νῦν εἰς τοὺς θεούς, v. 2–4).⁸⁷⁸

Die restlichen drei Beispiele verteilen sich auf die Inseln Kaphellenia, Kreta und vermutlich Macedonia. Das bereits erwähnte bilinguale Monument von Flavia Titiane für ihre Eltern (s. 4.1.2.), insbesondere mit einem griechischen Gedicht für ihre Mutter Λαυδίκη, führt **Σάμη** als ihre Heimat an (πατρίς Σάμη, IGUR III 1239, v. 7; Ende 1./Beginn 2. Jh.; zur Familienkonstellation s. 4.2.2.). Die ebenfalls oben erwähnte Λύκα kam von **Κρήτη** ihres Mannes wegen nach Rom, wo sie verstarb (ἀπὸ Κρήτης ἦνθα δι' ἄνδρα καὶ ἡ βασιλὶς Ῥώμη ὧδέ με ἐξέθετο, III 1262, v. 2–5; 2. H. 2. Jh.). Ζώϊλος dagegen kam aus **Βέροια**, womit

⁸⁷⁵ Moretti 1973, 50.

⁸⁷⁶ Vgl. RE VI,1 (1907) 879 s. v. *Eubulos* 22.

⁸⁷⁷ Vgl. Marquardt 2016, 700 u. Anm. 6; zur Goldschmiedekunst Gummerus 1915.

⁸⁷⁸ Die Interpretation der Stelle als Lebensalter von Ἀρτεμώ von 14 Jahren ist möglich, aber nicht wahrscheinlich.

höchstwahrscheinlich die Stadt in Macedonia und nicht in Syria gemeint ist (πατρίδος ἐκ [[K]] Βερούης, SEG 58, 1111, 4f.; 2. Jh.).

Noch weiter im Osten des Reiches lassen sich sechs Inschriften einordnen, von denen vier auf die Region **Syria** entfallen. Davon enthält jedoch lediglich eine die Nennung eines genaueren Ortes: die Abstammung aus dem berühmten **Antiocheia** Assyriens (Ἀσσυρίης φορέουσα κλυτῇ[ς] γένος Ἀντιοχείης, SEG 65, 899, v. 4–7; 2. H. 2. Jh.). Die Definition von Assyrien war niemals einheitlich und schwankte über die Jahrhunderte, wodurch entweder die Region zwischen Euphrat und Tigris oder, wie literarische Quellen zeigen, Kleinasien und Syrien gemeint sein kann, auch die unter Pompeius Magnus geschaffene Provinz Syria.⁸⁷⁹ Die Hauptstadt letzterer war Ἀντιόχεια (ad Orontem), die dieses Carmen vermutlich anspricht. Für eine Verknüpfung mit der lediglich wenige Jahre bestehenden römischen Provinz Assyria gibt es zu wenig Beweise, besonders epigraphischer Natur.⁸⁸⁰

Die übrigen drei entbehren der Nennung einer Stadt und begnügen sich mit der Region **Syria**. So wird die Abstammung des elfjährigen Κάλλιστος dorthin gesetzt (γένος Συρίθεν, IGUR III 1243, v. 3; 3. Jh.). Da die Dedikantin dessen Aufzieherin Φανστεῖνα ist und sich in der üblichen hochmütigen Sprache der *domini/-ae* äußert (s. 3.2.2.), ist jedoch unklar, inwiefern diese Aussage mit der Realität und genauen Herkunft übereinstimmt. Mehr Vertrauen kann hingegen der Selbstaussage des Dedikanten Πρόκλος zugestanden werden, der auf dem Grabstein seiner Tochter Πρόκλα seine Abstammung von der syrischen Erde angibt (s. 4.2.2.; Συρίης ἀπὸ γαίης, III 1317, v. 7f.; 151–250). Im Gegensatz dazu liegt seine Tochter in heimatlicher Erde (γαῖα πατρίς, ἧ παράκειμαι, v. 10f.). Eine Person unbekannten Namens kam auch aus Syria und dürfte die Stadt präzisiert haben, die aber aufgrund der Fragmentierung nicht mehr erhalten ist ([εἰ]μὶ μὲν ἐξ Συρίης, πόλεω[ς δὲ - -], III 1384, v. 1; 2. H. 3. Jh.).

Daneben gehen zwei Inschriften auf weiter östlich liegende Regionen ein. Eine heute bedauernswerterweise verschollene Inschrift (212–230) bezeugt die Stiftung eines Grabes durch Ἀντωνεῖνος für dessen 26-jährigen Bruder, Ἀβγαρος (τύμβον δ’ Ἀντωνεῖνος ἐφ’ ἔτο τοῦτον ἀδελφῶ, IGUR III 1142, v. 7f.). Letzterer kann mit dem Königshaus von **Ὀσροηνή** in Verbindung gebracht werden, das stets zwischen den römischen und parthischen Einflusssphären lag, schließlich jedoch 212/13 unter römische Kontrolle gebracht wurde.⁸⁸¹ Eindeutig lassen sich die beiden Brüder allerdings nicht in der Dynastie identifizieren. Da sich aus dem Carmen chronologisch lediglich ableiten lässt, dass der Vater des Dedikanten und des

⁸⁷⁹ Vgl. RE II,2 (1896) 1751 s. v. Assyria 1; Tozzi 2014, 415.

⁸⁸⁰ Tozzi 2014, 415.

⁸⁸¹ Ross 2001, 57–59.

Verstorbenen der vormalige König Ἀβγαρος war (οἷσιν ὁ πρὶν βασιλεὺς Ἀβγαρος ἦν γενέτης, v. 9f.), könnte es sich sowohl um Abgaros VIII. nach seinem Tod als auch um Abgaros IX. nach seiner Entthronung handeln. Zwar ist die Mehrheit der Forschung der Ansicht, dass sie als Söhne des Abgaros IX. zu identifizieren sind,⁸⁸² doch könnte es sich auch um die Söhne Abgaros VIII., des Großen, handeln.⁸⁸³ Dann wären sie vermutlich unter den Kindern, die Septimius Severus als Geiseln überstellt worden sein sollen (ὁ Ὀσροηνῶν βασιλεὺς Αὐγαρος, τοῦς τε παῖδας ὁμηρεῦειν ἐς ἀσφάλειαν πίστεως ἐξέδωκε, Herodian. 3,9,2), was einen Aufenthalt der Brüder in Rom und die Dedikation erklären würde.⁸⁸⁴ Hier ließen sich interessante Fragen stellen, die, wie so oft, Antworten entbehren: Wenn die Brüder in Rom ihre Kindheit oder Jugend verbracht haben, wie haben sie sich entwickelt? Von wem wurden sie ausgebildet und in welchen Bereichen und welchen Sprachen? Wie fühlte es sich an, in einer fremden Kultur weit weg von der Heimat zu leben? Gab es Anfeindungen, besonders wegen ihrer Stellung als Geiseln?

Weiter östlich, in Iberien, lag der Herkunftsort von Ἀμάζασπος, dessen bereits erwähnte Inschrift im Hinblick auf den Fundort Rom von Interesse ist, da gemäß dieser der Verstorbene in Νίσιβις, auch Ἀντιόχεια ἐν Μυγδονίαι genannt, bestattet wurde. Das heimatliche Land des Ἀμάζασπος wird bei den *Portae Caspiae* (Κάσπιαι πύλαι) beschrieben, die eigentlich mehrere hundert Kilometer von Iberien am Kaukasus entfernt im heutigen Iran liegen (ὅ γὰρ πατρίς Κασπίας παρὰ κλήθρας, Ἰβηρ Ἰβηρος, IGUR III 1151, v. 3f.; 114–142).⁸⁸⁵ Eine Erklärung bietet die bereits in der Antike aufgetretene Verwechslung mit den *Portae Caucasiae*, die auch Plinius d. Ältere beklagt.⁸⁸⁶ D. Braund sieht ein mangelndes Interesse seitens Roms an den Routen im Kaukasus, die allgemein als *Portae Caspiae* zusammengefasst wurden.⁸⁸⁷ Das würde sich auch in diesem Fall bewahrheiten, wenn die Inschrift tatsächlich von römischer Seite geschrieben wurde (s. 3.2.1.). Sollte sie jedoch von Iberern stammen, könnte die Verwechslung mit dem Wunsch der Vermittlung einer iberischen Identität, die im griechisch-

⁸⁸² RE I,1 (1893) 95 s. v. Abgar 9 u. Abgar 10; PIR² I, 9; IGUR; Segal 2005², 14f. u. 30 Anm. 3; Ball 2016², 99.

⁸⁸³ Ross 2001, 60–64, der sich jedoch in einen Widerspruch mit der vorliegenden Inschrift verstrickt: Einerseits handelt es sich dem Münzbild nach bei Abgaros IX. um einen jungen Mann, was andererseits gegen eine literarische Quelle spricht, nach der er mit seinem Sohn regierte. Letzterer wird der Vorzug gegeben, außer Acht lassend, dass laut der Inschrift Abgaros IX. mit 26 Jahren verstorben ist, sollte es sich nicht um einen namensgleichen Bruder handeln.

⁸⁸⁴ Vgl. Segal 2005², 30: „The Edessans, concerning whom two inscriptions have been found at Rome, may have arrived there as exiles or hostages, but it may be assumed that they assimilated themselves to Roman society.“

⁸⁸⁵ Vgl. RE XXII,1 (1953) 322–333 s. v. Portae Caspiae; Stickler 2022, 295.

⁸⁸⁶ Plin. nat. 6,11: *ab iis sunt Portae Caucasiae magno errore multis Caspiae dictae*; 6, 40: *... namque hi Caspiae appellavere portas Hiberiae quas Caucasias diximus vocari* ... Vgl. RE XI,1 (1921) 58 s. v. Kaukasiai Pylai.

⁸⁸⁷ Braund 1994, 216.

römischen Raum verstanden wurde, zusammenhängen.⁸⁸⁸ Auch die Anknüpfung an Σέλευκος Νικάτωρ in der Umschreibung des Bestattungsortes sowie das vermittelte Bild eines gefallenen Heros begleitet von homerischem Vokabular wären in diesem Zusammenhang zu sehen.⁸⁸⁹

Die Herkunftsorte der fünf Inschriften aus **Ägypten** verteilen sich auf die drei Städte Alexandria, Antinoë und Babylonos sowie die Region Thebaïs. Die Beispiele aus der Residenzstadt stehen beide in Zusammenhang mit politischen Rechten. Zum einen wird ein Dedicant Ἐπαφρᾶς⁸⁹⁰ als Ἀλ'εξανδροιο πολεῖτης (IGUR III 1358, v. 9; Mitte 2./3. Jh.) genannt. Zum anderen wird angegeben, dass eine Verstorbene in Ἀλεξάνδρεια aufgewachsen und in Rom als μέτοικος verstorben ist (s. 4.2.2.; θρέψε μ' Ἀλεξάνδρεια, μέτοικον ἔθ[αψε δὲ Ῥώμη], III 1191, v. 1; 1./2. Jh.). In der darauffolgenden Zeile werden die beiden Städte, sollte die Ergänzung korrekt sein, als μητροπόλεις des Universums und der Erde charakterisiert (αἱ κόσμου καὶ γῆς, ὧς ξένε, μη[τροπόλεις], v. 2). Ein bereits unter den Gesandtschaften erwähntes Carmen zeigt vermutlich Ἀντινόου πόλις als Herkunft des Verstorbenen (πρεσβευτῆς [περὶ πάτρης - - - χα]ῖρέ μοι Ἀντιν[όη], III 1233, v. 3f.; 130–200). Die Grabinschrift für Βάσσοις, den προπόλων Χριστοῦ, nennt als dessen Heimat **Βαβυλῶνος**, das entweder mit der bekannten Stadt in Mesopotamia oder mit dem bei Kairo gelegenen Ort assoziiert werden kann (πάτρη δὲ πόλις Βαβυλῶνος, ICUR VI 15868, v. 1; Ende 4. Jh.).⁸⁹¹ Die letzte Inschrift lässt aufgrund ihres fragmentierten Zustands die Θηβαίς als Heimatort eines *tribunus laticlavius* lediglich vermuten ([- - - Θ]ήβαισιν ἀπ' [Αἰγύπτου - - -], IGUR III 1437, frg. a, v. 2; [- - - πλ]ατυσήμου, v. 3; 2. Jh.).

Die in diesem Abschnitt aufgezeigten Inschriften waren alle Beispiele für Migration aus dem griechischen Reichsteil, doch sind auch zwei solche Fälle aus **Italien** bekannt. Exzeptionell ist das Carmen für Χαρίτων/Marcus Ulpus *Auggustorum libertus* Chariton (138–150), einen kaiserlichen Freigelassenen in der Funktion eines *tabularius provinciae Ciliciae* (ἐν δ' ἄρα Τάρσῳ πίστιν ἔχον ταβούλης χρήματος Αὐσονίου, IGUR III 1294, v. 4–6). Dieser wurde auf Σαρδῶ/Sardinia geboren, das als vielumströmt charakterisiert wird (τίκτε δὲ Σαρδονίη μετ' ἐπ' ἱρρυτος, v. 3f.) und hat in Τάρσος gearbeitet, vermutlich als Begleitung des Amtsträgers der Provinz (s. 3.2.2.). Gleichzeitig wird für den Bestattungsort Rom das Adjektiv Αὐσονίος verwendet (ἀναπλήσαντ' Αὐσονίῃ ἐνὶ γῇ, v. 2f.), was folglich der beiden oberen Verwendungen als Abgrenzung diene (s. u.). Das einzige klar erkennbare Beispiel für die

⁸⁸⁸ Braund 1994, 231.

⁸⁸⁹ Hom. Il. 11,169. 20,503 van Thiel: λύθρῳ δὲ παλάσσετο χεῖρας ἀάπτους. Vgl. Stickler 2022, 298–302.

⁸⁹⁰ W. Peek (GVI 743) liest Φρασ[ί]ας.

⁸⁹¹ Zu ersterem tendieren Ferrua 1957, 75 (wiederholt in ICUR); Mossong 2022, 316 nr. 40; zu letzterem Pietri 1987, 278.

Apenninhalbinsel liegt in der Grabinschrift für den Jungen Ἀτείμητος, der im lebendigen **Ῥήγιον/Rhegion** geboren wurde und mit zwölf Jahren nach Rom kam, wo er verstarb (τέκεν ... Ῥηγίῳ ἐν διεργῶ, III 1165, v. 2; δωδεκέτης ἦλθον Ῥώμην, v. 5; 2. Jh.).

Unklar ist die Herkunft des Athleten Νευκήτης (1. H. 3. Jh.; s. 3.2.2.). Die Bezeichnung τῷ γένι Κειλεος (IGUR I 251, a, v. 3) wird von L. Moretti (IGUR) als *ethnicum* gedeutet, auch wenn eine Zuteilung zu einem Ort oder einer Region nicht gefunden werden kann. Einen zusätzlichen Grad an Komplexität verleiht die spätere Passage αἰσίτων γονέων τὸ γένος καὶ πατρίδος τε τύχης· ὃς παιδίον ἐλθὼ[ν] ἐν Ῥώμῃ τῇ κοσμ[οτ]ρόφῳ χάριν οἶδε μεγίστην (c, v. 15–21). L. Moretti (IGUR) interpretiert αἰσίτων dahingehend, dass die Eltern in ihrer Geburtsstadt ἀείστοι waren, was jedoch καὶ πατρίδος τε τύχης nicht verständlich mache. Deshalb mache eine Korrektur zu ἀ[ρίσ]των Sinn, wie bereits von G. Kaibel (IG XIV 1108) vorgeschlagen wurde. Eine Interpretation könnte jedoch in folgende Richtung gehen: Die Herkunft der immer genährten und zu Gast seienden Eltern geschah sowohl durch ihre Heimat als auch durch Zufall. Νευκήτης, der als kleines Kind in das die Welt nährnde Rom gekommen war, kannte großen Dank dafür. Demnach wären die Eltern nicht oder kaum in ihrer Heimat ansässig, sondern ständig unterwegs gewesen, im Gegensatz zu Νευκήτης, der Rom viel zu verdanken hatte und sich dessen auch bewusst war.

Implizierungen

Anschließen an diese Beispiele würden sich drei weitere, wenn der fragmentierte Zustand die Nennung der Heimat nicht verhindert hätte. Da die rechte Hälfte der *tabula* für Λάκων (2. Jh.) abgebrochen ist, blieb lediglich der erste Buchstabe von dessen Heimat erhalten (πατρίς δὲ Μ[- - - θρέψεν], IGUR III 1257, v. 2). Ähnlich verhält es sich mit der Herkunft von Πάτρων, dem Inhaber eines monumentalen Grabkomplexes an der *via Appia* (s. 2.2.2.): πατρίς δ[|kkkk]η μ' ἐλοχέυσατο [γαῖα] (III 1303e, v. 1–3; Ende 1. Jh. v. Chr.). Bei der dritten Inschrift ist unklar, ob in der *lacuna* der Name einer Stadt verloren gegangen ist oder diese einfach nicht genannt war, wie die Ergänzungen von L. Moretti (IGUR) vorschlagen (θαν[όντι τηλόθεν] πάτρας, III 1295, v. 3f.; 2. Jh.).

Eine vielfach größere Zahl bezieht sich nicht konkret auf die Heimat, sondern spricht sich als in Rom fremd aus oder verwendet Ausdrücke, die auf eine nicht-italische Herkunft hindeuten. Diese Kontrastierung ist eine Art, ihre Identität(en) auszudrücken (*contrastive* bzw. *oppositional identity*). Aus einem Fragment lässt sich entnehmen, dass Πρα[- - -] in der Fremde verstorben ist ([ῶδ' ἔθα]νεν Πρα[- - -] ἐπὶ ξείνης, IGUR III 1313, v. 2f.; 2./Mitte 3. Jh.). Sollte

die Ergänzung von L. Moretti (IGUR) korrekt sein, wäre auch Satur/Σάτυρος von der Stadt Rom als Fremder aufgenommen worden, die ihn auch in das Haus von edlen *domini* brachte ([Ῥώμη καὶ ξ]είνῳ κούφη πέλεν, ἥ σε μάκαιρα [ἐσθλῶν εἰ]ς οἶκον δεσποτέων ἔθετο, III 1325, v. 2f.; 1. Jh.). Ähnlich gedacht ist die Aufnahme von Πούπλιος Μακεδών in der Hauptstadt, der mit 35 Jahren verstorben ist und von seiner Gattin Μαρκία bedacht wurde (ὄν ἐδέξατο Ῥώμη· δεξαμένη Ῥώμη ὧδ' ἔλιπεν τὸ φάος, III 1312, v. 2–4; 151–250). Die Bezeichnung suggeriert, dass er nicht aus Rom stammte, auch wenn L. Moretti (IGUR) zu weit geht, in Μακεδών kein Cognomen, sondern ein *ethnicum* zu sehen. Eine fragmentierte Inschrift bezieht sich auf ein Ableben in Italien (Εἰταλ[ίης - - -] γαίῃ θάνεν, III 1375, v. 9f.; 3. Jh.), eine andere erwähnt zusätzlich auch die Fremde (ξείνην [- - -] Ἰταλίας [- - -], III 1264, v. 3f.; 3. Jh.).⁸⁹² Eine Kontextualisierung ist allerdings aufgrund des schlechten Zustands nicht möglich.

Zu den fünf bereits erwähnten Inschriften, die die Bezeichnung Αὐσονίος in Verbindung mit der Nennung einer Heimat verwenden (s. o.), kommen fünf weitere hinzu, denen jedoch eine solche eindeutige Herkunftsnennung fehlt. Die Ausdrucksweise spiegelt eine gewisse Distanz wider, als würden die Verstorbenen bzw. Dedikant*innen Rom aus einer Außenperspektive wahrnehmen.⁸⁹³ Aufgrund dessen kann angenommen werden, dass es sich auch in diesen Fällen um nicht in Rom heimische Personen handelt. Die knapp zweijährig verstorbene Φιλησίη wird als aus ausonischem Geschlecht beschrieben (Αὐσονίς γένος, IGUR III 1350, v. 5). Σόεμος ist sowohl an Land als auch zu Meer unterwegs gewesen, aber in der ausonischen Erde bestattet (καὶ γαίην Ῥαῖτέων καὶ κύματα νηυσὶ περήσας, Αὐσονίῃ γαίῃ τέρμα βίου θέμενος, III 1334, v. 3–7; 3. Jh.). Ebenso in der ausonischen Erde verbringt eine namentlich nicht komplett erhaltene Person, eventuell Πρωτο[+2+νη]ς, die Zeit nach dem Tod (βιοτήν γαίῃ{ν} ἐν Αὐσονίῃ, III 1319, v. 3f.; 2. Jh.).

Als eines von zwei Beispielen geht eine besonders auf der linken Seite fragmentierte *tabula* (Ende 1./Beginn 2. Jh.), aufgestellt von Χρυσάορος, auf einen Vergleich ein, indem die zwölfjährige Verstorbene als hervorragend unter den ausonischen Mädchen charakterisiert wird (Αὐσονίδεσσι κόραισιν [- - -]α προῦφερ[ε, IGUR III 1377, v. 7f.). Auch der Text eines Sarkophags aufgestellt von Πουφείνῃ für ihren Gatten Πρόκλος (251–350) nennt letzteren unter den ausonischen Rhetoren hervorstechend, der unter den ὕπατοι selbst mehr als die anderen Ruhm erlangte (πανομοίον σχῆμα τ' ἔθῆκα, οἷον ἔχων ῥητῆρσι μ'ετέπρεπες Αὐσονίοισι ἔν τ' αὐτοῖς ὑπάτοις κλέος ἔλλαβες ἔξοχ' ὅ'ν ἄλλων, III 1316, v. 5–7). Die Formulierung deutet

⁸⁹² Vgl. GVI 1015, eine in Alexandria aufgestellte Stele für Κάνωβον: κεῖμαι δ' Εἰταλίδος γαίης νέκυς, ἔνδεκα μῆσιν ξείνῃ ἐν ἀλλοδαπῇ χειρὶ ποριζόμενος (v. 5f.).

⁸⁹³ Vgl. ebenfalls GVI 1015: κλαῖε τὸν ἐμ φθιμένους Αὐσονίων χώρῃ κείμενον ὠκύμορον (v. 13f.).

damit auf eine nicht-italische Abstammung hin, auch wenn es dazu keine weiteren Hinweise gibt.⁸⁹⁴ Die Annahme von J. Franz (CIG III 6779) war, dass es sich bei Πρόκλος um Pontius Proculus Pontianus handelt, Konsul im Jahr 238. G. Kaibel (IG XIV 2469) äußert Skepsis darüber und meint, dass Πρόκλος ein Rhetor und die ὑπατοί entweder *homines nobiles* waren oder, wie Th. Mommsen vorgeschlagen hat, dieser irgendwann im Senat eine Rede gehalten hat. Auch die Datierung ins späte 3. oder 4. Jh. durch S. Walker spricht gegen eine Identifizierung mit dem bekannten Konsul.⁸⁹⁵ Die gleiche Funktion nimmt eine Versinschrift (1. H. 2. Jh.) mit dem Adjektiv Τυρσηνός ein. Das Carmen für Εὐδαίμων gibt keinen Herkunftsort an, sondern lediglich, wo der Verstorbene begraben ist, nämlich in der tyrrhenischen Erde (ἐν γαίῃ Θυρσηνίδι, III 1212, 3f.), im Griechischen fälschlicherweise mit θ anstatt τ, wie L. Moretti (IGUR) korrekt anmerkt.

In eine konkretere (Himmels-)Richtung gehen die Implizierungen in zwei Fällen. Die auf der linken Seite nicht mehr erhaltene Grabinschrift für Στέφαν[ος] könnte eine Heimat beinhalten haben ([- - πατρι]ς δέ μοι, IGUR III 1339, v. 2), wenn die Ergänzung von L. Moretti (IGUR) korrekt ist, und sich mit [- - ἀ]ντολῆς (v. 3) auf den Osten des Reiches beziehen. Ähnlich ist die Situation in der Weihinschrift für Magna Mater, gewidmet von Κρήσκηνς und Λεόντιος. Ersterer stammte aus dem Osten – und wird von O. Seeck als ein möglicher Adressat eines Briefes von Libanios vermutet –,⁸⁹⁶ zweiterer aus dem Westen (ὃς μὲν ἀπ’ ἀντολῆς, ὃς δ’ ἄρ’ ἀπ’ ἐσπερίης, I 126, v. 4; 2. H. 4. Jh.).

Bisweilen können Angaben auch auf eine bestimmte Herkunft, entweder der aktuellen oder vorangegangenen Generationen, schließen lassen. Eine Implizierung von Asien könnte in der Heimat von Δικαίνετος liegen, der einerseits seinen Namen vom Kaiser bekommen hat und andererseits edles Blut in sich habend unter den Händen der Kaiser aufgezogen wurde (αἰνήσας τὰ δίκαια Δικαίνετος ἐκ βασιλῆος οὐνομα τοῦτ’ ἔλαχεν· νῦν δὲ θανὼν ἔμολεν, εὐγενὲς αἷμα λαχὼν, ἐν χερσὶ τραφεὶς βασιλῆων, IGUR III 1190, v. 1–3; 2. Jh.). L. Moretti (IGUR) denkt dabei an einen Jungen aus der Oberschicht, der entweder bei Königen Asiens aufgezogen wurde, bevor er nach Rom gekommen ist, oder im Kaiserhaus ausgebildet wurde. Außerdem existiert eine Grabinschrift für einen Mann namens Ἀσιάρχης (Ende 2./Mitte 3. Jh.), dessen Benennung auf eine Verbindung zur Provinz Asia hindeuten könnte (οὐνομα δ’ ἐν τοκέεσσι φίλοις κέκλητ’ Ἀσιάρχης, III 1162, v. 5f.).

⁸⁹⁴ Vgl. Walker 1990, 29.

⁸⁹⁵ Walker 1990, 29.

⁸⁹⁶ Seeck 1906, 112.

Einen starken Bezug zu ihrer Heimat macht die Grabinschrift für die mit elf Monaten verstorbene [Σα]λώμη (2. Jh.), die ihre Mutter kinderlos und im besten Alter in Italien zurückgelassen hat (ἐπεὶ πρωθῆβιν ἔτ' οὔσαν μητρ' ἐπ' Εἰταλίας λείπεις ἄπαιδα τεῖν, IGUR III 1323, v. 4–6).⁸⁹⁷ Die bereits bekannte Formulierung suggeriert, dass sie nicht-italischer Abstammung war, was durch einen Schwur verstärkt wird. Zum einen sehnt sie sich den Namen der Tochter in das Familiengrab einzuschreiben, zum anderen schwört sie, die Überreste zu den Vorfahren zu bringen (s. 3.2.1.; Ἀρ[+2+]λίδαις ποθέουσα δ' ἐνὶ γράψ[αι σε] τοκεῦσιν ἀρᾶται πέμ[ψειν λεί]ψανα σοῖς πατράσ[ιν], v. 6–9). L. Moretti (IGUR) hält eine Verbindung zu Iudaea aufgrund des Namens Ἀρ[+2+]λίδαις, der Ἀρ[σα]μίδαις oder Ἀρ[δα]λίδαις gewesen sein könnte, für wahrscheinlich.

Zu guter Letzt lassen vier Inschriften potentiell einen Konnex zu Ägypten herstellen. Χάρμος hat nach der Nachricht, dass seine Mutter Χιλιάρχις in Ägypten verstorben ist, in Rom ein Kenotaph für sie errichtet (s. 3.2.1.; ἀγγελίης τόδε σῆμα Χιλιαρχίδι Χάρμος ἔθηκεν γαῖαν ἐπ' Αἰγύπτου μητρὶ καταφθιμένη, IGUR III 1357; 2. Jh.). Die Frage des Kontexts ist nicht einfach zu beantworten. Ist es unwahrscheinlich, dass die Mutter, allein oder in Begleitung, nach Ägypten gereist und dort verstorben ist? Ein Szenario, das nicht wegen spekulativer Unzumutbarkeit von Reisen an Frauen ausgeschlossen werden darf, wie die Inschrift von Δαμοστρατεία zeigt (s. o.). Naheliegender wäre es allerdings, dass Χάρμος temporär oder permanent nach Rom migriert ist, während seine Familie zurückgeblieben ist.

Die Grabinschrift für einen Ἀπιανός (2. Jh.), einen Priester der goldenen Tyche Roms eingesetzt durch die Macht des Kaisers (s. 3.1.2.), weist zunächst einen bereits bekannten Hinweis auf eine Migration auf, nämlich das Adjektiv Αὐσονίος in der Beschreibung des Kaisers (Ῥώ[μη]ς πανχυρσέοιο Τύχης ἱερατίδα τειμὴν παρ βασιλῆος ἔχων Αὐσονίοιο κράτους, IGUR IV 1700, v. 1f.). Sollte es sich um den gleichnamigen bekannten Schriftsteller handeln, wofür es gute Argumente, aber keine endgültigen Beweise gibt, kann Ἀπιανός mit seiner Heimat Ägypten verbunden werden.⁸⁹⁸

In zwei Inschriften lässt sich aufgrund der Verwendung des ägyptischen Kalenders (s. 4.1.2.) ein Bezug zu Ägypten feststellen. In der Grabinschrift für die 18-jährige [Θεοδο]σία/[Θευ]δοσία/[Theodosia quae et] Kalypso (3./1. H. 4. Jh.) aufgestellt von ihrem Vater Δωρόθεος nennt den 20. des Monats Τυβί, den 28. Januar, als Tag, an dem sie heirateten

⁸⁹⁷ Vgl. Griessmair 1966, 77f., wonach es für Eltern noch schmerzhafter war, wenn sie nach dem Ableben eines Kindes ἄπαιδες waren.

⁸⁹⁸ Eher dafür sprechen sich Moretti 1984/85, 245f. (wiederholt in IGUR) und Goukowsky 1998 aus, eher dagegen Sipos 2004, ganz dafür Rüpke/Glock 2005, 772 nr. 683 = Rüpke 2007, 25. Kritisch, aber unentschieden ist Bucher 2003, dem Thema eine eingehendere, insbesondere linguistische Untersuchung widmend.

hätte sollen, davor allerdings verstorben ist ([ῆ μ]ελλόνυμφον Τυβὶ μηνὸς εἰκάδι [εἴλες], IGUR III 1231, v. 3f.). Eine ägyptische Datierung kommt auch im Postskriptum einer Weihinschrift nach der Errichtung eines Tempels für Serapis vor: [τῇ πρὸ ζ´] κ(αλανδῶν) Ἀπριλίῳν, Φαρμουθὶ α´, ὑπ(άτων) τῶν κυρίων ἡμῶν Διοκλητιανοῦ Σεβ(αστοῦ) τὸ ζ´ καὶ Μαξιμιανοῦ Σεβ(αστοῦ) τὸ ζ´ (I 191, b, v. 1–9). Sie vereint eine römische Datierung sowohl mit einer ägyptischen, dem 1. Pharmouthi, als auch einer Konsuldatierung und gibt den 27. März 299 an.

Temporäre Aufenthalte

Im Folgenden werden temporäre Aufenthalte vorgestellt, die sich im Verständnis dieser Arbeit dadurch charakterisieren, dass sich eine Person nicht mit der Absicht des Niederlassens in Rom befindet, sondern zwecks einer bestimmten Aufgabe verweilt und beabsichtigt, danach wieder zu gehen. Dazu gehören etwa (Saison-)Arbeiter*innen, Handwerker*innen, Handelnde und Gesandte.⁸⁹⁹ In den epigraphischen Zeugnissen treten die ersten drei dieser Gruppen aufgrund ihrer sozialen Stellung, jedoch auch des Zwecks ihres Aufenthalts sowohl in der Anzahl als auch der Ausführlichkeit in den Hintergrund. Außerdem ist die Trennschärfe zwischen temporärem und dauerhaftem Aufenthalt aufgrund fehlender Informationen in den Inschriften in vielen Fällen nicht gegeben.⁹⁰⁰

Ungelernte freie Lohnarbeiter*innen, ob saisonal oder dauerhaft tätig, waren schlechter bezahlt als ausgebildete und bleiben in den Quellen unterrepräsentiert.⁹⁰¹ Händler*innen und Handwerker*innen je nach Fach und Begabung hatten bessere Lebensbedingungen, was sich in der Sichtbarkeit in epigraphischen Monumenten widerspiegelt.⁹⁰² Gesandte kamen üblicherweise aus der städtischen Elite (s. u.) und sind dementsprechend häufig im ganzen Reich

⁸⁹⁹ Für die damals schon den Arbeitsmarkt beeinflussende Saisonalität vgl. Hawkins 2016, 37f. Die Mobilität von Arbeitskräften beleuchtet anhand der iberischen Minen Holleran 2016. Zu Frauen in landwirtschaftlicher Arbeit vgl. Scheidel 1995 und ders. 1996. Eine Einführung zum Handwerk der griechischen und römischen Welt bietet Burford 1972. Detaillierte Fragestellungen zu urbanen Handwerker*innen und Händler*innen der römischen Zeit behandeln Wilson/Flohr 2016; speziell zu Frauen beschäftigt sich darin Lovén 2016. Wenige Lehrverträge von Frauen sind auch in Papyri dokumentiert: Vgl. Minnen 1998.

⁹⁰⁰ Vgl. Noy 2000, 3f.; Tacoma 2016, 195–199, der die Dynamik der unterschiedlichen Berufssparten skizziert. Nach Hoerder/Lucassen/Lucassen 2010³, 38 hat die Migrationsforschung lange Zeit die dauerhafte Migration überbewertet und die temporäre vernachlässigt.

⁹⁰¹ Tacoma 2016, 184f.

⁹⁰² Vgl. Garnsey 1998, 146. Die Verteilung von lateinischen Inschriften zu Berufen in Varga 2020, 14 zeigt, dass 37 Prozent als „sales workers“ und 20 Prozent als „production and related workers, transport equipment operators and labourers“ tätig sind, während „agricultural, animal husbandry and forestry workers, fishermen and hunters“ lediglich zwei Prozent der Fälle ausmachen. Und das, obwohl die in der Landwirtschaft tätigen Arbeiter*innen in absoluten Zahlen die weitaus größte Gruppe bildeten: Nach der Schätzung von Garnsey/Saller 2014², 107 arbeiteten 80 bis 90 Prozent der Landbevölkerung in der Landwirtschaft.

inschriftlich belegt, auch wenn meist lediglich die Nennung der Teilnahme genannt wird, seltener der Zweck und der Ablauf.⁹⁰³

Mit Ausnahme der (Saison-)Arbeiter*innen sind von den oben genannten Gruppen alle in den griechischen Carmina in Rom vertreten, jedoch lässt sich außer bei Gesandtschaften, die ihre Aufgabe immer in einem begrenzten Zeitraum ausübten, nicht mit Sicherheit feststellen, ob jene sich temporär in Rom aufhielten oder nicht.⁹⁰⁴ Lediglich Κύντος Ἰούλιος Μίλητος (IGUR IV 1567; Beginn 3. Jh.) legt mit der Nennung der Ankunftszeit und des Zwecks der Reise die Vermutung nahe, dass er sich nicht dauerhaft in Rom ansiedeln würde, jedoch fehlen weitere Anhaltspunkte (s. 3.2.2.).

Damit bleiben Gesandte übrig, die jedoch ausnahmslos in Grabinschriften auftreten, was aufgrund der geringen Anzahl von griechischen Carmina aus anderen Gattungen nicht verwunderlich ist (s. 1.1.1.). Zu diesen kommen zwei Sonderfälle hinzu: Einerseits findet sich ein umgekehrter Fall eines temporären Aufenthalts. Eine Aussendung zwecks eines Auftrags nach Ägypten, woher der Leichnam zurück nach Rom überführt und bestattet wurde. Andererseits hielt sich das Ehepaar Ἡρώδης/Herodes und Regilla/Ρήγιλλα, die zur gesellschaftlichen Elite der Zeit zählten und über die Familie letzterer mit dem Kaiserhaus verwandt waren, zunächst in der Hauptstadt auf ihrem Anwesen auf, wo unter anderem ein langes griechisches Carmen als monumentale, mythologisch verklärte Erinnerung an Regilla/Ρήγιλλα gestanden hat.

Vor der Präsentation der griechischen Carmina zu Gesandtschaften (*legationes*) erfolgt zunächst eine kurze Erklärung zu deren Auswahl, Aufgabe und Finanzierung. Solche Details fehlen zwar in den danach folgenden poetischen Beispielen, sind jedoch für das Verständnis des Gesamtphänomens von Relevanz. Ein solches lässt sich ausschließlich durch die Zusammenführung unterschiedlicher Quellengattungen aus unterschiedlichen Gebieten des Reiches ansatzweise beantworten. Es kann daher nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden, dass lokale Eigenheiten existierten, die von den folgenden Darstellungen abweichen.

⁹⁰³ Dies verdeutlicht das Kapitel „Die Begegnung mit dem römischen Kaiser“ in Ziethen 1994, 148–177, in dem beinahe ausschließlich literarische Quellen verwendet wurden.

⁹⁰⁴ Zu Handwerkern vgl. IGUR III 1148 (*statuarius/artifex*; 1./2. Jh.); III 1174 (*machinator*; 2. Jh.); III 1210 (*χρυσοχόος*; 2. Jh.); III 1222 (*sculptor*; Mitte 2. Jh.); III 1263 (*οικοδόμος ξυλοεργός*; 51–150); III 1425 (*ζωγράφος*); IV 1566/1567 (*μαρμαράριος*; Beginn 3. Jh.); IG XIV 2150 (*λιθοξόος*; keine konkrete Person; 2. Jh.); zu Händlern vgl. IGUR III 1326 (2. H. 3. Jh.); III 1334(?) (3. Jh.). Vgl. auch in Prosa einen *λιθενπόρων* (Steinhändler) in II,1 413 sowie den *ὀργανοποιός* (Instrumenten-/Maschinenbauer) in II,1 641; außerdem in einem lateinischen Carmen aus Rom einen *aurifex* (CIL VI 9204). Vgl. Garnsey/de Ligt 2016, 90f. zum saisonalen Aspekt von temporärer Arbeit und der höheren Wahrscheinlichkeit der Durchführung solcher Arbeiten durch dauerhaft angesiedelte Bewohner*innen.

Aus der hispanischen *Lex Irnitana* ist für die Ermittlung von *legationes* bekannt, dass der *duumvir iuri dicundo* zunächst bei den *decuriones* und *conscripti* einen Antrag zur grundsätzlichen Entsendung stellen musste und nach dessen Billigung die Gesandten auswählen sollten, die dieses *munus* zu tragen hatten.⁹⁰⁵ Untersagt war die Wahl von Personen, die in diesem oder im vorangegangenen Jahr die Funktion des *duumvir*, des Ädils und des Quästors ausgeübt und entweder ihren Rechenschaftsbericht noch nicht abgelegt hatten oder dieser von den *decuriones* oder *conscripti* nicht angenommen worden war.⁹⁰⁶ Weiters verbot diese *Lex* die Entsendung von Personen, die im Besitz von gemeinschaftlichem Vermögen waren und dieses noch nicht retourniert hatten oder die Vorlage von Rechnungen noch schuldig waren, sofern nicht mindestens zwei Drittel der *decuriones* und *conscripti* für eine Entsendung waren.⁹⁰⁷ Außerdem legt sie bei Ableistung eines Schwurs ein Überschreiten von 60 Lebensjahren und eine Krankheit als Gründe für eine Befreiung von der Teilnahme fest, was aufgrund der gesundheitlichen Anstrengungen solcher Unternehmungen notwendig erscheint.⁹⁰⁸ Ein Mindestalter findet sich weder in der *Lex* noch in den Digesten, doch geht G. Ziethen davon aus, dass ein solches mit dem für die Richtertätigkeit korreliert, welches nach den Kyrene-Edikten bei 25 Jahren lag.⁹⁰⁹

Weiters konnten würdige, im besten Falle königliche Vorfahren die Auswahl zugunsten eines Teilnehmers entscheiden. Die Rückführung auf königliche Vorfahren war selten, ist jedoch bis in traianische Zeit nachweisbar. Wichtiger war jedoch die Loyalität gegenüber dem römischen Kaiserhaus, weshalb gerade Personen in Funktion des ἀρχιερέως und ἀγωνοθέτης als provinziale Amtsträger ausgewählt wurden. Erstere besaßen aufgrund des Vorsitzes bei Sitzungen der provinziellen Landtage und zweitere aufgrund ihrer Rolle als Organisatoren von Spielen ausreichend Einblick in das politische Geschehen, den sie in Rom weitergeben konnten. Waren weder die Vorfahren noch ein politisches Amt ausschlaggebend, konnte der Grund für die Teilnahme an einer Gesandtschaft das römische Bürgerrecht sein.⁹¹⁰

Der Zweck der Entsendung einer Gesandtschaft war vielfältig und reichte von wirtschaftlicher und finanzieller Natur über Rechts- und Verwaltungsfragen bis hin zu Glückwünschen und Beileidsbekundungen. Wurden kaiserliche Maßnahmen als wirtschaftlich einschränkend empfunden, vermochte eine Gesandtschaft, deren Rücknahme zu erwirken. Anlass für die

⁹⁰⁵ Lex Irnit. 45,10–16.

⁹⁰⁶ Lex Irnit. 45,17–20.

⁹⁰⁷ Lex Irnit. 45,20–31

⁹⁰⁸ Lex Irnit. 45,31–36.

⁹⁰⁹ Ziethen 1994, 11. Vgl. Stroux/Wenger 1928, 8 v. 16.

⁹¹⁰ Ziethen 1994, 16–48.

Bitte einer direkten Finanzhilfe waren Naturkatastrophen, besonders Erdbeben, oder Folgen von Großbränden, die auf lokaler Ebene nicht zu bewältigen waren, während beim Ansuchen um eine befristete Aufhebung von Steuern und Abgaben um eine indirekte Finanzhilfe gebeten wurde. Sollte in Rechts- und Verwaltungsfragen in den Städten, Provinziallandtagen oder vom römischen Statthalter eine Einigung ausgeblieben oder nicht möglich gewesen sein, konnte eine Gesandtschaft nach Rom zum Senat oder dem Kaiser gesandt werden. Darunter finden sich Fälle zu Bestätigungen von Asylbezirken, der Schaffung von Neokorien, Veranstaltungen von Agonen, Ehrungen an das Kaiserhaus, provinzieller Isopolitie, Privilegien für Individuen oder religiöse Gruppen, Streitigkeiten um eine Erbschaft oder Gebiete, zu religiöser Rechtsprechung oder Repetundenprozesse. Regierungsantritte und militärische Errungenschaften von römischen Kaisern boten hingegen willkommene Gelegenheiten, Glückwünsche verbunden mit Loyalitätsbekenntnissen zu überbringen, genauso wie sich das Ableben des Kaisers oder von Mitgliedern der kaiserlichen Familie für eine Kondelenzgesandtschaft eignete.⁹¹¹

Ein weiterer Grund, der teilweise mit den bereits aufgelisteten in Zusammenhang steht, ist der Beschluss einer Gemeinde, einen Senator oder sogar den Kaiser als Patron auszuwählen. Die erste Reise erfolgte zur Schaffung eines Vertrages und beinhaltete die feierliche Übergabe der Urkunde, die den Beschluss der Gemeinde beinhaltete. Zur Aufrechterhaltung des Verhältnisses waren weitere Reisen notwendig. Sollte dem *patronus* für dessen Verdienste eine Ehrung mit einer Statue zuteilwerden, musste auch diese Nachricht von einer *legatio* nach Rom überbracht werden.⁹¹²

Grundsätzlich oblagen die Kosten der Reise den Gesandten selbst, die dafür entweder ein Weggeld (*ἐφόδιον/viaticum*) ihrer Heimatgemeinde bekamen oder die Tätigkeit als öffentliche Liturgie ausführten (*προίξ/δωρεά/ἀντεφόδιος*). Zwar ist die Höhe des Reisegeldes unbekannt, jedoch erfolgte deren Festlegung laut der *Lex Irnitana* vom Dekurionenrat und die Auszahlung von einem der *duoviri*.⁹¹³ Zusätzlich konnte von Rom eine finanzielle Aufwendung für Unterkunft und Verpflegung aufgebracht werden. In manchen Fällen konnte auch die Rückerstattung der Reisekosten durch die Gnade des Kaisers erfolgen, was wiederum Ansehen in der Heimat einbrachte.⁹¹⁴

Wer sich wie Gesandtschaften temporär in Rom aufhielt, hatte nicht beabsichtigt, dort zu sterben und bestattet zu werden. Das lag auch im Sinne der Stadt, die in diesen Fällen

⁹¹¹ Ziethen 1994, 54–130.

⁹¹² Eck 2017, 111–114. Vgl. allgemein zu den Patronatsbeziehungen und deren Entwicklung Nicols 2014.

⁹¹³ Lex Irn. 46,46–48.

⁹¹⁴ Vgl. Ziethen 1994, 138f.

aufgrund der Rechte der Gastfreundschaft (*hospitium*) dazu verpflichtet war, Bestattungen auf Staatskosten durchzuführen.⁹¹⁵ Nichtsdestotrotz konnte der natürliche Verlauf des Lebens nicht verhindert werden, sodass zumindest drei frühzeitig verstorbene Gesandte in Versinschriften sicher belegt werden können, während sich vier weitere aus dem Kontext erschließen lassen könnten.⁹¹⁶ Solche *legationes* sind allgemein ihres Aufenthalts in Rom wegen und gerade hinsichtlich der Ausdrucksweise zu ihrer Herkunft von Interesse.

Als erstes Beispiel sei die vollständig erhaltene Stele des Χρύσιππος genannt (IGUR III 1361). Dieser war πρεσβευτής aus der Stadt Augusta in Kilikien, auch Augustopolis genannt, die zu Ehren Livias, Augustus dritter Ehefrau, gegründet wurde (Αὔγουστανὸς ... Κίλιξ, v. 2–5).⁹¹⁷ Der kurze, in einem iambischen Trimeter verfasste Text auf schmalem Stein, den L. Moretti Ende des 1. Jh. oder ins 2. Jh. datiert, gibt damit einen der wenigen Belege für diese Stadt überhaupt, noch dazu zum Aufenthalt eines Gesandten in Rom.⁹¹⁸

Die Schlichtheit von Gedicht und Ausführung des Steins sowie fehlende Dedikant*innen mögen zunächst auf eine Bestattung auf Staatskosten hindeuten. Wenn dem so wäre, wäre die Wahl des iambischen Trimeters bei der Auflistung der drei Basisinformationen Name, Herkunft und Tätigkeit jedoch bemerkenswert. Wer wäre dafür verantwortlich, dass die Verfassung der Inschrift im Vers und nicht in Prosa erfolgte? Eine Identifizierung einer dahinterstehenden Person ist mit der heutigen Quellenlage unmöglich, jedoch ist auffällig, dass eine weitere Inschrift, die die Stadt Augusta nennt, im Iambus verfasst ist: Αὔγουστα μέν μοι πατρίς ἐν Κίλιξι ὅροις (IG II/III² 8396, v. 1–3). Das Mitte des 2. Jh. datierte Relief stammt aus Athen und wurde auch auf einen schmalen Stein gemeißelt, ist jedoch mit drei iambischen Trimetern etwas länger. Daraus geht hervor, dass Freunde desselben ἔθνος das Monument für Ἀθηνόδωρος errichteten (v. 3–9). Diese Parallelen legen den Schluss nahe, dass der Iambus in Augusta dem Hexameter vorgezogen wurde, auch bei Bestattungen, aber die Herkunft auch für die Wahl der Beschaffenheit des Steines verantwortlich sein konnte. Um dies mit Sicherheit zu sagen, wäre jedoch eine umfassendere Studie und mehr Beispiele notwendig, derer wir allerdings entbehren.

⁹¹⁵ Vgl. Ziethen 1994, 13.

⁹¹⁶ Vgl. für Gesandte in griechischen Prosa-Inschriften: Die *tabula* für Ἡδύκος Εὐόδου, einen πρεσβευτή (IGUR II,1 567, v. 2) aus Φαναγόρεια am Kimmerischen Bosporus, und den Übersetzer der sarmatischen Sprache Ἀσπουργός Βιομάσου υἱός (v. 5f.), Einwohner des bosporianischen Königreichs, die bemerkenswerterweise in einem Kolumbarium des Kaiserhauses am *vigna Codini* bestattet wurden. Die Stele für Νεικίας Ὀνησιφόρου τοῦ Νεικίου aus Ξάνθος in Lykien, den ἀρχιερεὺς des Kaiserkults und zum dritten Mal Gesandten (ἀρχιερασάμενος τῶν Σεβαστῶν καὶ προσβεύσας ἐκ τρίτου ὑπὲρ τῆς πατρίδος, II,2 815, v. 4–7), aufgestellt vom Mitbürger Μ. Αὐρήλιος Ἀγησίλαος (v. 7f.).

⁹¹⁷ Für einen weiteren Kilikier in Rom, allerdings in der Rolle des Erziehers, vgl. IGUR III 1286 (3. Jh.).

⁹¹⁸ Zu weiteren Belegen und Lokalisierung der Stadt vgl. Moretti 1958b, 35 nr. 7.

Dieses Carmen könnte jedoch auch Aufschluss auf ein quer durch die Bevölkerung vorhandenes Verständnis von Metrum und Rhythmus dahingehend sein, dass bestimmte Wörter oder deren Abfolgen zur Verwendung des Versmaßes animieren. Der Name Χρύσιππος (v. 1) erinnert bei Ausbleiben einer Positionslänge durch das darauffolgende Wort an die Abfolge eines Iambus (x|k). Das könnte die Grundlage der Entscheidung zugunsten des Metrums gewesen sein. Während ein Vatersname dem womöglich entgegenstehen hätte können, schließt sich die Herkunft Ἀγουστανός (v. 2f.) metrisch passend an (|l|k). Um den Trimeter zu vollenden, ist die Tätigkeit πρεσβευτής (v. 4; |l|) der Herkunftsbeschreibung Κίλιξ (v. 5; kl) vorzuziehen.⁹¹⁹

Ein weiteres Beispiel für einen πρεσβευτής [περὶ πάτρης] (IGUR III 1233, v. 3; 130–200) bietet die *tabula* für einen bis auf den ersten Buchstaben (I[- - -], v. 2) namentlich unbekannten Mann.⁹²⁰ Dieser stammte vermutlich aus Ἀντινόου πόλις in Ägypten, sollte die Ergänzung in L. Moretti (IGUR) korrekt sein, die von J. Bousquet gemacht wurde ([Ἀντινόη πατρίς], v. 1; [- - - χα]ῖρέ μοι Ἀντιν[όη], v. 4).⁹²¹ Die Gründung der Stadt 130 von Kaiser Hadrian zu Ehren seines in der Nähe verunglückten Geliebten Antinoos markiert den *terminus post quem* des Carmen.⁹²² Aufgrund der Fragmentierung des Monuments lassen sich hier über die Stadt hinaus keine weiterführenden Informationen ausmachen.

Eine *tabula* für einen namentlich nicht mehr erhaltenen Verstorbenen (2. Jh.) ist das dritte und gleichzeitig letzte Beispiel, das explizit einen Gesandten erwähnt (IGUR III 1457). Obwohl die ins 2. Jh. datierbare Inschrift an weiterer Aussagekraft mangelt, weist die Bezeichnung ὁ πρέσβυς (v. 2) eindeutig auf eine Gesandtentätigkeit hin. Dass es sich darin um Iamben handelt, will W. Peek erkannt haben, ist jedoch aufgrund der Fragmentierung des Textes, der aus diesem Grund auch kein Layout erkennen lässt, schwierig.

Ausführlicher zeigt sich trotz stark fragmentarischen Zustands der ersten Hälfte die *tabula* für Ὀρτήνσιος Πέδ[ων] (Ende 2./Beginn 3. Jh.). Die auf G. Sacco und L. Moretti (IGUR) zurückgehenden Ergänzungen ([πατρί]δα Λαοδ[ίκειαν ἔλειψα Ἀσίη]ς ἀπὸ γαί[ης, πρέσβυ]ς, καὶ γεν[ετείρας δεῦρο ἔμολ]ον περὶ πά[τρης], IGUR III 1288, v. 3–6) werden von Ch. Habicht aufgrund des folgenden περὶ πά[τρης] dem von W. Peek in L. Moretti (IGUR)

⁹¹⁹ Auf diesen Umstand hat auch schon Moretti 1958b, 35 nr. 7 hingewiesen.

⁹²⁰ Die Ergänzung [περὶ πάτρης] (v. 3) ist vermutlich aus dem Versende von περὶ πά[τρης] (IGUR III 1288, v. 6; Ende 2. Jh./Beginn 3. Jh.) übernommen.

⁹²¹ In Moretti 1958a, 170 wird in Zeile 4 noch [ᾠρισε δ' οὐ νόστον Μο]ῖρ' ἐμοὶ ἀντι ν[όμου] anstatt [- - - χα]ῖρέ μοι Ἀντιν[όη] ergänzt. Seit der Neulesung als Ἀντιν[όη] in IGUR wurde allerdings kein Gegenvorschlag mehr eingebracht.

⁹²² Moretti 1958a, 169.

vorgeschlagenen [αὐτό]ς vorgezogen.⁹²³ Damit würde es sich bei Ὀρτήνσιος Πέδ[ων], dessen *nomen gentile* aufgrund der Synizese in drei Silben gelesen werden muss, um einen Gesandten aus Λαοδίχεια (ad Lycum) handeln, dessen Namen auf den Besitz des römischen Bürgerrechts hinweisen könnte, das wiederum ein Auswahlkriterium für eine Gesandtschaft sein konnte (s. o.).⁹²⁴ Nichtsdestotrotz ist die Ergänzung [πρέσβυ]ς auf Basis eines Buchstaben und der Nennung der Heimat (περὶ πά[τρης]) gewagt.⁹²⁵

Die ausführlichste Darstellung über das Ableben einer (vermeintlichen) Gesandtschaft präsentiert die Stele aufgestellt für drei Männer (2. Jh.), die aus Τερμησσός in Pisidia stammten (Τερμησσὸν ναίων Σολύμοις ἐνὶ κυδαλίμοισιν, IGUR III 1204, v. 1f.) und abwechselnd über ihr Schicksal berichten. In v. 1–12 erzählt [+5+]νος Ὀρθαγόρου, dass er überzeugt im Herzen als dritter der Bürger nach Rom gekommen (ἤλυθον ἐς Ῥώμην τρίτος ἀστῶν κῆρι πιθήσας, v. 3f.), aber im besten Alter (ἡβῶν, v. 5) verstorben sei. Die Episode des Todes ist geschickt gefertigt und schickt bereits voraus, dass er nicht der einzige Tote ist, denn im Hades erwartete er den zweiten Weggefährten, der gleichzeitig aus der Heimat wegging (συνοδὺν ᾿Αἶδος εἰ[τ]ω δεύτερον αὐτ’ ἀνέμεινα [τ]ὸν ἐκ πάτρης ἅμ’ ἰόντα, v. 8). Beiden wurden Krankheiten zum Verhängnis ([ὁμοῦ νοῦσ]οισι καμόντων, v. 10). In der folgenden Passage übernimmt der zweite Verstorbene, Ἑρμαῖος Ἀρτείου, und bestätigt die vorher aufgestellte Aussage, dass er gemäß des Schicksals als junger Mann mit in das Haus des Hades gefolgt sei (κατ’ αἶσαν εἰς Αἶδαο δόμους συνεφέσπ[ο]μαι ἡίθεος φῶς, v. 14–16). Am Ende spricht der Dedikant und Freund, Κόνων Ἑρμαίου, der für die Aufstellung der Inschrift verantwortlich ist.⁹²⁶

Damit sind die Umstände um das Ableben ausführlich dargelegt, jedoch mangelt es an einer Beschreibung der Tätigkeiten in Rom. κῆρι πιθήσας (v. 4) bleibt ebenso vage wie ἤλυθον ἐς Ῥώμην τρίτος ἀστῶν (v. 3f.). Offensichtlich ist, dass die Freunde aus Τερμησσός stammten und zumindest die beiden Verstorbenen gemeinsam angekommen waren ([τ]ὸν ἐκ πάτρης ἅμ’ ἰόντα, v. 8). Dass es sich bei dem Dreigespann um eine Gesandtschaft handelte, kann demnach lediglich aus dem Kontext erschlossen werden.

⁹²³ Sacco 1978, 79; Habicht 2001, 15. In der Erstpublikation Ferrua 1940, 15f. sind v. 1–8 weitestgehend unrekonstruiert belassen.

⁹²⁴ Ein mögliches Bürgerrecht ergibt sich entweder aus dem Verdienst, wenn auch in der vorliegenden Lesung dafür keine politische Tätigkeit genannt ist, oder aus der Abstammung.

⁹²⁵ Auf die Unsicherheit der Rekonstruktion weist Bérenger 2012, 88 hin und reiht die Inschrift wie auch IGUR III 1204 (2. Jh.) unter die zweifelhaften Fälle. Nichtsdestotrotz zählt ihn Moretti 1989, 13 als Gesandten auf. Peek in IGUR rekonstruiert περὶ πά[τρων].

⁹²⁶ Aufgrund der Charakterisierung ἡίθεος φῶς (v. 16) des zweiten Verstorbenen, Ἑρμαῖος Ἀρτείου, ist eine Identifizierung als Vater von Κόνων Ἑρμαίου, wie Horsley 1987, 29 sie beschreibt, ausgeschlossen, die bereits Patriarca 1934, 153 als unwahrscheinlich einstuft.

Dem entgegen ist in der Erstpublikation der Inschrift G. Patriarca der Meinung, dass die jungen Männer nicht offiziell von der Stadt Τερμησσός geschickt worden seien, sondern gegangen sind, um Arbeit und ihr Glück zu finden. Das begründet er mit dem Ausbleiben einer rühmenden Darstellung im Epigramm, die mit einer solchen Aussendung einhergegangen wäre.⁹²⁷ Ein Fehlen der expliziten Erwähnung einer Gesandtschaft ist tatsächlich auffällig, jedoch kein Argument für einen Ausschluss dieser Tätigkeit.⁹²⁸ Die Widmung des Monuments durch den dritten Mitbürger ist eine private Angelegenheit, für den andere inhaltliche Aspekte im Vordergrund standen als die Nennung der Gesandtentätigkeit. Dass die Männer aufgrund eines oben erwähnten Mindestalters keine Gesandten hätten sein können, lässt sich ausschließen, da einerseits ein solches nicht überliefert ist, und damit lediglich vergleichsweise angenommen werden kann, und andererseits das Wort ἡίθεος unverheirateter junger Mann bedeutet. Selbst wenn ein Mindestalter von 25 Jahren angenommen wird, konnte ἡίθεος dies abdecken. Dass sie zu dritt unterwegs waren, könnte auch auf die Voraussicht der Stadt deuten, damit in Todesfällen die Mission beendet werden konnte.⁹²⁹

Ein weiteres Beispiel, wiederum ohne explizite Erwähnung, könnte die *ara* für Λούκιος aus Σμύρνη sein (IGUR III 1260; 2. Jh.). Die bereits von L. Moretti geäußerte Vermutung, dass es sich bei diesem um einen Teilnehmer einer *legatio* handelte,⁹³⁰ ergibt sich aus dessen Amt des ἀθλοθετήρ (v. 3), ein anderes Wort für ἀγωνοθέτης, und der politischen Position seines Vaters Μίθρας/Μίθρης als Ἀσίδος ἀρχιερέυς (v. 1).⁹³¹

Bei letzterem wäre eine Identifizierung mit einer gleichnamigen Person einer Inschrift aus Σμύρνη möglich: ιερατεύοντος διὰ γένους Γ. Ἰουλίου Φαβία Μιθρεως (*sic!*), τοῦ δήμου υἱοῦ φιλοσεβάστου (IK Smyrna 731, v. 7–10). Der erste Teil der Inschrift (v. 1–20), in der Μίθρας/Μίθρης genannt wird, datiert 80, der zweite (v. 21–27) ins Jahr 83.⁹³² Aus der Inschrift geht hervor, dass Μίθρας/Μίθρης in der *tribus* Fabia eingeschrieben war und damit das römische Bürgerrecht besaß. Auf dieses deutet auch der Name Λούκιος hin, selbst wenn der ἀρχιερέυς Μίθρας/Μίθρης nicht mit Γ. Ἰουλίος Φαβία Μίθρας/Μίθρης identifizierbar wäre. Damit wäre Λούκιος nicht nur aufgrund seines Amtes und seiner Abstammung, sondern auch

⁹²⁷ Patriarca 1934, 155.

⁹²⁸ L. Moretti (IGUR) und Habicht 2001, 15 sehen in der Inschrift eher eine *legatio*. Auch Souris 1982, 237 Anm. 13, Ziethen 1994, 13 Anm. 20 und Noy 2000, 191 u. 228 übernehmen diese Interpretation. Bérenger 2012, 88 dagegen hält die Interpretation als Gesandte nicht für unumstritten und zählt sie wie auch IGUR III 1288 (Ende 2. Jh./Beginn 3. Jh.) zu den zweifelhaften Fällen.

⁹²⁹ Vgl. Souris 1982, 237.

⁹³⁰ Diese Vermutung wurde von Campanile 1994, 151 wiederholt.

⁹³¹ Vgl. Rossner 1974, 134; Friesen 1999 zum Verhältnis der Ämter ἀσιάρχης und ἀρχιερέυς in der Provinz Asia.

⁹³² Die Datierung der ganzen Inschrift von Campanile 1994, 152 ins Jahr 83 dürfte auf eine Verwechslung zurückgehen.

wegen des Bürgerrechts ein willkommener Kandidat für eine Gesandtschaft (s. o.). Ferner gibt es wenig Grund zur Annahme, dass sich ein Mann in der Funktion eines ἀθλοθετήρ zu einem nicht-offiziellen Zweck und nicht im Auftrag seiner Heimatstadt in Rom aufhielt.

An dessen Abstammung anknüpfend soll kurz die Diskussion um die Lesung und Bedeutung der Buchstaben EYTENIAN (IGUR III 1260, v. 5; 2. Jh.) umrissen werden. Lediglich U. v. Wilamowitz Moellendorff (EG 584, ad v. 3) und R. Merkelbach hielten es für ein Cognomen, ersterer für Εὐγενίδην, letzterer für Εὐγένιον.⁹³³ Damit würden jedoch nur Praenomen und Cognomen genannt, das *nomen gentile* fehlen, was für J. und L. Robert gegen diese Interpretation spricht.⁹³⁴ L. Moretti (IGUR) sieht darin jedoch kein Ausschlussargument und nennt drei Beispiele aus den stadtrömischen Inschriften, in denen das *nomen gentile* fehlt.⁹³⁵ Vom größeren Teil der Forschung wurde das Wort jedoch als Adjektiv interpretiert, auch wenn die genauen Lesungen divergieren. Im Sinne von εὐγενῆ lesen W. Peek (GVI 577) εὐγένιον und G. Kaibel (EG 584) εὐγενίον, der jedoch im Kommentar (ad v. 3) auch εὐγενίδην als Möglichkeit nennt, das er dann (IG XIV 1815) auch in in der Minuskel-Umschrift als εὐγενίδαν(?) setzt, woraus L. Moretti (IGUR) wiederum εὐγενίδαν macht. Eine Interpretation als Adjektiv ist der eines Namens aufgrund der Verteilung der Informationen vorzuziehen. Der erste Vers gibt die Abstammung wieder, der zweite Namen, Amt und Heimat, der dritte Charaktereigenschaften und der vierte spiegelt mit der Nennung des Bestattungsortes und des Monuments den ersten.⁹³⁶

L. Moretti (IGUR) wundert sich bei gleichzeitiger Fürsprache für das Adjektiv über die Verwendung des bloßen Praenomen Λούκιος, was ansonsten in Rom nur für „homines Graeci infimae condicionis“ öfters erwähnt werde. Dabei wird jedoch darauf vergessen, dass einerseits Carmina in der Wortwahl, besonders von Namen, sehr selektiv sind, und andererseits eine sepulkrale Dedikation nach Belieben gestaltet werden konnte, wenn sie nicht gegen gesellschaftliche Konventionen verstieß und ihre Mitteilungsfunktion erfüllte.⁹³⁷ Die Nennung des vollständigen Namens mag nicht ins Metrum gepasst haben, wurde jedoch auch nicht in Prosa genannt. Diese Information war allerdings fernab der Heimat wenig relevant, denn viel ausschlaggebender war das eigene politische Amt, das des Vaters und die Abstammung.

⁹³³ Merkelbach 1971, 284, der den Namen allerdings nur auf Latein (Lucius Eugenius) und ohne jegliche Begründung wiedergibt, was u. a. von J. und L. Robert in BEp 1972, 632 kritisiert wurde.

⁹³⁴ BEp 1972, 632.

⁹³⁵ Vgl. IGUR II,1 534; II,1 606; II,2 932.

⁹³⁶ Vgl. BEp 1972, 632.

⁹³⁷ Die Überschreitung der Grenze ist schwierig zu definieren, wie IGUR III 1341 (s. 3.2.2.; Ende 1./Beginn 2. Jh.) zeigt, sollte diese Grabinschrift tatsächlich in der Öffentlichkeit gestanden haben.

Auch die *tabula* für [Ἐρ]μοκράτης (IGUR III 1206; 2./3. Jh.) entbehrt einer expliziten Erwähnung einer Gesandtentätigkeit und lässt lediglich die Möglichkeit zu, eine solche aus dem Zusammenhang zu erschließen. Dessen gute Abstammung (ἀγαθὸς [γε]νεῖ, v. 3f.), die Herkunft aus Tarsos (πάτρης ἀπὸ Τάρσου, v. 4) und die Ausübung eines mit den öffentlichen Finanzen der Stadt verknüpften Amtes ([δημοσί]οισι λόγοις ταμειῶ [τ’ ἥρξα δικαίως], v. 5f.) deuten auf eine Gesandtentätigkeit hin. Aufgrund des fragmentarischen Zustands und der poetischen Umschreibung des Erhaltenen lässt sich nicht feststellen, welches Amt gemeint ist.⁹³⁸ Interessanterweise wird dessen Charakterisierung als Diener der Musen ([Μουσά]ων θεράπων, v. 1) eher für Personen aus dem künstlerischen Umfeld gebraucht.⁹³⁹

Ein bemerkenswerter Sonderfall ist die bereits mehrfach besprochene *tabula* für Πουφείνος (IGUR III 1321; 251–350), die zwar in Rom aufgestellt wurde, aber einen umgekehrten Fall von temporärem Aufenthalt darstellt. Denn Πουφείνος, der auch Ἀστέριος genannt wurde, ein *signum* oder *agnomen* nach L. Moretti (IGUR), hat Rom verlassen und ist nach Ägypten in die Stadt am Nil gekommen, wo dessen Aufenthalt durch seinen Tod beendet wurde. Daraufhin machte sich seine Gattin Δαμοστρατεία auf den Weg und holte dessen Leichnam per Schiff zurück nach Rom, wo er in einem Grab bestattet und der Ewigkeit übergeben wurde (καὶ τὸν βω κατέθηκε καὶ αἰῶσιν παρέδωκε, v. 15).⁹⁴⁰

Der Name der Stadt in Ägypten (προλιπὼν Πώμης δάπεδον Νείλου πόλιν ἐλθὼν, IGUR III 1321, v. 3) wurde zunächst wörtlich genommen und als Νείλου πόλις angesehen, während sie dagegen in aktuellerer Literatur mit Ἀλεξάνδρεια identifiziert wurde.⁹⁴¹ Die präsentierten Argumente dafür sind spärlich: Lediglich L. Moretti (IGUR) nennt lose Zusammenhänge von

⁹³⁸ L. Moretti (IGUR III) identifiziert [Ἐρ]μοκράτης, in dem er noch [- -]οῖσι λόγοις ταμειῶ [τ’ ἥρξα δικαίως] (v. 5f.) liest, einerseits als λογιστής (*curator*) und ταμίας, nach der Ergänzung [δημοσί]οισι λόγοις ταμειῶ (v. 5) in IGUR IV, p. 165 ad nr. jedoch sieht er ihn zuständig „et rationibus publicis civitatis Tarsensium [...] et aerario eiusdem civitatis“.

⁹³⁹ Beispielsweise Μουσάων θεράπων ἄδων <θ>υμέλαισιν Ὀμηρο<v> (IG II/III² 9145, v. 6–8; 1./2. Jh.; Attika); Μουσάων θεράπων οὐδὲ Νύμφαισιν ἀπεχθής (X 2, 2, 272, v. 5f.; 3. Jh.; Pelagonia).

⁹⁴⁰ Dem entgegen behauptet Noy 2000, 193 zu Unrecht (vgl. Tybout 2016, 401 Anm. 30), dass das Monument zwar aus Rom stammt, aber Δαμοστρατεία dessen Überreste nach Ägypten in das Grab bringt, wo später auch deren Kinder bestattet werden. Damit würde προλιπὼν Πώμης δάπεδον Νείλου πόλιν ἐλθὼν (v. 3) die Reise des Leichnams meinen, der Rom verlässt und nach Ägypten kommt. Dagegen spricht allerdings die Anordnung dieser Zeile im Carmen, sodass nach dem Namen die Reise des Leichnams nach Ägypten folgt und darauf Charakterbeschreibungen. Außerdem müsste demnach Δαμοστρατεία, sollte der Stein nicht bereits vor dem Transfer mit dem Leichnam gefertigt worden sein, mehrere Fahrten auf sich nehmen und nach Bestattung und Kenotaph entweder in Ägypten bleiben oder ihre Kinder nach ihrem Ableben dorthin bringen.

⁹⁴¹ Von Νείλου πόλις gingen J. Franz (CIG III 6283, ad v. 2) und G. Kaibel (EG 642, ad v. 2) aus. Ambivalent Noy 2000, 193, der den Verstorbenen „Rufinus of Nilopolis“ nennt. Erwähnenswert ist dazu auch, dass es zwei bekanntere Orte gab, die den Namen Νείλου πόλις trugen, einerseits die bis ins 1. Jh. Τίλωθις benannte Stadt im Herakleopolites, andererseits ein Dorf im Arsinoites, dessen Lokalisierung nicht unumstritten ist (vgl. Derda 2006, 16f.). L. Moretti (IGUR) und Horsley 1987, 36 betonen die Möglichkeit (*fortasse* bzw. *may*), dass es sich um Ἀλεξάνδρεια handelte, während Buonocore 1987, 94 ohne Zweifel davon ausgeht und auch dementsprechend übersetzt.

Ἀλεξάνδρεια mit dem Nil aus zwei anderen hellenistischen Versinschriften.⁹⁴² Für die Frage, um welche Stadt es sich handelt, ist jedoch die Tätigkeit von Πουφείνος in Ägypten entscheidend, die poetisch unklar umschrieben wird. Zum einen glänzte er durch seinen Fortschritt, vermutlich seiner Karriere, und war in der Lage vieles für viele Menschen zu bewerkstelligen (καὶ προκοπαῖς λάμψας, πολλοῖσι δὲ πολλὰ παρασχών, v. 4). Zum anderen fügte er niemandem Leid zu und verfolgte das Gerechte (μηδένα λυπήσας, ἀλλ' εἰς τὸ δίκαιον ἀθρήσας, v. 5). Diese Charakterisierung legt nahe, dass er in seiner beruflichen Laufbahn schnell vorankam und eine rechtliche Tätigkeit ausübte.⁹⁴³ Da eine Entsendung aus Rom auf eine höhere Position hindeutet, wäre Alexandria ein äußerst wahrscheinlicher Anlaufpunkt für Πουφείνος. Dort waren unter dem *praefectus Aegypti* viele ritterliche Beamte tätig, über die aufgrund der schlechten papyrologischen Quellenlage des Deltas jedoch wenige Details bekannt sind.⁹⁴⁴ Dieser Eindruck bestätigt sich auch daraus, dass Positionen außerhalb von Ἀλεξάνδρεια mit Ausnahme des ἐπιστράτηγος aus der lokalen Bevölkerung besetzt wurden.⁹⁴⁵ Und auch der Sitz des ἐπιστράτηγος, sofern es einen permanenten gab, war nicht in Νείλου πόλις.⁹⁴⁶ Angesichts dessen ist eine Identifizierung mit Ἀλεξάνδρεια sehr wahrscheinlich. Dass es sich in Ägypten um einen temporären Aufenthalt handelte, geht neben der ausgeübten Tätigkeit daraus hervor, dass Πουφείνος einerseits seine Familie in Rom zurückließ und andererseits dessen Ankunft in Rom als Rückkehr ins eigene Land bezeichnet wird (χώρης ἰδίης ἐπέβη,⁹⁴⁷ v. 10).

Zu den bereits angeführten Beispielen dieses Abschnitts dient abschließend das bereits mehrfach behandelte Gedicht von Ἡρώδης/Herodes für Regilla/Ρήγιλλα (IGUR III 1155; 161) als Unterstützung zur Beschreibung von deren temporären Aufenthalten, die, begründet durch ihre Herkunft, beinahe ausschließlich zwischen Italien und Griechenland stattgefunden haben, weshalb auch die Charakterisierung der Schauplätze außerhalb Roms notwendig sein wird.

Es sei angemerkt, dass aufgrund der umfangreichen Widmungstätigkeit hier keine vollständige Aufarbeitung der Inschriften von Ἡρώδης/Herodes und Regilla/Ρήγιλλα erfolgen kann.⁹⁴⁸ Auch die Dichte der Informationen zu dessen Leben ist zwar so hoch, wie es für alle

⁹⁴² GVI 766 aus Τιθορέα: ὅμ ποτ' Ἀλεξάνδρεια λοχεύσατο πατρίς ... νεϊλόρυτος (v. 3f.). GVI 904 aus Ρόδος: ἦκει καὶ Νείλου προχοᾶς ... τέχνας Ἀμφιλόχοιο μέγα κλέος (v. 4f.).

⁹⁴³ Horsley 1987, 36 liest darüber hinaus aus πολλοῖσι δὲ πολλὰ παρασχών, μηδένα λυπήσας (v. 4f.), dass er sich in einer Position befand, das Patronat zu verleihen. Ob dies zutraf oder damit bloß seine Gutwilligkeit in seiner Tätigkeit gemeint ist, lässt sich nicht bestimmen.

⁹⁴⁴ Vgl. Jördens 2012, 57. Auch Horsley 1987, 36 vermutet, dass es sich bei Πουφείνος um einen Beamten handelte, der für die Arbeit in der richterlichen Verwaltung nach Ägypten geschickt wurde.

⁹⁴⁵ Vgl. Jördens 2012, 58f.

⁹⁴⁶ Thomas 1982, 57–59.

⁹⁴⁷ L. Moretti (IGUR) hat ἐπέβη, doch der bei den *Inscriptiones Graecae* in Berlin verwahrte Abklatsch zeigt, dass der Buchstabe B zwar nachlässig ausgeführt ist, jedoch sicherlich kein Δ darstellte.

⁹⁴⁸ Eine Sammlung der Inschriften, die Ἡρώδης/Herodes betreffen, unternahm Ameling 1983, II.

antiken Zeitgenoss*innen wünschenswert wäre, allerdings muss die Darstellung mancher Details an dieser Stelle entfallen.⁹⁴⁹ Im Gegensatz dazu sind die Informationen zum Leben von Regilla/Ρήγυλλα sehr lückenhaft, was als Ausdruck der patriarchischen Vorstellung des Vorzugs und der Bedeutung von Männern der Oberschicht gesehen werden kann.⁹⁵⁰

Für Ἡρώδης/Herodes beginnt der Aufenthalt außerhalb seiner Heimat Marathon bereits früh, als er im jugendlichen Alter seinen Vater, der unter Traian zweimal *consul suffectus* war, nach Rom begleitet hat, wie aus einem Brief vom späteren Kaiser Marcus Aurelius an Fronto ersichtlich ist.⁹⁵¹ Im Haus von P. Calvisius Tullus,⁹⁵² dem Großvater des Marcus, erhielt auch Ἡρώδης/Herodes Unterricht. Zu unbestimmtem Zeitpunkt erfolgte die Rückkehr nach Athen⁹⁵³ und er wurde als Teil einer Gesandtschaft der Athener zu Hadrian entsendet, um den neuen Kaiser zu beglückwünschen, die ihn bei seinem ersten Aufenthalt in den Donauländern 117/118 erreichen sollte. Der zirka 17-jährige Ἡρώδης/Herodes wurde, vermutlich auf Veranlassung seines Vaters, zum Redner bestimmt, blamierte sich allerdings.⁹⁵⁴ Zwischen 117 und 123 dürfte er sich für eine unbestimmte Dauer in Sparta aufgehalten haben, weil Korinthus, Sohn des Neikephoros, ihm als συνέφηβος gedenkt (Κορινθῶς Νεικηφόρου συν<ε>φηβος Ἀττικοῦ τοῦ Ἡρώδου, v. 7–10).⁹⁵⁵ Seine politische Laufbahn begann mit dem Amt des ἀγορανόμος wahrscheinlich zwischen 123 und dem Amt des eponymen Archon in Athen 126/127.⁹⁵⁶ Danach setzte er seine Karriere in Rom fort, zunächst wahrscheinlich als einer der *vigintiviri* (128), danach als *quaestor* (129), *tribunus plebis* (131) und *praetor* (133).⁹⁵⁷ Vom Jahr 133 an war er Panhellenenarchon, bis er 137 als Agonothet der Panhellenien auftrat.⁹⁵⁸ Dazwischen war er jedoch noch *corrector* der freien Städte Kleinasiens.⁹⁵⁹ Während

⁹⁴⁹ Hierzu sei auf die wichtigsten Darstellungen über Ἡρώδης/Herodes verwiesen: RE VIII,1 (1912) 921–954 s. v. Herodes 13; Graindor 1930; Rutledge 1960; Ameling 1983, I mit teilweise überhöhter Darstellung von Ἡρώδης/Herodes; Tobin 1997; vgl. Galli 2002; Skenteri 2005. Vgl. auch Ameling 1983, II für die gesammelten Inschriften um Ἡρώδης/Herodes und dessen Familie.

⁹⁵⁰ Vgl. die marginalisierte Rolle von Regilla/Ρήγυλλα in der Vita von Ἡρώδης/Herodes (Philostr. soph. 2,545–566). Den Versuch einer Biographie für Regilla/Ρήγυλλα unternahm Pomeroy 2007, die jedoch in manchen Teilen zu spekulativ und voreingenommen argumentiert (vgl. Ameling 2008).

⁹⁵¹ Fronto p. 36, 20f. v. d. H. (= Ep. ad M. Caes. 3,2): *et scio illum quidem in avi mei P. Calvisii domo eruditum, me autem apud te eruditum*. Zum Konsulat des Vaters: Philostr. soph. 2,545. Vgl. RE VIII,1 (1912) 924 s. v. Herodes 13.

⁹⁵² Vgl. RE III,1 (1897) 1413 s. v. Calvisius 19.

⁹⁵³ Zu beachten ist, dass er bei Aufenthalten in Athen auch immer wieder in Marathon oder Kephisia anwesend war, was nicht immer in den Quellen Ausdruck findet.

⁹⁵⁴ Philostr. soph. 2,565; RE VIII,1 (1912) 925 s. v. Herodes 13.

⁹⁵⁵ Ameling 1983, II, 98–100 nr. 70 (= IG V 1, 45).

⁹⁵⁶ Ameling 1983, II, 1; Agoranomie: ebd., 101 nr. 71 (= IG II/III² 3602); Archontat: ebd., 101–104 nr. 72–74 (= II/III² 3190; II/III² 3733; II/III² 3734).

⁹⁵⁷ Ameling 1983, II, 105f. nr. 76 (= AE 2000, 1345). Zu den jeweiligen Jahren vgl. ebd., 2–4; zur Herkunft des Steins s. u. Für andere Amtsjahre und dem Nichtbkleiden des Vigintivirats vgl. Birley 1997, 236.

⁹⁵⁸ Ameling 1983, II, 12–14; Philostr. soph. 2,549f.

⁹⁵⁹ Ameling 1983, II, 5f.; Philostr. soph. 2,554.

Ἡρώδης/Herodes im Zuge seiner Tätigkeiten alle diese Orte bereiste, befand sich Regilla/Ρήγιλλα in Rom, wo sie entsprechend ihres sozialen Status als Patrizierin erzogen wurde.⁹⁶⁰

Nach dem Amt des ἀγωνοθέτης der Panathenäen 140, als er das Stadion aus Marmor neu errichten ließ, kam er wieder nach Rom und zwischen 140 und 142 muss die Hochzeit zwischen den beiden stattgefunden haben, da spätestens 143 bereits ihr erstes Kind zur Welt kam.⁹⁶¹ Insgesamt sind sieben Kinder bekannt, von denen zwei das Kleinkindalter nicht überlebten und eines sich noch im Bauch der Mutter befand, als sie starb.⁹⁶² In ihrer gemeinsamen Zeit in Rom unterrichtete er, wie auch Fronto, den Adoptivsohn des Antoninus Pius und späteren Kaiser M. Aurelius in Rhetorik,⁹⁶³ ab 146 auch L. Verus,⁹⁶⁴ und bekleidete 143 das Konsulat als *consul ordinarius*.⁹⁶⁵

Etwa 146 zog die Familie nach Griechenland,⁹⁶⁶ wo Ἡρώδης/Herodes zwischen Vrana und Marathon ein großes Anwesen besaß.⁹⁶⁷ Dort ließ er auf einem kleineren Teil für Regilla/Ρήγιλλα eine *villa rustica* errichten,⁹⁶⁸ umgeben von einer Mauer mit einem Torbogen, ähnlich dem Hadriansbogen in Athen, der mit drei Inschriften versehen war: Zwei beschwören die Eintracht, einmal aus der Perspektive von Ἡρώδης/Herodes, einmal aus der von Regilla/Ρήγιλλα, und die dritte, ein Epigramm bestehend aus drei Disticha, geschrieben nach ihrem Tod, betrauert Ἡρώδης/Herodes.⁹⁶⁹

Die folgenden Jahre ist das Ehepaar, und teilweise auch ihre Kinder, durch viele Weihungen in verschiedenen Gegenden Griechenlands präsent. Im isthmischen Tempel des Poseidon weihte Ἡρώδης/Herodes einen Wagen aus Goldelfenbein, auf dem Poseidon, Amphitrite und Delphine dargestellt waren.⁹⁷⁰ In Korinth wurden je ein Gedicht beim Tyche-Tempel und bei der Peirenequelle aufgestellt, die beide dem Text nach mit einer Statue von

⁹⁶⁰ Eine generische Rekonstruktion des Aufwachsens in der Oberschicht bietet Pomeroy 2007, 13–22. Zu den Konsularen ihrer väterlichen Linie und weiteren Verwandten vgl. Ameling 1983, II, 16–18.

⁹⁶¹ Ameling 1983, II, 14. 16. 20.

⁹⁶² Ameling 1983, II, 18–21.

⁹⁶³ Ameling 1983, I, 71–73.

⁹⁶⁴ Ameling 1983, I, 83.

⁹⁶⁵ Ameling 1983, II, 108 nr. 86 (= *IGUR II.2 741*, v. 7–9). Vgl. ebd., 6.

⁹⁶⁶ Ameling 1983, I, 84.

⁹⁶⁷ Zur Lage und Größe vgl. die Karte in Pomeroy 2007, 73.

⁹⁶⁸ Nach Ameling 1983, II, 118 ein Hochzeitsgeschenk. Zur Rechtslage und praktischen Möglichkeiten dieser Schenkung vgl. Pomeroy 2007, 75.

⁹⁶⁹ Ameling 1983, II, 117–120 nr. 97–99 (= *IG II/III² 5189*; *SEG 23, 131*; *121*). Für die Illustration des Bogens vgl. Mallwitz 1964, tab. 3 (auch in Gleason 2010, 136). Dass entgegen der Zeichnung die Inschrift aus dem Blickwinkel von Regilla/Ρήγιλλα auf der Innen- und die von Ἡρώδης/Herodes auf der Außenseite angebracht gewesen sein musste, hat Vanderpool 1970, 44 erkannt. Zum Monument und dessen Bedeutung vgl. Gleason 2010, 135–142.

⁹⁷⁰ Paus. 2,1,7; Philostr. *soph.* 2,551.

Regilla/Ρήγιλλα ausgestattet waren, sowie ein weiteres Gedichtfragment gefunden.⁹⁷¹ Eben-
dort ließ Ἡρώδης/Herodes auch ein neues Theater bauen.⁹⁷² Auch in Delphi ließ er durch den
Ausbau oder die Wiederherstellung des Stadions eine Bautätigkeit durchführen.⁹⁷³ Weiters be-
finden sich dort mehrere Inschriften zu Ehren von Ἡρώδης/Herodes, Regilla/Ρήγιλλα und ihrer
ältesten Tochter Ἐλπινίκη/Elpinike, deren Kontext jedoch nicht eindeutig erschließbar ist.⁹⁷⁴
Eine Statue von letzterer wurde auch beim Tempel des Apollon Ptoion in Akraiphiai in Boio-
tien errichtet.⁹⁷⁵

Sehr bekannt waren auch ihre Tätigkeiten in Olympia. Bei der Wahl von Re-
gilla/Ρήγιλλα zur Priesterin 149 versprach Ἡρώδης/Herodes eine Wasserversorgung der Stätte
und erfüllte dieses Versprechen bei den darauffolgenden Spielen durch den Bau des Nym-
phaion, das mit Statuen von seiner Familie und vom Kaiserhaus geschmückt war.⁹⁷⁶ Bei diesen
233. Olympischen Spielen (153) war Regilla/Ρήγιλλα als Priesterin der olympischen Demeter
Chamyne die einzige offiziell anwesende Frau.⁹⁷⁷ Wahrscheinlich im Zuge des Wasserlei-
tungsbaus ist deren Weihung an Hygieia entstanden.⁹⁷⁸

Die kultische Bedeutung von Eleusis für die gesamte Familie ist eindeutig sichtbar
(s. 3.2.1.). Noch zu Lebzeiten von Regilla/Ρήγιλλα dürfte dort, sofern die Ergänzungen korrekt
sind, eine Statue der Ἐλπινίκη/Elpinike errichtet worden sein.⁹⁷⁹ Aus Kephisia sind dagegen
einige Grabinschriften bekannt: Ein Monument mit vier Sarkophagi (s. 3.2.1.), ein Grabgedicht
für das sechste, unbenannte Kind von Ἡρώδης/Herodes und Regilla/Ρήγιλλα sowie einige In-
schriften mit ähnlichen Fluchformeln.⁹⁸⁰

Nach dem Tod von Regilla/Ρήγιλλα setzte Ἡρώδης/Herodes eine große Anzahl an
Trauerbekundungen in Griechenland und Rom. Darunter sind eine Statuenbasis aus Eleusis
erhalten, wo Flavius Sulpicianus Dorion eine weitere mit beinahe identem Inhalt als Trost für
seinen Freund aufstellte, sowie ein Gedicht aus Sicht des trauernden Ἡρώδης/Herodes bei

⁹⁷¹ Ameling 1983, II, 120–122 nr. 100–102 (= Corinth VIII 3, 128; VIII 3, 129; IG IV 1599).

⁹⁷² Philostr. soph. 2,551; Paus. 2,3,6.

⁹⁷³ Philostr. soph. 2,551: ἀνέθηκε δὲ καὶ τῷ Πυθοῖ τὸ Πυθοῖ στάδιον; Paus. 10,32,1.

⁹⁷⁴ Ameling 1983, II, 122–127 nr. 103–110 (= SIG³ 859a–c; 860a–c).

⁹⁷⁵ Ameling 1983, II, 139f. nr. 135 (= BCH 16 (1892) 464f. nr. 7). Vgl. Paus. 9,23,6.

⁹⁷⁶ Ameling 1983, II, 127–135 nr. 112–130 (= IvO 610–621; 623–628; SEG 33, 342). Zum Monument vgl. ebd.,
135–138; Bol 1984; Galli 2002, 222–227.

⁹⁷⁷ Ameling 1983, II, 128. 137f.

⁹⁷⁸ Ameling 1983, II, 127 nr. 111 (= IvO 288).

⁹⁷⁹ Ameling 1983, II, 139 nr. 134 (= AEphem 1971, 132 nr. 28).

⁹⁸⁰ Ameling 1983, II, 140f. nr. 136 (= IG II/III² 12568/9). 143–146 nr. 140 (= GVI 1613), vgl. ebd., 21 nr. 6. 160–
165 nr. 147–150 (= IG II/III² 13197–13200). 152 (= AM 67 (1942) 141 nr. 310). 154 (= IG II/III² 13188). 156 (= IG II/III² 13192). 157 (= II/III² 13191 = II/III² 13193). 166 (= II/III² 13208). Vgl. zu den Fluchinschriften ebd.,
23–29 u. Tobin 1997, 113–160.

Marathon.⁹⁸¹ In diese Zeit fällt auch der Bau des Odeion in Athen.⁹⁸² Weiters weihte er ihren κόσμος in Eleusis.⁹⁸³ Eine unbestimmte Zeit nach ihrem Tod ehrten Kaufleute sie als erste Priesterin der Τύχη τῆς πόλεως, deren Tempel Ἡρώδης/Herodes erbauen ließ.⁹⁸⁴ Auch in Rom wurden auf dem ehemals ihr zugehörigen Anwesen⁹⁸⁵ an der Via Appia (s. 2.2.1.) drei Inschriften aufgestellt, die an ihren Tod teilweise in pathetischer Manier erinnern, wovon eine das lange Gedicht von Μάρκελλος ist (IGUR III 1155; 161).

Diese weit verbreiteten und intensiven Ausdrücke der Trauer wurden bereits in der Antike als überzogen empfunden und in der Forschung als mögliche Mitschuld am Tod von Regilla/Ρήγιλλα gedeutet, die Details rund um ihren Tod sind allerdings schlecht dokumentiert und lassen dementsprechend großen Interpretationsspielraum.⁹⁸⁶ Der Bruder von Regilla/Ρήγιλλα, Appius Annius Atilius Bradua, strebte jedenfalls in seinem Konsulatsjahr 160 einen Prozess gegen seinen Schwager Ἡρώδης/Herodes in Rom an, den er jedoch verlor.⁹⁸⁷ Im Zuge dieses Aufenthalts in Rom sind auch die oben erwähnten Inschriften entstanden.

Zu den großen Unsicherheiten zählt auch, dass nicht einmal das Sterbejahr von Regilla/Ρήγιλλα mit Sicherheit bekannt ist. Frühere Publikationen gingen vom Konsulatsjahr ihres Bruders und des stattfindenden Prozesses aus, doch gab es neuerdings Stimmen, die ein früheres Datum ansetzen.⁹⁸⁸ W. Ameling denkt aufgrund eines 15-jährigen Abstands vom Konsulat (143) zu dem abgelehnten Prokonsulat (158) an 156, 157 oder 158 für ihr Todesjahr.⁹⁸⁹ Damit lägen zwischen ihrem Tod und der Anklage gegen Ἡρώδης/Herodes einige Jahre, was nach M. Gleason auf einen Erbstreit schließen lassen könnte. Demnach wäre es dem Bruder von Regilla/Ρήγιλλα vornehmlich daran gelegen, seinem Schwager Erbunfähigkeit nachzuweisen, damit das Anwesen im Besitz der Annii bleibe. Ἡρώδης/Herodes wiederum hätte die Inschriften an der *via Appia* symbolisch als Eigentumsanspruch platziert (s. 3.1.2.).⁹⁹⁰

⁹⁸¹ Ameling 1983, II, 138 nr. 132 (= IG II/III² 4072). 138f. nr. 133 (= AE 1947, 88).

⁹⁸² Paus. VII 20, 6.

⁹⁸³ Philostr. soph. 2,556.

⁹⁸⁴ Ameling 1983, II, 109f. nr. 90 (= IG II/III² 3607); vgl. Philostr. soph. 2,550.

⁹⁸⁵ Es ist unklar, in wessen Eigentum es sich in dieser Zeit befunden hat (vgl. Gleason 2010, 155).

⁹⁸⁶ Philostr. soph. 2,556f. Bereits RE VIII,1 (1912) 939. 947 s. v. Herodes 13 erwog zumindest die Möglichkeit einer Anteilnahme an ihrem Tod: „aber eben das, was H. für sich als entlastend anführte, die übertriebene Fülle von Ehren, die er der verstorbenen Gattin weihte, macht durchaus den Eindruck, als habe er das Bedürfnis gehabt, die beleidigten Götter, vor allem die beleidigte Demeter zu versöhnen, sein Gewissen zu beruhigen.“ (939). Die Hauptthese in Pomeroy 2007 widmet sich dieser Frage, wengleich es wirkt, als würde eine gewisse Voreingenommenheit gepaart mit Abrechnung den Schuldspruch erzwingen wollen.

⁹⁸⁷ Philostr. soph. 2,555f. Vgl. RE I,2 (1894) 2264 s. v. Annius 32.

⁹⁸⁸ RE I,2 (1894) 2316 s. v. Annius 125; RE VIII,1 (1912) 936 s. v. Herodes 13.

⁹⁸⁹ Ameling 1983, II, 7–9. Dem folgend Gleason 2010, 156 Anm. 121.

⁹⁹⁰ Gleason 2010, 155f.

Nach dem Prozess und der Errichtung der Inschriften kehrte Ἡρώδης/Herodes zurück nach Athen, wo er sich die kommenden Jahre vornehmlich dem Unterricht der Rhetorik widmete.⁹⁹¹ Politisch blieb er aktiv und rief abermals Widerstand gegen ihn auf den Plan, der im Prozess von Sirmium unter dem Vorsitz von Marcus Aurelius 169/70 oder 173/5 kulminierte.⁹⁹² Bei der Rückreise nach Athen erkrankte er in Orikon in Epirus, das dessen Gunst erfuhr.⁹⁹³ Vermutlich ist mit dieser Heilung die Widmung einer Statue des Asklepios im eleusinischen Asklepieion in Zusammenhang zu bringen.⁹⁹⁴ Anlässlich seiner Rückkehr nach Athen entstand auch eine poetische Zelebrierung auf Stein.⁹⁹⁵ 177 oder 178 verstarb Ἡρώδης/Herodes in Marathon, wurde jedoch in Athen bestattet.⁹⁹⁶

Dieser biographische Abriss verdeutlicht die Errichtungs- und Reisetätigkeiten von Ἡρώδης/Herodes und Regilla/Ρήγιλλα. Der Schwerpunkt lag eindeutig auf Griechenland, jedoch ist auch die Einzigartigkeit des Τριόπ(ε)ιον hervorzuheben. Hinsichtlich des Kulturtransfers sind deren Monumente als mediale Mittlerinstanzen von großer Bedeutung. Am geeignetsten für eine Veranschaulichung erscheint die lateinische Cursus-Inschrift von Ἡρώδης/Herodes. Dessen Cursus der frühen 130er Jahre ist grundsätzlich als repräsentative Ehre anzusehen, die dessen politische Aktivität zur Schau stellt (AE 2000, 1345).⁹⁹⁷ Schwierigkeit in der Interpretation bereitet der unbekannte Fundort des Steins, der in Schweden aufgetaucht ist. Als mögliche Herkunft ist zunächst an die Provinzhauptstadt Korinth zu denken, jedoch kann sich F. Grelle auch Athen sowie einen anderen griechischen Ort unter dem Einflussbereich der Familie von Ἡρώδης/Herodes vorstellen, hält allerdings auch Italien, beispielsweise Rom oder Canosa in Apulien, für möglich.⁹⁹⁸ Je nach Aufstellungsort ergeben sich unterschiedliche Schlüsse.

Sollte sie in Italien gestanden haben, wäre das ein Beweis für eine Anpassung an die lokalen Sprachkonventionen. Zwar ist diese Wahl bereits allein aufgrund von Latein als Amtssprache naheliegend, doch handelt es sich um eine der wenigen Inschriften aus Italien und die einzige rein lateinische Inschrift rund um Ἡρώδης/Herodes.⁹⁹⁹ Die zentrale Botschaft

⁹⁹¹ RE VIII,1 (1912) 939f. s. v. Herodes 13.

⁹⁹² Vgl. die Inschrift mit den Vorgängen und einer ausführlichen Analyse in Ameling 1983, II, 182–205 nr. 189 (= SEG 29, 127).

⁹⁹³ Philostr. soph. 2,551.

⁹⁹⁴ Ameling 1983, II, 211 nr. 191 (= IG II/III² 4781).

⁹⁹⁵ Ameling 1983, II, 205–211 nr. 190 (= IG II/III² 3606).

⁹⁹⁶ Philostr. soph. 2,565f.

⁹⁹⁷ Ameling 1983, II, 105f. nr. 76.

⁹⁹⁸ Grelle 2000, 457–459.

⁹⁹⁹ Lediglich eine bilinguale Inschrift (IGUR II,1 340) zum Anwesen von Regilla/Ρήγιλλα ist erhalten (s. 2.2.1.), während alle anderen auf Griechisch verfasst sind. Die lateinische Konsulatsangaben in Ameling 1983, II, 107f. nr. 78–83. 85 sind nicht hinzuzählen, denn sie wurden von anderen Personen lediglich zur Datierung verwendet.

für Lateinischsprachige wäre die politische Aktivität eines Mannes mit lateinisch-griechischem Namen und römischem Bürgerrecht in den höheren Staatsämtern, der eine gute Beziehung zu Kaiser Hadrian hatte.¹⁰⁰⁰ Auffällig wäre bloß die Verwendung des Akkusativs, die grammatisch gesehen näher am Griechischen als am Lateinischen steht,¹⁰⁰¹ wie auch Ἡρώδης/Herodes selbst. Insgesamt bliebe die Diskrepanz zu einem lateinischsprachigen Beamten allerdings klein und die griechische Kultur im transferierten Bild minimal bis kaum sichtbar.

Sollte sie in Korinth aufgestellt worden sein, stünde die eigentliche Zielgruppe selbst mit dem römischen Verwaltungsapparat in Verbindung, andere Rezipient*innen wären entweder auch der lateinischen Sprache direkt mächtig oder würden den Inhalt indirekt durch Übersetzung oder Paraphrasierung anderer erfahren.¹⁰⁰² Das gilt weniger in anderen Gegenden Griechenlands, wo jedoch zumindest die Ämterbezeichnungen eines römischen Beamten den Staatsapparat augenscheinlich machen würden, auch wenn die griechische Literatur der Kaiserzeit diese Koexistenz kaum zum Ausdruck bringt.¹⁰⁰³ Die Aufstellung einer lateinischen Cursus-Inschrift wäre eine kulturelle Nachahmung, doch abhängig vom Ort mit unterschiedlichem Vertrautheitsgrad.

Aus dem Umstand, dass diese die einzige lateinische Inschrift rund um Ἡρώδης/Herodes ist, und aufgrund seines literarischen Schaffens wurde darauf geschlossen, dass er trotz seiner Ausbildung, seiner römischen Ämterlaufbahn und seines Einheiratens in eine Patrizierfamilie gänzlich eine griechische Einstellung hatte, mit den Worten von I. Avotins: „Herodes entirely avoided cultural Romanization and by preference invested his artistic and intellectual energies in an art form not only entirely Greek in language, form, and content but even associated by some with anti-Roman sentiments.“¹⁰⁰⁴

Neben der Frage, ob von einem literarischen Genre Rückschlüsse auf den Charakter einer Person gezogen werden können, ist die fehlende „kulturelle Romanisierung“ nicht zielführend. Denn die Denkweise, dass eine kleinere Gruppe sich einer größeren in allen Bereichen anpasst, geschweige denn jede einzelne Person, erzeugt eine konträre Illusion zu tatsächlichen Lebensrealitäten. Es gab nicht nur ein Entweder-Oder, sondern auch ein Sowohl-Als-Auch und

Vgl. auch ebd., 65–68 nr. 34 (= Corinth VIII 2, 58). 35 (= AE 1977, 774). 36 (= Corinth VIII 3, 182. VIII 3, 196) für zwei Statuenbasen für den Vater von Ἡρώδης/Herodes, Ἀττικός/Attikos, sowie eine Ehrung, in der er als Agonothet genannt wird, sofern die Lesung korrekt ist. Diese drei Inschriften stammen alle aus Korinth und sind auf Latein verfasst.

¹⁰⁰⁰ Ameling 1983, II, 3f.

¹⁰⁰¹ Grelle 2000, 457.

¹⁰⁰² Vgl. Kruschwitz 2019, 350–359.

¹⁰⁰³ Vgl. erste Ansätze in McCleery 2016.

¹⁰⁰⁴ Avotins 2006, 350.

gerade Ἡρώδης/Herodes war hier mittendrin. Der intensive Kontakt sowohl zur griechischen als auch zur römischen Kultur von Kindheit an, der sich durch die römischen Ämter, seine Ehe und seine Kontakte zum Kaiserhaus noch einmal steigerte, resultierte darin, dass ihm diese Welt vertraut war. Dass diese Seite seiner Persönlichkeit sowohl als affirmative Identität in seinen Inschriften als auch als zugeschriebene Identität im Werk von Φιλόστρατος kaum sichtbar ist, zeigt gleichzeitig, wie er es verstand, sich in seiner Repräsentation auf den ersten Blick griechischer darzustellen, als er in seinem Leben war. Dennoch hat M. Gleason anhand einer Untersuchung vom Nymphaion, dem Bogen bei Marathon und dem Τριόπ(ε)ιον auf bemerkenswerte Art dessen gleichzeitige Adressierung beider Kulturkreise herausgearbeitet und die Flexibilität und Kontextabhängigkeit von dessen Identität betont.¹⁰⁰⁵

4.2.2. Heimat und Identität

Die übliche Beschreibung der Hauptstadt Rom, dessen vielfach postulierte Heterogenität sich gerade auf sprachlicher Ebene manifestiert, wurde sowohl in dieser als auch in anderen Arbeiten bereits mehrfach festgehalten.¹⁰⁰⁶ Dies beruht jedoch vermehrt auf der Annahme, dass die griechische Sprache der Stadt Rom fremd sei. Im Gegensatz zum vorherigen Abschnitt, der Menschen aus der Fremde in Rom behandelt, legt der folgende den Schwerpunkt auf die Griechischsprachigen, die in Rom beheimatet sind.

Eingangs sei darauf hingewiesen, welche grundlegenden Probleme hinter der oben genannten Annahme stehen. Jeder Ort auf dieser Welt war nach Abschluss der geologischen Entstehungen zunächst unberührt von menschlichem Einfluss und lediglich bestimmt von mikrobiologischen, botanischen und zoologischen Prozessen und Vorgängen. Eine anthropologische Sphäre entstand erst mit der Entstehung des Menschen und dessen Ausbreitung, doch auch dann war ein Ort von sich selbst aus kein Träger von menschlicher Kultur. Diese Prägung erfolgte erst durch die dort Ansässigen und war flexibel und niemals starr. Problematisch ist auch, dass eine vereinfachte Sichtweise Kultur und Sprache gleichsetzt, als ob eine Kultur ausschließlich aus einer Sprache bestehen dürfte. Beide Phänomene sind zwar eng verknüpft, doch kann eine als Kultur wahrgenommene Entität auch mehrere Sprachen beinhalten, besonders bei Veränderung des Blickwinkels durch Vergrößern oder Verkleinern (s. 1.2.2.).

Diese drei erwähnten Punkte – Entkopplung von Ort und Ansässigen, Flexibilität von kultureller Prägung, Koexistenz mehrerer Sprachen – gelten auch für die Antike. Ein Blick auf

¹⁰⁰⁵ Vgl. Gleason 2010, bes. 160–162, die den Terminus „bicultural identity“ verwendet, der für den statischen Charakter der Identität gerechtfertigt ist (s. 1.2.2.; 1.2.4.).

¹⁰⁰⁶ Vgl. Noy 2000; Ricci 2005; Ricci 2006; Tacoma 2016; Wallace-Hadrill 2017; Elder 2020.

den inneren Aufbau des römischen Reiches zeigt zunächst ein Aufbrechen in kleinere Kulturen, meist nach Sprachen getrennt. Dabei stand die lateinische im Vordergrund, Griechisch wird als Bildungssprache wahrgenommen, Punisch, Koptisch, Aramäisch, Syrisch, Hebräisch, Keltisch, Germanisch o. ä. finden kaum Erwähnung, obwohl sie genauso zum Reich gehörten. Diese Sichtweise ändert sich, sobald etwa die parthische Kultur gegenübergestellt wird. In diesem Fall treten die einzelnen Sprachen und Kulturen zugunsten einer Zusammengehörigkeit in den Hintergrund und werden als römische Kultur zusammengefasst.

Ein weiteres Problem ist das flächendeckend fehlende transkulturelle Verständnis in den Altertumswissenschaften. Einerseits bewirkt die Dominanz der lateinisch- und auch griechischsprachigen Quellen, dass diese verstärkt und vordergründig wahrgenommen werden, während andere ein Schattendasein führen. Andererseits ist die Vorstellung des römischen Alltags oft noch zu schubladenhaft und separiert, obwohl es viele Schnittstellen gibt. Um der Komplexität der antiken Lebensrealitäten gerecht zu werden, bedeutet dies: Eine Abgrenzung und daran anknüpfende Diskussion, ob eine Person entweder Griechisch oder Lateinisch ist bzw. auf die andere Seite „überlaufen“ kann, ist nicht zielführend.¹⁰⁰⁷ Bildlich gesprochen geht diese Vorstellung von zwei unterschiedlichen Uferseiten aus, die von einem breiten und reißenden Fluss getrennt und ausschließlich durch eine einzige vermorschte, einsturzgefährdete Brücke verbunden sind.

Da die Forschung einen umfassenden (Rück-)Blick auf die römische Welt wirft, sollte dieses Nebeneinander beleuchtet werden, auch wenn es in den Quellen meist lediglich gestreift wird. Um bei einer bildlichen Darstellung zu bleiben: Zwei Ufer sind gesäumt von unzähligen, verbindenden Brücken in minimalen Abständen, auf denen reger Austausch und Mobilität, aber auch Konflikte kenntlich sind. Für das vorliegende Thema bedeutet dies, Griechischsprachige in ihrer neuen oder altbekannten Heimat, der Hauptstadt Rom, darzustellen. Denn dieser Aspekt stellt ein Forschungsdesiderat dar, da außer Acht gelassen, beinahe negiert wurde, dass Griechischsprachige, auch mit nicht-servilem Status, nach Rom kamen, dort lebten und in diesem Zuge Familien gründeten und Einheimische wurden oder bereits waren, teilweise über mehrere Generationen hinweg.

Interessant ist hierbei auch darüber nachzudenken, dass viele Menschen ihre Heimat in Inschriften angeben (s. 4.2.1.), höchstwahrscheinlich weil sie sich mit dem Ort oder der Gegend verbunden fühlten. Gleichzeitig gab es auch das genaue Gegenteil, nämlich ein von physischen Einzelorten gelöstes Empfinden, wonach die ganze Welt das Zuhause sei. Beginnend mit dem

¹⁰⁰⁷ Entgegen des Titels zeigt das beispielsweise Nutton 2012.

Kynismus wurde dieser Kosmopolitismus von der Stoa weiter vertieft.¹⁰⁰⁸ Obgleich diese Vorstellung in einer sozial höher gestellten Schicht, besonders unter Philosophen, Verbreitung fand, dominiert in den Inschriften die individuelle Verbundenheit mit der Heimat. Eine Ausnahme davon ist die vielfach erwähnte Herme des Homer (Ende 2./3. Jh.), in deren Inschrift er als Kosmopolit dargestellt wird (πατρίς μοι χθὼν πᾶσα, IGUR IV 1532, v. 8), vermutlich um die Jahrhunderte zurückgehende Universalität des Poeten auszudrücken.

Die Voraussetzungen für die Analyse dieser Perspektiven sind merklich ungünstig. Die meisten Carmina sind knapp und Identitätszuweisungen auf Basis von Inschriften wackelig, da diese lediglich punktuelle, teilweise unscharfe, mehrdeutig zu interpretierende Ausdrücke über die Personen bieten.¹⁰⁰⁹ Zusätzlich sind die Anhaltspunkte für eine Identifikation als Heimat vage, da die Motivationsbekundung zu einer Niederlassung üblicherweise fehlt. Aufgrund dessen können manche Fälle je nach subjektivem Empfinden auch anders interpretiert werden. Dennoch soll hier der Versuch erfolgen, den Griechischsprachigen in ihrer Heimat Rom näherzukommen.

Neue Heimat

Wie im vorherigen Abschnitt gezeigt geben die Carmina nicht nur Auskunft zu Migration, sondern lassen in bestimmten Fällen auch die Etablierung einer neuen Heimat in Rom erkennen. Zu beachten ist, dass die nachfolgenden Beispiele zwar alle unter dem Begriff „neue Heimat“ subsumiert werden können, sich in ihren Inhalten jedoch unterscheiden. Zunächst soll eine etwas andere und gern vergessene Art der neuen Heimat beleuchtet werden: Und zwar die von Sklav*innen, die zwangsweise nach Rom gebracht wurden, um dort in unterschiedlicher Weise eingesetzt zu werden. Danach wird auf sechs Beispiele eingegangen, die in Rom eine neue, zweite Heimat begründet und von denen vier großen Wert auf ihre Herkunft gelegt haben. Und schließlich vereinen drei weitere Inschriften die Herkunft der vorherigen Generation mit der Heimat der nachfolgenden und bilden damit den Übergang von Rom als neue Heimat zu Rom als die Heimat.

¹⁰⁰⁸ Vgl. Long 2008.

¹⁰⁰⁹ Vgl. Naerebout 2014, 273f.: „Here we should note a danger involved in focusing on migration: the danger that the presence of culture traits that are thought to belong to culture X, Y or Z are seen as necessarily indicating the presence of migrants from a particular cultural (and/or ethnic) background. For instance, we see what we label a Greek element in a non-Greek context and interpret this as an indication of a Greek presence in that same context. Leaving aside the difficult (but very relevant) issue of how to establish what is Greek, this is obviously untrue, for two reasons: a Greek element can be distributed by non-Greeks; a Greek element need not be *distributed* at all, but it can be a case of appropriation.“

Jemand, der zwangsweise eine neue Heimat bekommen hat, ist der aus Syria abstammende Κάλλιστος (ἔχω δὲ γένος Συρίθθεν, IGUR III 1243, v. 3; 3. Jh.). Dessen *domina* Φαυστεῖνα hat dem elfjährigen eine Grabinschrift aufgestellt, die zumindest in modernen Ohren einen apologetischen Charakter trägt (s. 3.2.2.). Gleichzeitig muss bedacht werden, dass Κάλλιστος auf irgendeinem Wege nach Rom gekommen sein muss, sollte die Passage tatsächlich auf seine Geburtsregion abzielen und nicht eine Übertragung auf sein Aussehen meinen. Eine Entwurzelung aus seiner ursprünglichen Heimat scheint zumindest möglich. In diesem Fall ist es auch denkbar, dass er nach seiner Geburt einen anderen Namen bekommen hat, bevor er verkauft und zu Φαυστεῖνα gekommen war, wie der Kaufvertrag des Sklavenjungen Abbas in Seleucia Pieria zeigt.¹⁰¹⁰

Die *tabula* von Διόδωρ[ος] für Κορνουτίων (2. Jh.) kann auch als eine solche zwanghafte Umsiedelung in eine neue Heimat betrachtet werden, denn der zehnjährige Verstorbene stammte aus Σινώπη in Paphlagonia (ἐκπρολιπὼν δὲ π[α]τρὰν Σινώπην, IGUR III 1255, v. 8f.). Der Bezeichnung *θερπτός* nach, das entweder dem lateinischen Äquivalent *servus verna* entspricht oder einfach Findelkind bedeutet,¹⁰¹¹ dürfte Κορνουτίων kurz nach der Geburt zu Διόδωρ[ος] gekommen sein, entweder alleine oder in Begleitung seiner leiblichen Eltern, die sich in Rom angesiedelt haben. Ob die erwähnte Trauer der Eltern (κατάκειμε λιπὼν πένθος γονέοισι, v. 12f.) die leiblichen meint, wie L. Moretti (IGUR) kommentiert, oder eher die Zieheltern, ist fraglich. Ebenso unklar ist, ob, sollte die Stelle erstere meinen und ernst gemeint sein, eine Kontaktaufnahme zu den leiblichen Eltern nach Σινώπη oder, im Falle einer vorherigen Migration, innerhalb Roms stattgefunden hat.

Die Interpretation einer *tabula* für Δ[ικαιοσύνη] (1./2. Jh.) könnte auch in Richtung einer Heimat gehen (IGUR III 1191). Wenn wie in L. Moretti (IGUR) angenommen wird, dass sich μέτοκος auf Rom und nicht Alexandria bezieht, war die Verstorbene in Rom nicht heimisch (s. 4.2.1.; *θρέψε μ' Ἀλεξάνδρεια, μέτοικον ἔθ[αψε δὲ Ῥώμη]*, v. 1). Sie dürfte bereits vor der Pflege durch die Angehörige, möglicherweise der Schwester, in die Hauptstadt gekommen sein (*εἰ καὶ γηροκόμος με σοφὴ διέσω[σεν ἀδελφή]*, v. 5). L. Robert merkt jedoch auch die Möglichkeit einer Interpunktion nach μέτοικον an, wodurch die Verstorbene als μέτοκος Alexandrias zu verstehen wäre. Die Stadt könnte der Ort der Geburt oder auch des Aufwachsens sein.¹⁰¹²

¹⁰¹⁰ P.Lond. II 229, v. 1–4.: C. Fabullius Macer [...] emit puerum, natione transfluminianum, nomine Abban quem <et> Eutychen, sive quo alio nomine vocatur.

¹⁰¹¹ LSJ s. v. *θερπτός*.

¹⁰¹² Robert 1946, 105 Anm. 2.

Die *tabula* für Ἀτείμητός (2. Jh.), der in Ῥήγιον/Rhegion geboren wurde, ist einer der wenigen Fälle von Binnenmigration (IGUR III 1165). Einzigartig ist dabei die Beschreibung von dessen Geburt und Herkunft: Als Sohn des Ἀγαπωμενός geboren, mit dem sich die blühende Κουίντα vereinigte und ihn im lebendigen Ῥήγιον/Rhegion gebär (ὅς ἐγὼ γενόμενῳ Ἀγαπωμενοῦ, ᾧ με μιγεῖσα Κουίντα τέκεν θαλερὴ Ῥηγίῳ ἐν διερω, v. 1f.). Als Zwölfjähriger kam er dann nach Rom, wo der Jüngling verstarb und von der Erde bedeckt wurde (δωδεκέτης ἦλθον Ῥώμην, φίλε, τῆς με καλύπτει ἥδε νέον βῶλος, v. 5f.). In der vorherigen Zeile wird er als im Säuglings- oder Kleinkindalter das Geschenk der Musen schätzend beschrieben (δῶρα δὲ Μουσάων καὶ βρέφος ὃν ἀγαπῶν δωδεκέτης ἦλθον Ῥώμην, v. 4f.), was L. Moretti (IGUR) dahingehend deutet, dass er nach Rom gekommen sei, um sich in den musischen Künsten zu vertiefen.¹⁰¹³ Jedenfalls dürfte zwischen der Ankunft in der Hauptstadt und dessen Ableben kaum Zeit vergangen sein, weswegen die Intensität des Heimatgefühls vermutlich gering war. Sollte er jedoch tatsächlich wegen der Künste gekommen sein, muss der Nabel der damaligen Welt dennoch eine große Faszination auf ihn ausgeübt haben. Da lediglich der Schmerz des Vaters, Ἀγαπωμενός, erwähnt wird (πατρὶ λιπόντ' ἄχεα, v. 6), ist dessen Mutter, Κουίντα, möglicherweise bereits zuvor verstorben oder lebte nicht mehr mit dessen Vater zusammen.

Der bereits mehrfach erwähnte Ζήνων stammte aus Aphrodisias (πατρὶς ἐμοὶ Ζήνωνι μακαρτάτῃ ἔστ' Ἀφροδ[ι]σιάς, IGUR III 1222, v. 2–4; Mitte 2. Jh.), doch spricht alles dafür, dass er in Rom eine zweite Heimat gefunden hat. Denn laut der Inschrift sind in dem Grabmal, das er selbst errichtet hat, auch seine Frau, sein Sohn und seine Freunde begraben ([ἐ]νθα φίλη ἀλόχῳ Κλυ[τ]ίνῃ καὶ παιδὶ φίλοις [τε τ]εῦξά τάφοῦ, ζήσας [ἐτέ]ων κύκλα {ι} ἐπτάκι δέκα, ἐνθάδε νῦν κείμεσθα ἄλλοι, ψυχὰς ὀλέσαντες κ[αὶ] πα[ῖς] καὶ ἄλλοχος καὶ κλυτοεργὸς ὑπάρξα[ς], v. 12–20). Das deutet darauf hin, dass er einen Lebensmittelpunkt in Rom begründet hat. Die Hervorhebung seiner bildhauerischen Tätigkeit, seiner Familie und seiner Heimat kann als Beispiel für die Multikollektivität genommen werden: Ζήνων gehört gleichzeitig zu Bildhauern, zu Vätern, deren Kind bereits verstorben ist, zu in Aphrodisias Aufgewachsenen und zu in Rom heimisch Gewordenen.

Auch die *ara* für Βασιλεύ[ς] ist ein Beispiel für diese multiple Zugehörigkeit von Herkunft und Tätigkeit: Er kam aus der berühmten Stadt Nikaia ins Land der Ausonier und unterrichtete dort Mathematik und Geometrie (Νικαίης προλιπὼν Βιθυνίδος ὃν ἔτι κοῦρος ἄστῳ κλυτὸν γαίην ἦλθον ἐς Αὐσονίων, Ῥώμῃ δ' ἐν ζαθέῃ ψήφο[υς] καὶ μέτρα διδάξα[ς],

¹⁰¹³ Diese Deutung wurde bereits von G. Kaibel (EG 617) geäußert, war jedoch ausschließlich auf *musica* beschränkt („intellege musicam ut excolerem indolem Romam profectus sum“).

IGUR III 1176, v. 1–6; 1. H. 2. Jh.). Den entscheidenden Hinweis auf einen permanenten Aufenthalt in Rom gibt in diesem Fall, dass Βασιλεύ[ς] seine Heimat ἔτι κοῦρος verlassen hat. Auch wenn sein Sterbealter nicht vermerkt ist, ist die Formulierung als Indiz zu werten, dass eine gewisse Zeitspanne zwischen dem Verlassen von Nikaia und seinem Ableben lag. Zwar werden eventuelle Zwischenstationen nicht erwähnt, doch tut dies der Interpretation als neue, zweite Heimat keinen Abbruch.

Die *ara* für den Arzt Λούκιος Φοντεῖος Φόρτις Ἀσκληπιάδης (Ende 2./Beginn 3. Jh.) zeigt eine weitere Herkunft aus Kleinasien (IGUR III 1355). Dieser wird im Postskriptum als aus Ephesos abstammend bezeichnet (τῷ γένει Ἐφέσιον, v. 11) und könnte laut H. Solin das römische Bürgerrecht durch einen *proconsul Asiae* mit dem Namen Fonteius bekommen haben, der für mehrere *proconsules* belegt ist.¹⁰¹⁴ Dessen auffällig mit Medizin verbundenes zweites Cognomen, Ἀσκληπιάδης, könnte erst nachträglich hinzugekommen sein, nachdem er bereits Arzt geworden war.¹⁰¹⁵ Für eine dauerhafte Ansiedlung in Rom sprechen die Erwähnung von dessen Freunden, die für den Ort des Grabes oder die Bestattung verantwortlich waren (s. 3.2.1.), und von dessen Gattin Ἐγνατία Βρισηῖς, die die Inschrift μνήμης χάριν aufgestellt hat. Da die zusammengehörigen Teile der Versinschrift erst zusammengesucht werden müssen – ganz im Sinne des Arztes muss hier eine Sektion erfolgen –, ist besonders der Teil um den zweiten Namen nicht ganz klar: σῶμ' Ἀσκληπιάδο' υ' καὶ υἱέος ἐνθάδε Βῆρου, ὡς ἐπέτελλε φίλοις, εἷς ὅδε τύμβος ἔχει (v. 6–9). Βῆρος wird als Sohn des Ἀσκληπιάδης gedeutet,¹⁰¹⁶ worauf auch die Betonung der Bestattung in diesem einen Grab hindeutet. Βῆρος bleibt allerdings in der restlichen Inschrift unerwähnt und auch der Leichnam (σῶμ', v. 6) erscheint im Singular. Eine Lösung dafür wäre in Βῆρος nicht eine eigene Person, sondern den Vaternamen des Verstorbenen zu sehen. Jedenfalls ist die Multikollektivität im Leben des Ἀσκληπιάδης anhand der ephesischen Herkunft, der Freunde und des Familienlebens sichtbar.

Die Reihe der abstammenden Personen aus Kleinasien setzen der Vater Δῶρος und dessen 16-jährig verstorbener Sohn Φλαβιανός fort (IGUR III 1354; Ende 1./Beginn 2. Jh.). Streng genommen wird lediglich die Herkunft des Sohnes als solche bezeichnet, indem es heißt, dass ihn das Schicksal entfernt von der Heimat Μύρτινα in der Aiolis bestattet hat (μοῖρα γὰρ Αἰολίδος με πάτρης ἀπάνευθε Μυρίνης θάψε, v. 5–7). In Anbetracht dessen ist allerdings der Name Φλαβιανός überraschend, sollte er tatsächlich dort geboren worden sein. Denkbar ist nämlich auch, dass Δῶρος die Herkunft der Familie, und damit seine eigene, auf seinen Sohn

¹⁰¹⁴ Solin 1995, 121.

¹⁰¹⁵ Korpela 1987, 196 nr. 230; Solin 1995, 121

¹⁰¹⁶ Korpela 1987, 196 nr. 230; Samama 2003, 519.

umlegt, obwohl dieser dort eventuell gar nicht gelebt hat. In diesem Fall läge lediglich für den Vater eine neue Heimat in Rom.

Der Übergang von einer neuen zu der Heimat wird am Stein für die mit 19 Monaten verstorbene Πρόκλα deutlich (IGUR III 1317; 151–250). Während der Vater Πρόκλος aus Syria stammte (Συρίας ἀπὸ γαίης, v. 7f.), lag die Tochter bereits in der väterlichen bzw. heimatlichen Erde (γαῖα πατρὶς, ἧ παράκειμαι, v. 10f.). War die Niederlassung in Rom für Πρόκλος noch eine Neuansiedelung, ist seine Tochter bereits dort geboren und in der Hauptstadt heimisch.

Einen weiteren solchen Übergang könnte der bei der Ponte Milvio gefundene Sarkophag enthalten (IGUR III 1293; Mitte 2. Jh.), wenn er dahingehend gedeutet wird, dass die Tochter [Al]exandria diesen ihren Eltern aufgestellt hat. Die Mutter stammte aus Athen, der Vater aus Κέραμος in Karia (s. 4.2.1.). Von ihren Namen ist bekannt, dass sie Οὔλπιοι waren, von den Praenomina ist allerdings lediglich das des Vaters erhalten: [Θεοῖ?]ς [- - - Al]exandria. Οὔλπιοι [- - - καὶ Φ]ιλομήτωρ (v. 1–3). Da der Name der Tochter auf Latein geschrieben ist, ist davon auszugehen, dass sich die Eltern permanent in Rom niedergelassen und dort ihre neue Heimat gefunden hatten. Ihre Tochter dagegen wurde stark von den Einflüssen der lateinischen Kultur geprägt, weshalb ihr Name nicht zusammen mit denen der Eltern in griechischen Buchstaben erscheint. Ihre genauen Beweggründe für diese Wahl sind nicht mehr feststellbar, doch dürfte es ihr selbst ein Anliegen gewesen sein, sich selbst lateinisch und die Eltern griechisch darzustellen.

Eine Familie zwischen den Kulturen und Aufenthalten, die ebenfalls einen solchen Übergang markiert, ist im Monument von Flavia *Titi filia* Titiane für ihre Eltern sichtbar (IGUR III 1239; Ende 1./Beginn 2. Jh.). Im lateinischen Präskriptum widmet sie die Grabinschrift ihrer Mutter, Iulia *Cai filia* Laudice/Λαυδίκη, und ihrem Vater, Titus Fla[vius] *Augusti libertus* Alcimus, sowie ihren Freigelassenen (v. 1–4).¹⁰¹⁷ Danach folgt ein griechisches Carmen, das allein Laudice/Λαυδίκη gewidmet ist, deren Heimat in Σάμη auf Kaphellenios lag (πατρὶς Σάμη, v. 7). Neben ihrem Gatten und ihrer Tochter werden auch eine Mutter mit ergrautem Haar sowie ein Bruder und eine Schwester erwähnt (Ἄλκιμος ἀνὴρ, θῆλυ τέκος, μήτηρ καὶ τριχὶ γηραλέη, σὺν δὲ κασίγνητος καὶ ἀδελφεή, v. 7–9). Unglücklicherweise wird nicht darauf eingegangen, wo sich diese drei Familienmitglieder befunden haben, denn es erfolgt lediglich der poetische Ausdruck, dass sie zu früh verstorben ist und alle im Licht der Sonne

¹⁰¹⁷ Das Zugeständnis der Bestattung der Freigelassenen war eine Sicherheit, damit das Grab weiterhin gepflegt würde (Hope 2009, 172).

zurückgelassen hat (οὐσπερ ἅπαντας ἐς φάος ἡελίου κάλλιπον ὠκύμορος, v. 9f.). Es ist möglich, dass sie Zeit ihres Lebens in Kontakt mit ihrer Familie stand, die sich noch in der Heimat befunden hat, um überhaupt zu wissen, wer von ihnen gesund bzw. noch am Leben war. Die genannten Angehörigen konnten sich aber auch in Rom angesiedelt haben. Im letzteren Fall hätte ein größerer Familienverband eine neue Heimat in Rom gefunden. Unabhängig davon kann die Familie als zwischen den Kulturkreisen stehend gesehen werden. Der Vater, Ἄλκιμος/Titus Fla[vius] *Augusti libertus* Alcimus, war ein Freigelassener eines flavischen Kaisers, höchstwahrscheinlich von Titus, möglicherweise ursprünglich kulturell griechisch geprägt. Auch der Name der Mutter ist interessant, weist er doch eine *duo nomina* mit einer Filiation auf (Iulia *Cai filia* Laudice) und damit nicht auf eine Freigelassene hin. Somit kam eine Iulia Laudice/(Ιουλία) Λαυδίκη, Tochter eines freien Gaius (Iulius), aus Griechenland nach Rom, während sich ihr Gentilname bereits auf das Lateinische zurückführen lässt und auf eine Abstammung von einem kaiserlichen Freigelassenen zurückgeht; ein Umstand, der bereits mehrere Generationen zurückliegen konnte. Während sie damit in der Hauptstadt eine neue Heimat gefunden hat, sprechen deren Herkunft sowie die sprachliche Wahl der Inschrift dafür, dass die Tochter Flavia *Titi filia* Titiane, für die Rom bereits Heimat war, bilingual aufgewachsen ist (s. 3.2.1.). Die griechische Kultur hätte sie von der Mutter mitbekommen, die lateinische zumindest teilweise vom Vater und dem Umfeld in Rom, eventuell auch vonseiten der Mutter, was sie zu einer von beiden Kulturen geprägten Persönlichkeit gemacht hätte.

Heimat

An die letzten drei Beispiele anknüpfend haben manche Griechischsprachige in Rom nicht eine zweite Heimat gefunden, sondern waren dort bereits ansässig.¹⁰¹⁸ Am deutlichsten erscheint dieser Fakt in der *ara* für Πομπειανή (2. H. 2. Jh.). Obwohl die 14-Jährige bereits in Rom geboren wurde, wird ihre Abstammung aus Ἀντιόχεια (ad Orontem) hervorgehoben (s. 4.2.1.). In den Carmina einzigartig erfolgt die Beschreibung als ein Mitbringen der Abstammung (Ἀσσυρίης φορέουσα κλυτῇ[ς] γένος Ἀντιοχείης, SEG 65, 899, v. 4f.), gleichsam eine Rückbesinnung auf die lokalen und kulturellen innerfamiliären Wurzeln und die Weitergabe von deren Früchten. Dass es sich um eine derweil ansässige Familie handelt, zeigt die explizite Äußerung der Geburt in Rom, das mit dem Adjektiv kaiserlich und dem Epitheton Mutter von allem beschrieben wird (τεχ[θε]ῖσ' [ἐν] Ῥώμῃ βασιλεῖδι μη[τρί] ἐρι πάντων, v. 6f.). Somit wurde

¹⁰¹⁸ Zusätzlich zu den folgenden Beispielen enthält ein Fragment das Wort Ῥωμέων (IGUR III 1482, v. 4; 2. Jh.), das sich aber aufgrund des fehlenden Kontexts nicht als Aussage einer *in-group* einordnen lässt, da es auch einige Fälle gibt, die Rom zwar erwähnen, gleichzeitig aber dort nicht heimisch sind (s. 4.2.1.).

aus der neuen Heimat älterer Familienmitglieder die Heimat der Tochter, der sie jedoch die Abstammung und vermutlich die damit verbundenen Gepflogenheiten mitgeben wollten. Ein Indiz für die Umgebungseinflüsse ist der lateinische Name der Verstorbenen: Πομπειανή. Dieser allein hätte wenig Aussagekraft, aber gepaart mit der Betonung der Abstammung aus Syria ist er als Ergebnis des Zusammentreffens der Familie mit lateinischen kulturellen Elementen zu sehen. Diese Entscheidung kann entweder gänzlich freiwillig oder aus Gründen der Anpassung getroffen worden sein.

Eine bereits mehrfach erwähnte *tabula* (251–350) gibt Auskunft über Πουφείνος, der in Ägypten verstarb, und Δαμοστρατεία, dessen Gattin, die die Überreste nach Rom für die Bestattung zurückbrachte (IGUR III 1321). Dass Rom seine Heimat war, steht außer Frage, wird die Reise als Verstorbener doch als Rückkehr ins eigene Land bezeichnet (s. 4.2.1.; χώρας ἰδίας ἐπέβη,¹⁰¹⁹ v. 10). Größere Zweifel bestehen betreffend seiner kulturellen Herkunft. Sollte Πουφείνος tatsächlich ein nach Alexandria gesandter Beamter der richterlichen Verwaltung gewesen sein (s. 4.2.1.), kommunizierte er zumindest geschäftlich auf Latein und auch dessen Namen stammt aus dem Lateinischen. Der griechische Name von Δαμοστρατεία und die gewählte Sprache für die Grabinschrift deuten jedoch auch auf einen griechischen kulturellen Hintergrund oder zumindest dessen Verständnis hin. Es ist möglich, dass die beiden Ehepartner aus dem jeweils anderen Kulturkreis stammten.

Ausdrücklich als Heimat wird Rom im Carmen des Monuments von Πολυνείκης für dessen beide Söhne Μακάρις/M. Aurelius Polynices und Τατιανός/M. Aurelius Mollicius Tatianus (Ende 2./3. Jh.), alle drei Wagenlenker, bezeichnet (θρέψε πάτρη Πώμη κλυτὸς ἡνίοχος Πολυνείκης υἱε δὺο Μακάρην Τατιανόν τε κάσιν, IGUR III 1171, c, v. 1f.). H. Raffeyner führt diese Hervorhebung auf die sportlichen Erfolge und die damit errungene Volksgunst zurück.¹⁰²⁰ Dass dies das Gefühl von Heimat bestärkt hat, ist unbestreitbar, doch darf nicht ausgeschlossen werden, dass dieser Umstand allein die Motivation war. Teil des Monuments waren auch zwei lateinische Prosa-Inschriften jeweils für einen verstorbenen Sohn, links und rechts über dem zentrierten griechischen Carmen angeordnet, in denen ihr Alter, ihre Siege und Preisgelder vermerkt sind (s. 3.2.2.). Μακάρις/M. Aurelius Polynices und Τατιανός/M. Aurelius Mollicius Tatianus trugen bei der Geburt Sklavenstatus (*natione verna*), doch aufgrund ihrer Namen ist ersichtlich, dass sie später freigelassen wurden.¹⁰²¹ Der Status ihres

¹⁰¹⁹ L. Moretti (IGUR) hat ἐπέβη, doch der bei den *Inscriptiones Graecae* in Berlin verwahrte Abklatsch zeigt, dass der Buchstabe B zwar nachlässig ausgeführt ist, jedoch sicherlich kein Δ darstellte.

¹⁰²⁰ Raffeyner 1977, 70.

¹⁰²¹ Zum Status von Wagenlenkern vgl. Horsmann 1998.

Vaters Πολυνείκης ist zwar nicht angegeben, doch dürfte der Interpretation von G. Horsmann als (vermögender) *libertus* zuzustimmen sein.¹⁰²² Daran lässt sich erkennen, dass die Multikollektivität nicht zu jedem Lebenszeitpunkt gleich sein muss. Zur Zeit der Dedikation gehörten die Brüder zum Kollektiv der Söhne, der Wagenlenker und der Freigelassenen, davor aber anstatt letzterem zu dem der Sklav*innen. Es ist unklar, ob die Wahl der lateinischen Sprache auf die Erziehung der Söhne, die größere Reichweite oder die Verbindung von Wagenrennen mit Latein zurückzuführen ist.

Eine Implizierung als Heimat macht die *tabula* für einen namentlich nicht erhaltenen Verstorbenen (2. Jh.). Dieser wurde weder in fremdem Land noch auf hoher See von Schlechtigkeit der Krankheiten befallen, als er allerdings einen Schritt auf das geliebte Land setzte, verstarb er (οὐδ' ὅσα νήπιος ὦ[ν] ἔπαθον νόσῳ[ν] κακότητι γαίῃ ἐν ἀλλοδαπ[ῇ], ὅσα δ' ἐν πελάγε[σσι] μακροῖσιν· ἀλλ' ὅτε βαιὸ[ν] ἐπ' οὐδας ἔβη[ν] γαίης ἐρατειν[ῆς], IGUR III 1373, v. 6–14). Da das Grabmonument in Rom gefunden wurde, ist es naheliegend, dort die γαῖα ἐρατεινὴ zu verorten, die im Gegensatz zu der γαῖα ἀλλοδαπή steht.

Auch die *tabula* für Μενεκράτης Ἀπολλωνίου (2. Jh.) enthält im Präskriptum eventuell eine Andeutung zum Beheimatetsein in Rom. Τατιαν[ή] Βαυκλῖς hat Ἀπολλώνιος Ἀττάλου, dem Vater des Verstorbenen, den Grabplatz geschenkt (Τατιαν[ῆς] Βαυκλίδος δωρησαμένης τόπον Ἀπολλωνίῳ Ἀττάλου τῷ πατρὶ αὐτοῦ, IGUR III 1272, v. 2–4). Dadurch, dass sie dort ein Grundstück besaß, das sie zur Verfügung stellen konnte (s. 2.2.1.), ist es denkbar, dass sie in der Hauptstadt heimisch war.

Eine Ähnlichkeit besteht zur *ara* für die im Säuglingsalter verstorbene Πουφῖνα (2. Jh.). Von dieser heißt es, dass sie den (Erb-)Platz ihrer Mutter, Ἀριστείνη, geerbt hat (κληρον δὲ μητρὸς τῷδε κληρουχῷ τάφῳ, IGUR III 1322, v. 9f.); der anfangs erwähnte Vater Κέλερος kommt nicht mehr zur Sprache. Die Frage ist, ob dieser Passus tatsächlich einen Grabplatz als Erbe meint, der der Mutter gehört hat oder für sie bestimmt war, und es sich nicht um eine poetische Umschreibung für das Liegen von Mutter und Tochter in demselben Grab handelt. Sollte ersteres gemein sein, bestünde auch in diesem Fall die Möglichkeit, dass Ἀριστείνη in Rom ihre Heimat hatte.

Im Falle des Γαιωνᾶς/M. Antonius Gaionas erwähnt dessen Grabinschrift keine Herkunft,¹⁰²³ sondern lediglich dessen beide bereits behandelten Funktionen als κίστιβερ und δειπνοκρίτης (s. 3.1.2.; ὃς κίστιβερ ἦν ποτε Πρώμης, καὶ δειπνοὶς κρέινας, IGUR III 1157, v. 2–

¹⁰²² Horsmann 1998, 268f.

¹⁰²³ Noy 2000, 242 sieht die Möglichkeit, dass diese bewusst weggelassen wurde.

4). Aufgrund seiner Widmungstätigkeit in der zweiten Hälfte des 2. Jh. im syrischen Heiligtum am *Ianiculum* (I 109; I 166; CIL VI 36793; AE 1998, 209)¹⁰²⁴ lässt sich eine Verbindung zu Syria erkennen. D. Noy vermutet in ihm einen freigebohrenen Migranten, erkennbar am Bürgerrecht, weil einerseits semitische Namen für einheimische Kinder rar waren und andererseits in einer *columna* (IGUR I 166) nicht nur nach Konsuln, sondern auch mit *ab urbe condita* datiert wurde.¹⁰²⁵ Nichtsdestotrotz zeigt dessen Ergebenheit zu den Kaisern und zum Heiligtum sowie sein Amt als κίστιβερ, wie er sich in Rom auf mehreren Ebenen engagiert hat und multipel zugehörig war, was als Gefühl des Zuhause-seins gedeutet werden kann.¹⁰²⁶ Diese Koexistenz von römischen Institutionen und importiertem Kult ist auch ein eindringliches Beispiel für Transkulturalität.

Das bilinguale Carmen für Σαβεῖνα/Aelia Sabina und ihre Tochter (IGUR III 1147; 2./3. Jh.) weist kein Indiz für eine Zuwanderung auf, geht aber auch nicht explizit auf eine eventuelle Heimat ein. Die Ausarbeitung der beiden Sprachteile könnte jedoch ein Hinweis auf eine griechische und lateinische Herkunft sein. Der griechische Teil erzählt nämlich vom Schicksal der Σαβεῖνα/Aelia Sabina und ihrer Tochter aus der Ich-Perspektive (ἐγὼ ζήσασα Σαβεῖνα ... τῇδε σορῶ κεῖμαι θυγατρὸς μέτα, ἥ με δῶξεν, v. 2–7), der lateinische hingegen aus Sicht einer dritten Person (*hic iacet exanimis tumulis Aelia Sabina cum sua nata simul, fetu quem procreat ipsa*, v. 10–13). Wer die Widmung des Monuments vorgenommen hat, ist zwar unklar, – ein gängiger Kandidat wäre ihr Mann, der gleichzeitig Vater der gemeinsamen Tochter gewesen wäre, – aber es erscheint plausibel, dass die Ich-Erzählung auf Griechisch von Σαβεῖνα/Aelia Sabina erzählt wird und sie damit ihre Muttersprache zum Ausdruck bringt. Dass sie einen griechischen Namen trägt, der im einen Teil lateinisch wiedergegeben wird, ist nicht verwunderlich, da Namen üblicherweise in die jeweils andere Sprache übertragen werden (s. 4.2.1.). Ihr Gentilnomen deutet auf eine Freilassung aus dem kaiserlichen Haushalt hin, die entweder bereits unter ihren Vorfahren erfolgt ist oder sie selbst betroffen hat. Der lateinische Text aus Sicht der dritten Person, der auf der Inhaltsebene sehr ähnlich ist, könnte entweder aus Zwecken der Reichweite, damit möglichst viele Menschen in Erfahrung bringen konnten,

¹⁰²⁴ Eine zusätzliche Weihung stammt aus Ostia (CIL XIV 24).

¹⁰²⁵ Noy 2000, 242. Vgl. Hülsen 1907, 246f. für einen Abriss vom Leben des Γατωνᾶς/M. Antonius Gaionas, der in den Details nicht zwingend mit der Realität in Einklang gestanden haben muss.

¹⁰²⁶ Ob er auch ein römisches Priesteramt ausgeübt hat, ist fraglich. L. Moretti (IGUR I 166) deutet in v. 11f. *M(arcus) Antonius M(arci) f(ilius) Gai[on]a[s] Cl(audialis?) Aug(ustalis?) Quirīn(alis?) Ec[- -]us*, womit er ein *sodalis Augustalis Claudialis* als auch *flamen Quirinalis* gewesen wäre. Das wäre jedoch aufgrund der Wortstellung *Claudialis Augustalis* (Goodhue 1979, 56 u. 58 Anm. 18) sowie im Zusammenhang mit den erwähnten Dedikationen im syrischen Heiligtum am *Ianiculum* zum Aufstellungszeitpunkt 186 sehr bemerkenswert. Wahrscheinlicher ist deshalb die Lesung *M(arcus) Antonius M(arci) f(ilius) Gai[on]a[s] Glauc(us) Quirin(a tribu) E+[- -]us* in Goodhue 1979, 60 (= AE 1980, 38).

was Σαβεῖνα/Aelia Sabina widerfahren ist, oder aufgrund kultureller Zugehörigkeit gewählt worden sein. Beispielsweise, dass der Gatte aus seiner Sicht in seiner Muttersprache, nämlich Latein, erzählt. Das macht ihn zwar noch zu keinem Einheimischen der Hauptstadt, doch weist er eine Verbundenheit zur lateinischen Kultur auf.

Eine weitere sepulkrale Inschrift, die einer Herkunftszuweisung der Personen entbehrt, aber dennoch hier einzureihen sein könnte, ist das lange und emotionale Carmen für Λούκιος Μινίκιος Ἀνθιμιανός, dem τέκνος γλυκύτατος, von seinen Eltern Λούκιος Μινίκιος Ἄνθιμος und Σκρειβωνία Φηλεικίσσιμα (IGUR IV 1702; 3. Jh.). Erster Anhaltspunkt sind die größtenteils lateinischen, in griechischer Schrift gehaltenen Namen aus dem Präskriptum, die nach Art der lateinischen *tria* bzw. *duo nomina* aufgebaut sind. Diese Verbindung weist im Gegensatz zu einfachen lateinischen Namen auf Griechisch eine höhere Treffsicherheit auf und legt nahe, dass die Familie einen griechischen Hintergrund hatte und in Rom beheimatet war.¹⁰²⁷ Ἄνθιμος und Ἀνθιμιανός sind griechischen, Λούκιος, Μινίκιος, Σκρειβωνία, Φηλεικίσσιμα dagegen lateinischen Ursprungs. Spekuliert werden kann außerdem über eine Nähe zum Ärztetum Roms, wie aus der Stelle zur Amputation am linken Fuß des Kindes aufgrund einer Infektion durch die Freunde des Vaters hervorgeht (σῆψιν γὰρ <λαι>οῦ πεδίον ποδὸς εἶχεν ἐν ὀστοῖς. εἴτ' ἔταμόν με φίλοι γενέτου καί μου ὅστε' ἀνεῖλαν, v. 22f.). Dieses Milieu wies durchaus eine griechische Prägung auf.¹⁰²⁸

Familienverband

Nicht in allen Fällen ist eine oben praktizierte Trennung zwischen neuer Heimat und bereits bestehender Heimat durchzuführen. Aus diesem Grund soll noch auf die in zwei Inschriften sichtbaren Familienverbände eingegangen werden, die sich bereits in vorherigen Generationen oder als ganze Familie neu angesiedelt haben – eine Unterscheidung ist hier oftmals kaum zu treffen. In gewisser Weise ist auch die Auflistung von lebenden und verstorbenen Familienmitgliedern in der bei der Villa Pamphili gefundenen *tabula* hier einzureihen (IGUR III 1342; 1. H. 1. Jh.), auch wenn hier aufgrund einiger fragmentarischer Stellen nur eine Generation sichtbar zu sein scheint. Ein soziologisches Faktum, das sich auch in den folgenden Inschriften manifestiert, ist die Auswirkung des späteren Heiratsalters von Männern auf die Familienkonstellation. Durch das Altersgefälle ist es wahrscheinlicher, dass diese das Erwachsenenalter

¹⁰²⁷ Dass das kein sicheres Kriterium für einheimische Griechischsprachige sein muss, zeigt die *ara* für den Arzt Λούκιος Φοντεῖος Φόρτις Ἀσκληπιάδης (IGUR III 1355; Ende 2./Beginn 3. Jh.), der trotz der Kombination aus lateinischen und griechischen Namen in Verbindung mit der *tria nomina* aus Ephesos stammen dürfte (s. o.).

¹⁰²⁸ Vgl. Scarborough 1969, 26–51; Korpela 1987, 100–102; Nutton 2012, 535–537.

ihrer Kinder oder auch die Geburt ihrer Enkel nicht mehr erleben.¹⁰²⁹ Als weibliches Pendant dazu kann die Gefahr der Geburt gesehen werden (s. 3.2.2.).

Das beeindruckendste Beispiel für einen Familienverband ist das Grabgedicht der *tabula* von Ἰποδάμεια (151–250). Bestattet wurden deren Bruder und Vater, beide mit dem Namen Ἰπομέδων (δοιὼς Ἰπομέδοντας ὁμὰ χθὼν ἅδε καλύπτει παῖδά τε καὶ γενέταν ἄμφω ἀποφθιμένως, IGUR III 1241, v. 1f.).¹⁰³⁰ Die Familienverhältnisse unterliegen einem Perspektivenwechsel. In den vorherigen Passagen wird der jüngere Ἰπομέδων als παῖς bezeichnet, doch geschieht das aus der Sicht des verstorbenen Vaters. Danach wird Ἰποδάμεια als μάτηρ Ποικιλίῳ angegeben, der selbst sofort als Bezugspunkt für die beiden Verstorbenen, den Großvater und den Onkel, verwendet wird (Ἰποδάμεια, μάτηρ Ποικιλίῳ, ἐγγόνῳ ἀμφοτέρων ... πάπῳ καὶ θείῳ λισσοτάτας χάριτας, v. 5–8). Daraus lässt sich somit der folgende Familienverband von Ἰποδάμεια aufstellen: ihr Vater Ἰπομέδων, ihr Bruder Ἰπομέδων und ihr Sohn Ποικίλιος. Dass sich die Familie nicht temporär in Rom aufhielt, wird daraus ersichtlich, dass das Grab durch Ποικίλιος erneuert und mit einem Zaun umgeben wurde (ἀμφοτέροις δ' ἐπέθηκε χυτὰν κόνιν Ἰποδάμεια, μάτηρ Ποικιλίῳ, ἐγγόνῳ ἀμφοτέρων ὅς τ' ἴφισι τώσδε τάφῳ ἐνεώσατο, τείχισε δ' αἶδαν, πάπῳ καὶ θείῳ λισσοτάτας χάριτας, v. 5–9). Eine nachträgliche Hinzufügung der letzten beiden Zeilen erscheint naheliegend, ist jedoch auf dem Stein nicht erkennbar.¹⁰³¹ Daraus ergibt sich die Frage, ob das Grab bereits älter war und andere Familienmitglieder beherbergte, weil es einer Renovierung bedurfte. Von sprachlicher Besonderheit sind der am Stein teilweise markierte Akzent und Spiritus sowie die Verwendung des dorischen Dialekts, der aufgrund der wenigen solchen Carmina aus Rom genuin auf deren tatsächliche Redeweise und nicht auf eine Nachahmung zurückzuführen sein dürfte.

Von noch mehr Familienmitgliedern berichtet der Sarkophag von Ἀτινία (2. Jh.), die als einzige dieser noch am Leben war (IGUR III 1166). Sie war die Gattin des Statthalters Ρουστικός, mit dem sie einen Sohn hatte, Πομπήϊος, ein kleines Kind angezogen von der lieblichen Brust (Ρουστικὸν ἡγεμονῆα πόσιν καὶ παῖδα τιθῆνόν Πομπήϊον μαζῷ θελγόμενον γλυκερῷ, v. 4f.). Ihre Mutter Πομπηία stammte aus Tarsos (μητέρα Ταρσογενῆ Πομπηίαν, v. 6). Erst dann erfahren die Lesenden von Πούδενς, dem Ahnherrn der Familie, und einem weiteren gleichnamigen Sohn von Ἀτινία und Ρουστικός, nichts habend außer Tränen vor dem Grab (Πούδεντας υἱὸν καὶ πάππον, φεῦ θανάτων ἀνίσων· πάππος μὲν γενεῆς προπάτωρ πέλεν,

¹⁰²⁹ Hope 2009, 170.

¹⁰³⁰ Auf die benachbarte Bestattung sowie den Hinweis auf die Platzierung der Leichname wurde bereits hingewiesen (s. 2.2.1.; παῖδα μὲν ἐς λαίαν ἐσιόντων χῆρα τεθέντα, δεξιὰ δ' ἐτάφη γηραὸς Ἰπομέδων, v. 3f.).

¹⁰³¹ Denkbar wäre auch anstatt einer Hinzufügung von zwei Zeilen ein Austausch des ganzen Steins aus ästhetischen Gründen.

ἡίθεος δὲ ὥχετ' ἔχων οὐδὲν πλὴν δακρύων πρὸ τάφου, v. 6–9). G. Kaibel (EG 644, ad v. 5; IG XIV 1437) und M. Heil (PIR² R 224) sehen in *πάππος* Πούδενς den Vater von Ἀτινία, dem A.-M. Vérilhac widerspricht und ihn aufgrund der Bezeichnung *γενεῆς προπάτωρ* entweder als Großvater von Ἀτινία oder Vater von Πουστικός sieht.¹⁰³² Warum sie sich in Rom aufhielt und ob sie von allen aufgezählten Familienmitgliedern umgeben war, lässt sich nicht beurteilen. Die soziale und geographische Herkunft letzterer sieht L. Moretti (IGUR) in der Oberschicht in einer Provinz im Ostteil des Reiches. Das geht besonders aus der Position des ἡγεμονεύς von Πουστικός und der Herkunftstadt von Πομπηία hervor. Verstärkt wird dieser Eindruck von den lateinischen Namen, selbst wenn der Nominativ von Πούδενς wie in anderen Inschriften auch vermieden wird. Damit ist hier eine Familie mit lateinischen Namen sichtbar, die auch aufgrund des Amtes des ἡγεμονεύς eine Verbindung zur Politik und damit dem Lateinischen gehabt hat, und über die ein Carmen auf Griechisch verfasst wurde. Gerade in ihrem Fall wäre die Gunst um möglichst weitreichende Repräsentation in der Hauptstadt naheliegend und dennoch erfolgte die Dedikation auf Griechisch. Auch in diesem Fall handelt es sich um kein ostentatives Element, sondern die genuine Abbildung antiker Lebensrealität(en).

Zu Realität(en) der Menschen gehörte allerdings auch die Dynamik des alltäglichen Lebens, was konträr zum statischen Charakter von Inschriften steht. Eine darin sichtbare Veränderung im Hinblick auf die kulturelle Prägung des innerfamiliären Lebens ist jedoch in der Auswahl der Namen der Nachfolgeneration(en) auszumachen. Die von H. Solin festgestellte Tendenz von Eltern mit griechischen Cognomina, ihren Kindern lateinische zu geben, ist in den griechischen Carmina Roms nicht dermaßen eindeutig wie im gesamten Material.¹⁰³³ Vielmehr sind die Familien, in denen auch die Kinder ein griechisches Cognomen führen in der Überzahl.¹⁰³⁴ Außerdem sind Eltern mit lateinischem Cognomen sichtbar, die ihren Kindern

¹⁰³² Vérilhac 1978, 256, ad v. 5–6.

¹⁰³³ Vgl. Solin 1971, 133f. **Vorfahren mit griechischem und Nachfahren mit lateinischem Cognomen, teilweise in lateinischen Lettern:** IGUR III 1255(?): Διόδωρ[ος] => Κορνουτίων (θρεπτός) (2. Jh.); III 1328: Στρυμόνιος => ? => Σεβήρα (Mitte 3. Jh.); III 1354: Δῶρος => Φλαβιανός (Ende 1./Beginn 2. Jh.); III 1355: Λ(ούκιος) Φοντεῖος Φόρτις Ἀσκληπιάδης - Ἐγνατία Βρισηῖς => Βήρος (Ende 2./Beginn 3. Jh.); III 1239: Titus Fla[vius] *Augusti libertus* Alcimus/Ἀλκιμος - Iulia Cai filia Laudice/Λαυδίκη => Flavia Titi filia Titiane (Ende 1./Beginn 2. Jh.); III 1281(?): Narcissus (*nutritor*) => Maturus - Magna; III 1329: M(arcus) Septimius Diocles - Iul(ia) Cal[is]te => Sept(imia) Vibia (3. Jh.). **Ein Elternteil mit griechischem, eines mit lateinischem Cognomen, deren Nachfahren ein lateinisches tragen, teilweise in lateinischen Lettern:** III 1149: Ἀλέξανδρος - Βαλεντεῖνα => Παυλεῖνα (4. Jh.); III 1169: Αὐρήλιος Ὀνήσιμος - Αὐρηλεία Ἀντωνεία => Αὐρήλιος Ἀντώνιος (251–350); III 1177: Γλυκεράς - Μακρεῖνος => Βασίλιος Μακρεῖνος; III 1180: Κασταλλία - Ρούφος => Γεμενία (151–250); III 1261: Διονυσία - Λούπος => Ρουφεῖνα => Βήρος (Ende 2./Beginn 3. Jh.); III 1263: Διονύσιος - Καρπουρνίας => Μάξιμος (51–150); III 1336: Quintus Sulpicius Eugramus - Licinia Ianuaria => Quintus Sulpicius *Quinti filius* Claudia Maximus *domo Roma/Koῖντος Σουλπίκιος Μάξιμος* (94).

¹⁰³⁴ **Vorfahren und Nachfahren mit griechischem Cognomen, teilweise in lateinischen Lettern:** IGUR III 1144: Ἀγέλη => Λαρέται - Ἰούλιος Ἀντιγένης (2. H. 2. Jh./Mitte 3. Jh.); III 1146: Π(όπλιος) Αἴλ(ιος) Ἀβάσκαντος

ein griechisches verleihen.¹⁰³⁵ Interessant sind auch die Fälle, in denen Vermischungen auftreten: entweder wenn ein Kind ein griechisches und eines ein lateinisches Cognomen trägt oder die Vor- und Nachfahren mit lateinischem Cognomen in griechischen Carmina erscheinen.¹⁰³⁶ Da die Umstände der Einzelschicksale nicht im Detail bekannt sind, ist mit Schlussfolgerungen äußerst vorsichtig umzugehen. Der Gedanke an ein Heranrücken oder sogar Anpassung an die lateinische Kultur sowie ein Abhandenkommen des Griechischen innerhalb der Familie, das im Verlorengehen resultiert, liegt nahe. Schwächen sind beispielsweise einerseits der unbekannte Zeitpunkt der Namensgebung, die teilweise auch bereits außerhalb Roms stattgefunden haben kann, und andererseits die erzwungenen Benennungen im Falle von Sklav*innen, die sich dann durch ihr restliches Leben ziehen.

Die grundlegendste Verzerrung kann aber dadurch auftreten, dass mit der Wahl eines lateinischen Namens nicht zwingend ein Verlust von innerfamiliären griechischen Elementen einhergeht. Die Stele von Πουφεῖνα für ihren Vater, den γραμματικός Λοῦπος, ihre Mutter Διονύσια und ihren Sohn Βῆρος etwa bildet drei Generationen ab (IGUR III 1261; Ende 2./Beginn 3. Jh.). Den Namen nach wäre lediglich die Mutter griechischsprachig, der Vater

=> Αἰλία Πρώτη (120–200); III 1173: Ἑρμαγόρας - Ἀφροδείτη => Αἰεΐας (1. H. 2. Jh.); III 1201: Ταύγετος - Παλλάς => Ἐκλεκτος (2. Jh.); III 1220(?): Εὐφαντος => Εὐτύχης (ὄν θρέψεν) (2. Jh.); III 1222(?): Ζήνων - Κλυτίνη => Ζήνων (Mitte 2. Jh.); III 1241: Ἱππομέδων => Ἱπποδάμεια - Ἱππομέδων => Ποικίλιος (151–250); III 1248: Ti(berius) Claudius Anicetus => Ti(berius) Claudius Eugenius (1. Jh.); III 1271: Μενάνδρων => Μενάνδρων; III 1272: Ἀπολλώνιος Ἀττάλου => Μενεκράτης Ἀπολλωνίου (2. Jh.); III 1276: Μόσχων => Σέμνος (151–250); III 1293: Οὐλίπιος Φιλομήτωρ => [Ulpia Al?]exandria (Mitte 2. Jh.); III 1303f: Πάτρων => Ἀπολλοῖα (Ende 1. Jh. v. Chr.); III 1308: Πολυν[είκης] => Εὐχάριστος => Εὐχάριστος (3. Jh.); III 1317: Πρόκλος => Πρόκλα (151–250); III 1330: Σεραπιακός - Τύχη => Σεραπιάς - (*dominus* Δομεστικός) (2. Jh.); III 1343: Λ(ούκιος) [- -]ος Ἀνθιμ[ος] => Τειμάνδρα Κυπάρης (2. Jh.); III 1346: Χρυσέρος => Τύραννος (1. H. 1. Jh.); III 1357: Χιλιαρχίς => Χάρμος (2. Jh.). **Das ist auch in späteren Inschriften sichtbar:** III 1218: Εὐτόνιος => Εὐτόνιοι (3. Jh.); III 1225(?): Μύρων => Ἡέλιος (παῖς) (3. Jh.); III 1231: Δωρόθεος => [Θεοδο]σία/[Θευ]δοσία/[Theodosia quae et] Kalypso (3./1. H. 4. Jh.); III 1243(?): Φαυστεῖνα (θρέψασα) => Κάλλιστος (3. Jh.); III 1253: Κύριλλος => Κλεοφόρος (1. H. 3. Jh.); III 1344(?): Τινηία Ὑγεία (θρεπτῆς) => Ἀλεξάνδρα - Φίλτατος (251–350); ICUR I 4040: Ἡδιστος - Εὐμορφία => Ἡλιόπαις (Ende 3./Beginn 4. Jh.); II 4441: Ἀλύπιος => Φίλυπος (2. H. 4. Jh.); X 26492: M(arcus) Aur(elius) Isidorus - Herennia Hermione => M(arcus) Aur(elius) Isidorus *sive* Acacius => M(arcus) Aur(elius) Commodianus Aspasius. **Ein Elternteil mit griechischem, eines mit lateinischem Cognomen, deren Nachfahren ein griechisches tragen:** IGUR II,1 727: Λ(ούκιος) Ἀττίδιος Κριτίας - Περργῖνα => Κριτίας (2. Jh.); III 1165: Ἀγαπωμενός - Κουίντα => Ἀτειμήτος (2. Jh.); III 1306: Πολύμνηστος - Φηλικίσσιμα => Εὐστοργος - (ἀνὴρ Ἀγαθεῖνος); III 1318: [X]αρίτων - Βένους => Πρόκλα - Ὑγεῖνος (151–250); IV 1702: Λούκιος Μινίκιος Ἀνθιμος - Σκρειβωνία Φηλικίσσιμα => Λ(ούκιος) Μινίκιος Ἀνθιμιανός (3. Jh.).

¹⁰³⁵ **Die Eltern mit lateinischem Cognomen, die Kinder mit griechischem, teilweise in lateinischen Lettern:** IGUR III 1200: Δωνᾶτα => Εὐπρόσδεκτος (3. Jh.); III 1183(?): Νιγρῖνος => Γλήνος (παῖς); III 1187(?): Φρόντων => Δέδαλος (Ende 2./Beginn 3. Jh.); III 1280: Σαλβία Ματρώνα => Σωτᾶς - Ναρκισσίω(ν) (1. H. 2. Jh.); III 1322: Κέλερος - Ρουφῖνα => Ἀριστεῖνη (2. Jh.); III 1356: Floria *P(ubli) f(iliae)* Festa => Floria Chelidon/Χελειδών (1./2. Jh.).

¹⁰³⁶ **Zumindest ein Elternteil mit griechischem Cognomen, dessen Nachfahren ein griechisches und ein lateinisches tragen, teilweise in lateinischen Lettern:** IGUR III 1171: Πολυνείκης => M(arcus) Aur(elius) Polynices - M(arcus) Aur(elius) Mollicius Tatianus (Ende 2./3. Jh.); III 1304: M(arcus) Iulius Epictetus - Magia Nice => Παυλεῖνος - Ὑγείη (2. Jh.). **Vorfahren und Nachfahren mit lateinischem Cognomen in griechischen Lettern:** III 1166: Πομπήια => Ἀτινία - (πόσις) Ρουσιτικός => Πομπήϊος - Πούδενς (2. Jh.); III 1172(?): Τιτιανός => Ἀφρικανός (παῖς) (2./3. Jh.); III 1197: Δόμνος => Δόμνα (2. Jh.); ICUR IX 24819: Παυλεῖνα (θρέπτειραν) => Πακάτα (Ende 3./Beginn 4. Jh.).

womöglich auch, sollte er ein Griechischlehrer mit Sklavenstatus gewesen sein und dadurch seinen lateinischen Namen bekommen haben. Die Tochter hat sich jedenfalls dazu entschlossen, für ihre drei verlorenen Familienmitglieder ein Carmen auf Griechisch zu widmen. Das zeigt, dass, selbst wenn der Name der Kinder bereits ins Lateinische geht und bei den Enkeln fortgesetzt wird, zumindest in der folgenden Generation die Sprache dennoch erhalten bleiben kann. Da bei Inschriften grundsätzlich die Repräsentation sowie Vermittlung nach außen im Vordergrund steht, werden familieninterne Kommunikation und Verhaltensweisen eher im Ausnahmefall sichtbar (gemacht).

Alle diese Inschriften werfen höchst interessante Fragen zum (trans-)kulturellen Alltag in den Familien auf. Hinter wie vielen verbirgt sich eine griechische Herkunft, die sich mit dem neuen lateinischen Umfeld vermischte? Wer brachte bereits einen bilingualen Hintergrund mit, entschied sich bei der Aufstellung aber für das Griechische oder das Lateinische? Und die spannendste Frage: Wie gestaltete sich der innerfamiliäre Umgang miteinander?

Eine exakte Antwort auf all diese Fragen wird unglücklicherweise bis auf Weiteres verborgen bleiben. Dennoch haben die vorangegangenen Themenpunkte dieses Abschnitts verdeutlicht, dass mehrere Griechischsprachige die Stadt Rom nicht als migratorischen Anlaufpunkt, sondern als Heimat betrachteten; manche von ihnen womöglich als erste in ihrer Familie, andere bereits in nachfolgender Generation, die ganze Familienverbände aufzeigen konnte. Dadurch wird klar, dass weder die Wahl eines griechischen Carmen noch eines griechischen Namens pauschal als Bewertung von Migration fungieren darf. Vielmehr ist immer eine Einzelprüfung notwendig, da hinter der griechischen Fassade gleichwohl eine seit Jahrzehnten einheimische Familie stehen kann.

5. Zusammenfassung und Ausblick

In fact, reading epigrams might be compared to taking an evening stroll along a street in a Dutch village. Many of the curtains are left open and the passer-by is rewarded with brief glimpses into sitting-rooms where he catches sight of some of the inhabitants of the houses. Immediately and intuitively his mind begins making inferences about what is going on: about the social relations between the inhabitants, about their life-stories. All the houses are highly individualised, yet all are also similar, and follow stylistic conventions. It is this type of combination of individuality and similarity which gives us the opportunity to discern broad patterns. At the same time, much has to remain based on inferences and educated guesses: we do not know what happens in the other rooms of the house, and who knows whether the houses which have their curtains closed would display similar characteristics?

Tacoma/Tybout 2016, 346

Das Bild des Abendspaziergangs durch ein Dorf ist ein gelungener Vergleich für die Beschäftigung mit Inschriften und im Speziellen Carmina. Wie in der vorliegenden Arbeit gezeigt wurde, geben diese höchst interessanten Stücke der Vergangenheit einen kleinen Einblick in die **antike, (trans-)kulturelle und diverse Welt** der römischen Kaiserzeit. Nach dem Schnelldurchlauf durch mehrere Jahrhunderte poetischer Überreste von griechischen Inschriften in der Hauptstadt Rom ist eine kurze Conclusio angebracht.

Zunächst erfolgte eine Vorstellung von ausgewählten Clustern basierend auf den **Fundorten der Versinschriften als Ausgangspunkt** für die Beschreibung der räumlichen Beziehungen mit der Umgebung und den Monumenten. Dabei zeigte sich einerseits, dass die Qualität der Lokalisationsangaben in vielen Fällen unzureichend war, um die gewünschte Genauigkeit zu realisieren, und andererseits, dass sich wenig Aussagen über lokale Parallelen treffen ließen. Zwar war nach der Auswertung der Fundorte eine erschwerte Feststellung von Beziehungen zu erwarten, da eine höhere Qualität der Daten – sowohl der Beschreibungen der Fundorte als auch des Erhaltungszustands der Inschriften – nötig gewesen wäre, um zuverlässigere Ergebnisse zu erzielen, doch ein solches, eher negatives Resultat war dennoch überraschend. Eine Erklärung liegt darin, dass lokale Dynamiken mit der Funktion des Monuments einhergehen. Die überwiegende Mehrheit der Carmina stammt aus sepulkralem Kontext, der weniger in kooperative und kompetitive Beziehungen tritt als etwa Weihinschriften oder solche aus anderen

Funktionen. Der Fokus liegt bei privaten Bestattungen in einer Art Selbstkonzentration auf den einzelnen Verstorbenen, Verbindungen zu anderen Inschriften dagegen könnten von der eigenen Situation und dem beidseitigen Verlust ablenken und werden daher selten integriert. Der letzte Teil zur Interaktion zwischen Text und Objekt war dagegen aufschlussreicher und konnte darstellen, wie interne Beziehungen durch die Form des Monuments, der Ausführung oder der Symbolik hergestellt werden konnten.

Die Beschäftigung mit den Mentalitäten unter den Aspekten des Todes, des Jenseits und der Mythologie konnte eine Fülle an Vorstellungen in den griechischen Carmina Roms aufzeigen, deren **Uneinheitlichkeit** und **parallele Existenz** auf unterschiedliche Präferenzen der Bevölkerung deutet. Eine ähnliche Vielfalt wurde in der Begräbniskultur angetroffen, die nicht von allen Personen auf gleiche Weise gepflegt und schon gar nicht in den Inschriften erwähnt werden musste. Umso interessanter sind die Fälle, in denen die Bestattungskonventionen durchscheinen wie etwa die Vorplanung des Grabsteines und die rituelle Erklärung des Todes durch Augenschließen oder Besonderheiten enthalten wie die Konservierung und/oder Überführung von Leichnamen oder die für Rom ungewöhnliche Verwendung von Grabfreveln. Die Opferdarbringungen erwähnen neben solchen allgemeiner Natur und Trankspenden das Bekränzen eines Verstorbenen mit Rosen und das Salben mit Düften bzw. Ölen im sepulkralen und votiven Kontext. Hervorzuheben sind allerdings die Negierung des mythologischen Jenseitsglaubens einerseits und die spätantiken Beispiele für das *taurobolium* andererseits. Die Ahnen in den griechischen Carmina spielten besonders in mythischem Kontext eine Rolle, doch könnten auch *imagines* in manchen Beispielen genannt worden sein. Zur Alltagskultur geben die Versinschriften kleinteilige, punktuelle Einblicke auf vielen Ebenen wie Sklaverei, Rollenbildern, Heirat, Datum, Namensgebung von Babys, Erbschaft, Gesten, Kleidung sowie Tanz, Musik und Sport. Dabei bestätigen die Befunde die Berichte aus anderen Quellen und erweitern diese in manchen Bereichen wie die Beschreibung des von einem Mann ausgeführten Trauergestus.

Das letzte Kapitel offenbarte Erkenntnisse **sprachlicher** und **kultureller Natur**. Zu ersteren gehört, dass sich in zwei Fällen Regieanweisungen zum Layout auf dem jeweiligen Stein befunden haben dürften und dass die Ligaturen der griechischen Carmina Roms nicht ausschließlich aus Platzgründen, sondern auch in geplanten Layouts verwendet wurden. Bei den namentlich genannten Autor*innen sind alle bis auf Markellos v. Side unbekannt, doch sind die Rückgriffe und Anspielungen auf literarische Werke ohnehin von größerer Bedeutung. Solche erfolgten besonders auf Ilias und Odyssee, doch sind besonders auf Hermen und einer Statue auch andere Literaten präsent: Antipatros v. Sidon auf der Herme von Homer, Tryphon

auf der des Alkibiades, womöglich Aristophanes v. Byzanz auf der des Menander, Prodikos v. Keos auf der Statue des Herakles sowie ein Platon zugeschriebenes Epigramm auf einer *tabula* und in einer weiteren Inschrift. Das folgende Unterkapitel untersuchte die Bilingualität und unterstrich die funktionale Verwendung von Griechisch und Latein. Neben den Einzelfällen von *code-switching* bzw. *interference* und *transliterated texts* ließ sich eine Trennung von Griechisch und Latein innerhalb des Namens einer Person sowie die Austauschbarkeit der Namen in den jeweils anderen Sprachen feststellen. Im Gegensatz zur früher häufig getroffenen Annahme, dass griechische Verse vorrangig aus ostentativen Gründen in die Inschriften Roms integriert wurden, konnte gezeigt werden, dass die Sprachwahl lediglich in 14 Fällen aufgrund kultureller Zurschaustellung, jedoch in 29 Fällen aus praktischen Gründen erfolgte. Im letzten Unterkapitel der Arbeit wurde Rom sowohl aus dem Gesichtspunkt der Fremde als auch der Heimat herausgearbeitet. Für erstere zeigte sich in der nach Regionen geordneten Zusammenschau zur Herkunft der Personen, dass mit Abstand am häufigsten Kleinasien angegeben wurde, gefolgt von Griechenland, dem Nahen Osten, Ägypten und Italien. Unter die Personen, die sich lediglich temporär in Rom aufhielten, waren lediglich Gesandte einzuordnen, während als zwei spezielle Beispiele ein temporärer Aufenthalt eines in Rom Ansässigen in Ägypten sowie die Beziehung von Annia Regilla/Ἀννία Ῥήγιλλα und Ἡρώδης Ἀττικοῦ/Herodes Atticus zur Hauptstadt dargestellt wurden. Bei der Heimat zeigte sich, dass diese entweder neu begründet wurde oder bereits bestanden hat. Im Fall von zwei Sklaven erfolgte diese Umsiedelung gezwungenermaßen, bei den sechs anderen Personen ist anzunehmen, dass diese freiwilliger Natur war. Weitere drei Inschriften bilden den Übergang von der Herkunft der vorherigen Generation zur Heimat der nachfolgenden, indem die Eltern noch außerhalb Roms verwurzelt waren und die Kinder bereits als in Rom geboren genannt werden. Eine bereits in Rom begründete Heimat legen neun Inschriften auf unterschiedliche Weise nahe und zwei weitere lassen sogar einen über mehrere Generationen reichenden ansässigen Familienverband erkennen.

Das eingangs festgelegte Grundziel der vorliegenden Arbeit bestand darin, das sprach- und kulturübergreifende Verhalten der in den griechischen Carmina Roms auftretenden Personen zu dokumentieren, zu analysieren und zu interpretieren. Basis dafür war die eigens aufbereitete **Sammlung griechischer und lateinischer Carmina**, die für die Lokalität zur Gänze herangezogen wurde. Für den sozialen und kulturellen Teil hätte die Fülle an zu behandelndem Material den Umfang zu stark ausgedehnt, was aus Gründen der Erhaltung der Qualität unterlassen wurde, weshalb hier lediglich auf die griechischen Versinschriften zurückgegriffen wurde. Da den poetischen Orten bisher wenig Beachtung zuteilwurde und die von Rom noch dazu ein

Forschungsdesiderat darstellten, wurden sie als erster Teil ausgewählt. Problemlos hätte dieser Bereich für eine eigenständige Arbeit ausgereicht, doch drängten sich andere Themenbereiche in den Carmina auf, in Ausführlichkeit behandelt zu werden, gerade weil eine systematische Interpretation bis dahin unterblieben war. Somit ergaben sich die anderen beiden Kapitel aus dem Material heraus.

Die zu beantwortende Forschungsfrage galt der Rolle der griechischen Kultur im Alltagsleben der Stadt Rom. Die Untersuchung hat gezeigt, dass die Dedikant*innen trotz des maßgebenden lateinischen Umfelds persönlich wichtigen Themen Ausdruck verleihen konnten. Dies ist besonders auf religiöser Ebene sichtbar, wenn Gottheiten und andere mythologische Figuren aus dem Griechischen beibehalten werden, auf die Spitze getrieben von Ἡρώδης Ἀττικοῦ/Herodes Atticus. In der Begräbniskultur drückt es sich einerseits in der im westlichen Teil des Reiches unüblicheren Verwendung von Flüchen als Schutz vor Grabfreveln und andererseits in der Beibehaltung von in anderen Regionen gängigeren Bestattungsformen aus. Der musische Bereich entpuppt manchen Dichter als Rhapsoden, die zunächst an die weit zurückliegende Archaik erinnern, aber deren Tätigkeit noch in der Kaiserzeit in der thymelischen Synode eindrucksvoll sichtbar ist. Im sportlichen Bereich wurden Ringkampf, Boxen und Laufen praktiziert, die allesamt griechischen Ursprungs sind und wenig bis keine Begeisterung von römischer Seite erfahren haben. Und schließlich darf nicht unterschätzt werden, welcher Stellenwert der Herkunft eingeräumt wurde, wenn trotz der Bezeichnung von Rom als Heimat eine Dedikation auf Griechisch erfolgte, besonders wenn es sich um einen bereits über mehrere Generationen ansässigen Familienverband handelt. Als Ergebnis kann festgehalten werden, dass die **griechische Kultur im Alltagsleben** von Rom **reicher** und **vielfältiger** war als die Vorstellung einer lateinischen Hauptstadt ohne genaueres Hinsehen erwarten lassen würde.

In einzelnen Bereichen wurden einzelne Elemente von Transkulturalität sichtbar gemacht. Gerade bei der gemischten Verwendung von mythologischen Figuren oder bei einer Priesterschaft von griechischen und lateinischen Gottheiten sind beide Kulturen vorrangig beteiligt und amalgamieren gewisse Aspekte, sodass auf beiden Seiten Veränderungen stattfinden und mitgenommen werden. Ebenso wurde die im Lateinischen übliche Widmung an die Totengötter in der Kaiserzeit immer häufiger im Griechischen übernommen. Das vereinzelt auftretende Wagenrennen in den griechischen Versinschriften lässt erkennen, dass sich Griechischsprachige in einer im Römischen üblichen Sportart beteiligt haben, wenn auch durchaus auf unfreiwilliger Ausgangsbasis als Sklaven. Beim Layout kann auch die Ligatur als Form von Transkulturalität gedeutet werden, da sie auch erst vermehrt in der Kaiserzeit auftritt und in mehreren Fällen nicht aus Platzgründen, sondern als nicht unüblich wahrgenommene Option

eingesetzt wurde. Die Onomastik hat zudem die Austauschbarkeit von Namen als Ganzes in die jeweils andere Sprache gezeigt (aber nicht deren Vermischung quer über Sprachen). Ohne auf genaue Beispiele eingehen zu können, lässt sich hier dennoch auch die eheliche Verbindung von Ἡρώδης Ἀττικοῦ/Herodes Atticus mit Annia Regilla/Ἀννία Ῥήγιλλα anführen, die eine mehr oder weniger engere Verbindung mit der jeweils anderen Seite ermöglicht. Damit konnte bestätigt werden, dass sich das Konzept der **Transkulturalität** als **eine vieler Sichtweisen** auf die Antike anwenden lässt und fruchtbare Ergebnisse zutage fördern kann.

Hinsichtlich der Rolle der griechischen Kultur im Alltagsleben Roms wurde das gesteckte Ziel erreicht. Im Bereich der lokalen Relationen wurde zwar mit der kartographischen Darstellung der Fundorte ebenfalls ein erster Anlauf zur Sichtbarmachung von epigraphischen Räumen und Zusammenhängen initiiert, doch konnten wenige und größtenteils schwache bis kaum merkliche Einflussnahmen von lokal nahestehenden Inschriften festgestellt werden. Ob dies alleinig der Qualität der Fundorte zuzuschreiben ist, müsste in einer weiteren, **breiter angelegten Analyse**, d. h. auch aller **Prosa-Inschriften**, untersucht werden. Ebenso könnte die oben genannte Forschungsfrage auf das Material der griechischen Prosa-Inschriften angewendet werden, um das Bild der Alltagskultur noch zu erweitern.

Die vorliegende Arbeit hat sich der Analyse von griechischen epigraphischen Zeugnissen der Stadt Rom gewidmet und konnte sich dabei auf ein in besonderem Maße eloquentes und ergiebiges Quellenmaterial stützen, welches in der bisherigen Forschung praktisch vollständig vernachlässigt wurde. Dabei wurde der lokale, soziokulturelle und Identitätsaspekt herausgearbeitet und die unterschiedlichen Charaktere in ihrer Individualität behandelt. Im Ausblick auf die Zukunft bleibt zu hoffen, dass einerseits das zusammengetragene Material intensiver in die Forschungsarbeit einbezogen wird und andererseits den **individuellen Persönlichkeiten** und ihren Erzählungen mehr Raum zugestanden wird.

6. Appendix

Konkordanz

<https://phaidra.univie.ac.at/o:2110144>

QGIS-Dateien

<https://phaidra.univie.ac.at/o:2110145>

Tabelle Cluster (Tab. 1)

* Der Inhalt der in der Gesamtanzahl mit * gekennzeichneten Cluster ist zu fragmentarisch, um daraus aussagekräftige Informationen abzuleiten.

Abkürzung	Name	Gesamtanzahl*	Griechisch	Latein
basAnasPal(+)	bas. di S. Anastasia al Palatino	6	–	6
basCecTrast	bas. di S. Cecilia in Trastevere	5*	1	4
basClem	bas. di S. Clemente	4	2	2
basCriso	bas. di S. Crisogono	5	–	5
basFilGiac	bas. dei Ss. Filippo e Giacomo (= bas. dei Ss. XII Apostoli)	3	–	3
basGioL(+)	bas. di S. Giovanni in Laterano	12	4	8
basGioPao	bas. dei S. Giovanni e Paolo	2*	1	1
basIul(+)	bas. Iulia	6	1	5
basLorDam	bas. di S. Lorenzo in Damaso	5	–	5
basLorLuc	bas. di S. Lorenzo in Lucina	3	1	2
basMarCos	bas. di S. Maria in Cosmedin	5	–	5
basMarMagg(+)	bas. di S. Maria Maggiore	4	–	4
basMartMon	bas. S. Martino ai Monti (= bas. dei Ss. Silvestro e Martino ai Monti)	18	4	14
basMarTrast	bas. di S. Maria in Trastevere	7	1	6
basPaolfm	bas. di S. Paolo fuori le mura	65	5	60
basPietrVat(+)	bas. di S. Pietro in Vaticano (= bas. Costantiniana)	65	1	64
basPrassEsq	bas. di Prassede all'Esquilino	2	–	2
basQuattrCor	bas. dei Santi Quattro Coronati	9*	–	9
basSabAv	bas. di S. Sabina all'Aventino	3	1	2

basSebflm(+)	bas. di S. Sebastiano fuori le mura	7	3	4
basTer	bas. di S. Teresa d'Avila	2	1	1
CapBov+	Capo di Bove	2	1	1
casaCarm(+)	casa Generalizia dei Carmelitani Scalzi	5	–	5
Cent+	Centocelle	3	1	2
chiesAgnAg	chiesa di S. Agnese (in Agone)	2	1	1
chiesAngPes(+)	chiesa di Sant'Angelo in Pescheria	3	–	3
chiesBibia	chiesa di S. Bibiana	3	1	2
chiesCaioQu(+)	chiesa di S. Caio al Quirinale	2*	1	1
chiesCesPal(+)	chiesa di S. Cesareo in Palatio	5	–	5
chiesCosDam(+)	chiesa dei Ss. Cosma e Damiano	10	3	7
chiesEusEsq	chiesa di S. Eusebio all'Esquilino	2*	1	1
chiesGioPortLat(+)	chiesa di S. Giovanni a Porta Latina	5	3	2
chiesGiorVel	chiesa di S. Giorgio al Velabro	2*	–	2
chiesGreg	chiesa di S. Gregorio al Celio	2	–	2
chiesLucSelc	chiesa di S. Lucia in Selci	2*	1	1
chiesMarAqu	chiesa di S. Maria in Aquiro (= S. Maria apud Capranicenses)	2	–	2
chiesMarLuc	chiesa di S. Maria della Luce (= S. Salvatore in Corte)	2	–	2
chiesMarPi	chiesa dei Ss. Marcellino e Pietro	2*	2	–
chiesMarTrasp	chiesa di S. Maria in Traspontina (= in Caput Portici)	2	–	2
chiesMichMag	chiesa dei Ss. Michele e Magno (= S. Michele de Porticu = S. Michele in Borgo)	2	1	1
chiesPaolTreF	chiesa di S. Paolo alle Tre Fontane	3	3	–
chiesPietVinc(+)	chiesa di S. Pietro in Vincoli	8	2	6
chiesPris	chiesa di S. Prisca	5	–	5
chiesSilvCap	chiesa di S. Silvestro in Capite	2*	–	2
chiesStefProto	chiesa Parrocchiale di S. Stefano Protomartire	4	2	2
chiesUrbCaff	chiesa di S. Urbano alla Caffarella	2	–	2
CircFlam	Circus Flaminius	3	2	1
coemAgnf(+)	coem. S. Agnetis	43	3	40

coemAlex(+)	coem. S. Alexandri	4	2	2
coemBalb(+)	coem. anonymum ad v. Ardeatinam (= coem. Balbinae)	13	1	12
coemBasil	coem. Basilei (= coem. (anonymum) ad v. Appiam)	12*	1	11
coemBass	coem. Bassillae ad S. Hermetem	8	2	6
coemCalep	coem. Calepodii	2	2	–
coemCall(+)	coem. Callisti	72	6	66
coemCatac	coem. ad Catacumbas (= coem. S. Sebastiani)	61	5	56
coemComm	coem. Commodillae	6	1	5
coemCorr	coem. ad v. C. Correnti (= coem. Aproniani ad S. Eugeniā)	2*	1	1
coemCyrLaur	coem. Cyriacae ad S. Laurentium	114	12	102
coemDomit	coem. Domitillae	18	7	11
coemFel(+)	coem. S. Felicitatis	16	1	15
coemGen	coem. Generosae	2*	–	2
coemHipp	coem. S. Hippolyti	5	1	4
coemIord	coem. Iordanorum	7	2	5
coemMarcPetr(+)	coem. Ss. Marcellini et Petri	14	3	11
coemNicom	coem. S. Nicomedis	2	–	2
coemPam	coem. Pamphili	2	2	–
coemPancr	coem. Pancratii (= coem. Octavillae)	9	3	6
coemPont	coem. Pontiani	3	1	2
coemPrae	coem. Praetextati	33	4	29
coemPris	coem. Priscillae	20	4	16
coemThras	coem. Thrasonis ad s. Saturninum	9	1	8
coemVal	coem. et bas. S. Valentini	20	4	16
coemvignChiarav	coem. ex vigna Chiaraviglio	4	–	4
curlul	Curia Iulia (= chiesa di S. Adriano)	2*	–	2
domTib	Domus Tiberiana	7	–	7
ForCaes	Forum Caesaris	2*	1	1
isTib	Isola Tiberina	2	1	1
mercTrai(+)	mercati di Traiano	4	3	1

monlibNerDru	monumentum familiae liberorum Neronis Drusi	4	—	4
monLiv	monumentum Liviae	3	3	—
necOst(+)	necropoli Ostiense	5	2	3
necTriumph(+)	necropoli della v. Triumphalis	2	—	2
PonteMilv	Ponte Milvio	2*	1	1
PonteSisto	Ponte Sisto	2	—	2
PortApp	Porta Appia (= S. Sebastiano)	6	1	5
PortCap(+)	Porta Capena	7	1	6
PortFlam	Porta Flaminia (= del Popolo)	2	2	—
PortPrae	Porta Praenestina (= Maggiore)	4	1	3
sepCecM(+)	sep. Caeciliae Metellae	3	2	1
sepSal(+)	sep. Salario	22	2	20
sepScip	sep. Scipionum	8	—	8
sepSenec	sep. Senecae	3	2	1
StefRot(+)	orto di S. Stefano Rotondo	4	1	3
theatrPomp(+)	theatrum Pompei	5	3	2
TorMarancia(+)	Tor Marancia	6	—	6
TorSap+	Tor Sapienza	2	1	1
TorSch(+)	Tor de' Schiavi	4	1	3
vAgn	v. dell'Agnello	4*	2	2
vCas219	v. Casilina 219	2	—	2
vGrottaPerfetta+	v. di Grotta Perfetta	2	1	1
vicMalab+	vicolo di Malabarba	4*	2	2
vignAmenMol(+)	vigna Amendola Molinari	15	2	13
vignAqu(+)	vigna Aquari	9	3	6
vignBel	vigna Belardi	23	4	19
vignCav(+)	vigna Cavalieri	3	3	—
vignCod(+)	vigna Codini	26	2	24
vignCrem	vigna Cremaschi	4	1	3
vignCurt(+)	vigna Curti	6	2	4
vignCurtSacc(+)	vigna di Curzio Saccoccia	5	1	4
vignDelGr	vigna del Grande	4	4	—
vignMart	vigna Martella	2	1	1

vignMoro(+)	vigna Moroni	9	2	7
vignNar(+)	vigna Nari	8	–	8
vignPer(+)	vigna Caesaris Perucchi	11	–	11
vignPierFred(+)	vigna Pieri-Frediani	6	6	–
vignRandanini	vigna Randanini	2	1	1
vignRuff	vigna Ruffini	4	–	4
vignSilvMor(+)	vigna Silvestrelli - Moroni	4	3	1
vignVenturi	vigna Venturi	2	–	2
villAldob(+)	villa Aldobrandini	4	1	3
villCard	villa Cardelli	2*	–	2
villCas	villa Casali al Celio	4	4	–
villDorPamph	villa Doria Pamphili	10	4	6
villFons	villa Fonseca	3	3	–
villGiustMassLanc	villa Giustiniani-Massimo-Lancellotti	2*	1	1

7. Bibliographie

Die Abkürzungen folgen der L'Année Philologique: https://pracownik.kul.pl/files/10964/public/List_Abbreviations_L_Année_philologique.pdf.

Abu-Er-Rub, Laila/Brosius, Christiane/Meurer, Sebastian/Panagiotopoulos, Diamantis/Richter, Susan, Introduction. Engaging Transculturality, in: Abu-Er-Rub, Laila/Brosius, Christiane/Meurer, Sebastian/Panagiotopoulos, Diamantis/Richter, Susan (eds.), Engaging Transculturality. Concepts, Key Terms, Case Studies, London/New York 2019, xxiii–xliv.

Adams, J. N., Bilingualism and the Latin Language, Cambridge [u. a.] 2003a.

Adams, J. N., ‘*Romanitas*’ and the Latin Language, CQ 53,1 (2003b) 184–205.

Ahrens, Sven, “Whether by Decay or Fire consumed ...”: Cremation in Hellenistic and Roman Asia Minor, in: Brandt, J. Rasmus/Prusac, Marina/Roland, Håkon (eds.), Death and Changing Rituals. Function and Meaning in Ancient Funerary Practices, Oxford/Philadelphia 2015, 185–222.

Alexandridis, Annetta, Die Frauen des Römischen Kaiserhauses. Eine Untersuchung ihrer bildlichen Darstellung von Livia bis Iulia Domna, Mainz am Rhein 2004.

Alföldy, Géza, Romanisation – Grundbegriff oder Fehlgriff? Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Erforschung von Integrationsprozessen im römischen Weltreich, in: Visy, Zsolt (eds.), Limes XIX. Proceedings of the XIXth International Congress of Roman Frontier Studies held in Pécs, Hungary, September 2003, Pécs 2005, 25–56.

Altmann, Walter, Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit, Berlin 1905.

Ameling, Walter, Herodes Atticus. I. Biographie, Hildesheim/Zürich/New York 1983.

Ameling, Walter, Herodes Atticus. II. Inschriftenkatalog, Hildesheim/Zürich/New York 1983.

Ameling, Walter, Baiae, Odysseus und Marc Aurel, Hermes 114 (1986) 380–382.

Ameling, Walter, Rezension von: Pomeroy, Sarah B., The Murder of Regilla. A Case of Domestic Violence in Antiquity, Cambridge, MA/London 2007, sehepunkte 8,5 (2008).

Amelung, Walther, Sculpturen des Vaticanischen Museums. Band I. Text, Berlin 1903.

Arrigoni, Giampiera, Penthesilea e Marcia Elice. La Bellezza dell’Amazzone come ricordo d’amore, ArchClass 33 (1981) 253–272.

Autiero, Serena, *Bes Figurines from Roman Egypt as Agents of Transculturation in the Indian Ocean*, *Thiasos* 6 (2017) 79–89.

Autiero, Serena, *From the Field to the Globe. The Archaeology of Globalization*, in: Autiero, Serena/Cobb, Matthew A. (eds.), *Globalization and Transculturality from Antiquity to the Pre-Modern World*, London/New York 2022, 19–35.

Autiero, Serena/Cobb, Matthew A., *Introduction. Utilizing Globalization and Transculturality for the Study of the Pre-Modern World*, in: Autiero, Serena/Cobb, Matthew A. (eds.), *Globalization and Transculturality from Antiquity to the Pre-Modern World*, London/New York 2022, 1–15.

Avotins, Ivars, *Herodes Atticus*, in: Wilson, Nigel (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greece*, London/New York 2006, 349–350.

Ball, Warwick, *Rome in the East. The Transformation of an Empire*, London/New York 2016² [1999].

Bauer, Thomas, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Stuttgart 2018.

Bell, Sinclair, *Roman Chariot Racing. Charioteers, Factions, Spectators*, in: Christesen, Paul/Kyle, Donald G. (eds.), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden/Oxford/Chichester 2014, 492–504.

Bellen, Heinz/Heinen, Heinz (eds.), *Bibliographie zur antiken Sklaverei*, Stuttgart 2003² [1983].

Beltrán Lloris, Francisco, *The „Epigraphic Habit“ in the Roman World*, in: Bruun, Christer/Edmondson, Jonathan (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford [u. a.] 2015, 131–148.

Benndorf, Otto/Schöne, Richard, *Die antiken Bildwerke des Lateranensischen Museums*, Leipzig 1867.

Béranger, Agnès, *Être ambassadeur, une mission à hauts risques?*, in: Becker, Audrey/Drocourt, Nicolas (eds.), *Ambassadeurs et ambassades au cœur des relations diplomatiques. Rome – Occident médiéval – Byzance (VIII^e s. avant J.-C. - XII^e s. après J.-C.)*, Metz 2012, 83–100.

- Bevilacqua, Gabriella, *Topos labyrinthos Serapide e il Marmararion Ghenos*, in: *Epigraphica. Atti delle Giornate di Studio di Roma e di Atene in memoria di Margherita Guarducci (1902–1999)*, Roma 2003, 217–229.
- Birley, Anthony R., *Hadrian and Greek Senators*, *ZPE* 116 (1997) 209–245.
- Bisel, Sara/Bisel, Jane, *Health and Nutrition at Herculaneum: An Examination of Skeletal Remains*, in: Jashemski, Wilhelmina Feemster/Meyer, Frederick G. (eds.), *The Natural History of Pompeii*, Cambridge [u. a.] 2002, 451–475.
- Boatwright, Mary T., *Imperial Women of Rome. Power, Gender, Context*, New York 2021.
- Bol, Renate, *Das Statuenprogramm des Herodes-Atticus-Nymphäums*, Berlin 1984.
- Boldetti, Marco Antonio, *Osservazioni sopra i cimiterj de' Santi Martiri, ed antichi cristiani di Roma. I*, Roma 1720.
- Bolten, Michael, *Einführung in die Interkulturelle Wirtschaftskommunikation*, Göttingen 2018³ [2007].
- Bond, Sarah Emily, *The Argument Made By The Absence: On Whiteness, Polychromy, and Diversity in Classics*, in: *History from Below*, 30.04.2017, <https://sarahemilybond.com/2017/04/30/the-argument-made-by-the-absence-on-whiteness-polychromy-and-diversity-in-classics/> (abgerufen am 30.07.2024).
- Bond, Sarah Emily, *Signs of the Times: Ancient Symbols Reused by Hate Groups*, in: *History from Below*, 15.09.2018, <https://sarahemilybond.com/2018/09/15/signs-of-the-times-ancient-symbols-reused-by-hate-groups/> (abgerufen am 30.07.2024).
- Borg, Barbara E., *Herodes Atticus in Rome: The Triopion Reconsidered*, in: Draycott, Catherine M./Raja, Rubina/Welch, Katherine/Wootton, William T. (eds.), *Visual Histories of the Classical World. Essays in Honour of R.R.R. Smith*, Turnhout 2018, 317–330.
- Bowie, Ewen L., *Greek Sophists and Greek Poetry in the Second Sophistic*, *ANRW II*, 33,1 (1989), 209–258.
- Bowie, Ewen L., *Greek Poetry in the Antonine Age*, in: Russell, D. A. (ed.), *Antonine Literature*, Oxford 1990, 53–90.
- Bowie, Ewen L., *Hadrian and Greek Poetry*, in: Ostenfeld, Erik Nis (ed.), *Greek Romans and Roman Greeks. Studies in Cultural Interaction*, Aarhus 2002, 172–197.

- Brancato, Nicolò Giuseppe, Una componente trasversale nella società romana: gli *alumni*. In: *Inscriptiones Latinae ad alumnos pertinentes commentariumque*, Roma 2015.
- Braund, David, *Georgia in Antiquity. A History of Colchis and Transcaucasian Iberia. 550 BC–AD 562*, Oxford 1994.
- Bruun, Christer, *Slaves and Freed Slaves*, in: Bruun, Christer/Edmondson, Jonathan (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford [u. a.] 2015, 605–626.
- Bücheler, Franz, *Nachträgliches*, *RhM* 62 (1907) 327–328.
- Bucher, Gregory, *Some Observations on the Appianos Sarcophagus (IGUR 1700)*, in: Bake-well, Geoffrey W./Sickinger, James P. (eds.), *Gestures. Essays in Ancient History, Literature, and Philosophy presented to Alan L. Boegehold. On the Occasion of his Retirement and his Seventy-fifth Birthday*, Oxford 2003, 159–172.
- Buonocore, Marco, *Le iscrizioni latine e greche*, Città del Vaticano 1987.
- Burford, Alison, *Craftsmen in Greek and Roman Society*, London 1972.
- Burke, Peter, *Translating Knowledge, Translating Cultures*, in: North, Michael (ed.), *Kulturel-ler Austausch. Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, Köln/Weimar/Wien 2009, 69–77.
- Burkert, Walter, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984.
- Busch, Stephan, *Versus Balnearum. Die antike Dichtung über Bäder und Baden im römischen Reich*, Stuttgart/Leipzig 1999.
- Cadoux, Cecil John, *Ancient Smyrna. A History of the City from the Earliest Times to 324 A.D.*, Oxford 1938.
- Caldelli, Maria Letizia, *L'agon Capitolinus. Storia e protagonisti dall'istituzione domiziana al IV secolo*, Roma 1993.
- Caldwell, Lauren, *Roman Girlhood and the Fashioning of Femininity*, Cambridge 2015.
- Cameron, Alan, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970.
- Cameron, Alan, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976.
- Campanile, Maria Domitilla, *I sacerdoti del koinon d'Asia (I sec. a.C.-III sec. d.C.). Contributo allo studio della romanizzazione delle élites provinciali nell'Oriente greco*, Pisa 1994.

- Carletti, Carlo, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Bari 2008.
- Carroll, Maureen, *Spirits of the Dead. Roman Funerary Commemoration in Western Europe*, Oxford [u. a.] 2006.
- Carroll, Maureen, 'Vox tua nempe mea est.' Dialogues with the Dead in Roman Funerary Commemoration, *Accordia Research Papers* 11 (2007) 37–80.
- Carroll, Maureen, *Infancy and Earliest Childhood in the Roman World. 'A Fragment of Time'*, Oxford 2018.
- Carucci, Margherita, The Dangers of Female Mobility in Roman Imperial Times, in: Lo Cascio, Elio/Tacoma, Laurens E. (eds.), *The Impact of Mobility and Migration in the Roman Empire*, Leiden/Boston 2017, 173–190.
- Casson, Lionel, *Everyday Life in Ancient Rome*, Baltimore/London 1998² [1975] (= *The Horizon Book of Daily Life in Ancient Rome*).
- Cenati, Chiara/González Berdús, Victoria/Kruschwitz, Peter, When Poetry Comes to its Senses: Inscribed Roman Verse and the Human Sensorium, in: Cousins, Eleri H. (ed.), *Dynamic Epigraphy. New Approaches to Inscriptions*, Oxford/Philadelphia 2022, 143–176.
- Chantraine, Heinrich, *Freigelassene und Sklaven im Dienst der römischen Kaiser. Studien zu ihrer Nomenklatur*, Wiesbaden 1967.
- Chioffi, Laura, *Mummificazione e imbalsamazione a Roma e in altri luoghi del mondo romano*, Roma 1998.
- Clackson, James/James, Patrick/McDonald, Katherine/Tagliapietra, Livia/Zair, Nicholas (eds.), *Migration, Mobility and Language Contact in and around the Ancient Mediterranean*, Cambridge [u. a.] 2020.
- Cleland, Liza/Davies, Glenys/Llewellyn-Jones, Llyod, *Greek and Roman Dress from A to Z*, London/New York 2007.
- Cobb, Matthew A., *Rome and the Indian Ocean Trade from Augustus to the Early Third Century CE*, Leiden/Boston 2018.
- Cobb, Matthew A., Palmyrene Merchants and the Red Sea Trade, in: Sommer, Michael (ed.), *Inter duo Imperia. Palmyra between East and West*, Stuttgart 2020, 65–83.

- Cobb, Matthew A., Mediterranean Goods in an Indian Context. The Use of Transcultural Theory for the Study of the Ancient Indian Ocean World, in: Autiero, Serena/Cobb, Matthew A. (eds.), *Globalization and Transculturality from Antiquity to the Pre-Modern World*, London/New York 2022, 165–182.
- Cobb, Matthew A./Mitchell, Fiona, Eros at Junnar: Reconsidering a Piece of Graeco-Roman Art, *G&R* 66,2 (2019) 203–226.
- Collins, John J., *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, Leiden/Boston 2005.
- Comotti, Giovanni/Munson, Rosaria V. (Übers.), *Music in Greek and Roman Culture*, Baltimore/London 1989 (orig.: *La musica nella cultura greca e romana*, Torino 1979).
- Cook, B. F., *Greek Inscriptions*, London 1987.
- Corbeill, Anthony, *Nature Embodied. Gesture in Ancient Rome*, Princeton/Oxford 2004.
- Counts, Derek B., *Regum Externorum Consuetudine: The Nature and Function of Embalming in Rome*, *ClAnt* 15,2 (1996) 189–202.
- Cozza-Luzi, Giuseppe, Petronia Musa, *BCAR* 30 (1902) 264–280.
- Crawford, Michael H. (ed.), *Roman Statutes. Volumes I*, London 1996.
- Crystal, David, *Language Death*, Cambridge 2014 [2000].
- Cugusi, Paolo, Testi metrici Latini ripetuti nelle iscrizioni cristiane di Roma, *RPAA* 80 (2007/08) 393–428.
- Culasso Gastaldi, Enrica, Epigrafi, falsi e falsari tra antichità e rinascimento. Riflessioni intorno all’erma di Menandro, *Historiká* 4 (2014) 165–198.
- Culasso Gastaldi, Enrica, L’edizione dell’erma di Menandro e il ritorno a Ligorio e a Orsini, *Historiká* 7 (2017) 405–418.
- Cumont, Franz, Une pierre tombale érotique de Rom, *AC* 9 (1940) 5–11.
- Cumont, Franz, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942.
- Curtius, Ludwig, *Zeus und Hermes. Studien zur Geschichtes ihres Ideals und seiner Überlieferung*, München 1931.
- Daniel, Jerry L., Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period, *JBL* 98,1 (1979) 45–65.

- Davies, Malcolm/Pomeroy, Sarah B., Marcellus of Side's Epitaph on Regilla (*IG XIV 1389*): An Historical and Literary Commentary, *Prometheus* 38 (2012) 3–34.
- Day, Joseph W., The 'Spatial Dynamics' of Archaic and Classical Greek Epigram: Conversations among Locations, Monuments, Texts, and Viewer-Readers, in: Petrovic, Andrej/Petrovic, Ivana/Thomas, Edmund (eds.), *The Materiality of Text – Placement, Perception, and Presence of Inscribed Texts in Classical Antiquity*, Leiden/Boston 2019, 73–104.
- de Ligt, Luuk/Garnsey, Peter, The Album of Herculaneum and a Model of the Town's Demography, *JRA* 25 (2012) 69–94.
- de Ligt, Luuk/Tacoma, Laurens E. (eds.), *Migration and Mobility in the Early Roman Empire*, Leiden/Boston 2016.
- Degrassi, Attilio, *Scritti vari di antichità*, Venezia/Trieste 1967.
- Derda, Tomasz, *ΑΡΣΙΝΟΙΤΗΣ ΝΟΜΟΣ*. Administration of the Fayum under Roman Rule, Warsaw 2006.
- Donderer, Michael/Spiliopoulou-Donderer, Ioanna, Spätrepublikanische und kaiserzeitliche Grabmonumente von Sklavenhändlern, *Gymnasium* 100 (1993) 254–266.
- Döpp, Siegmund, Das Stegreifgedicht des Q. Sulpicius Maximus, *ZPE* 114 (1996) 99–114.
- Drerup, Heinrich, Totenmaske und Ahnenbild bei den Römern, *RhM* 87 (1980) 81–129.
- Dubosson-Sbriglione, Lara, *Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain*, Stuttgart 2018.
- Dunbabin, Katherine M. D., *Sic erimus cuncti ... The Skeleton in Graeco-Roman Art*, *JDAI* 101 (1986) 185–255.
- Dunderberg, Ismo, *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*, New York 2008.
- Duthoy, Robert, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, Leiden 1969.
- Eck, Werner, *Ordo Senatorius und Mobilität. Auswirkungen und Konsequenzen im Imperium Romanum*, in: Lo Cascio, Elio/Tacoma, Laurens E. (eds.), *The Impact of Mobility and Migration in the Roman Empire*, Leiden/Boston 2017, 100–115.
- Eck, Werner/Weiß, Peter, *Tusidius Campester, COS. SUFF. unter Antoninus Pius, und die Fasti Ostienses der Jahre 141/142 n. Chr.*, *ZPE* 134 (2001) 251–260.

- Edwards, Charles M., Tyche at Corinth, *Hesperia* 59 (1990) 529–542.
- Elder, Olivia, Population, Migration and Language in the City of Rome, in: Clackson, James/James, Patrick/McDonald, Katherine/Tagliapietra, Livia/Zair, Nicholas (eds.), *Migration, Mobility and Language Contact in and around the Ancient Mediterranean*, Cambridge [u. a.] 2020, 268–295.
- Erskine, Andrew, *Troy Between Greece and Rome. Local Tradition and Imperial Power*, Oxford [u. a.] 2001.
- Fauconnier, Bram, Athletes and Artists in the Roman Empire. *The History and Organisation of the Ecumenical Synods*, Cambridge [u. a.] 2023.
- Felton, Debbie, *Haunted Greece and Rome. Ghost Stories from Classical Antiquity*, Austin 1999.
- Ferris, Gerald R./Frink, Dwight D./Galang, M. Carmen, Diversity in the Workplace: The Human Resources Management Challenges, *Human Resource Planning* 16,1 (1993), 41–51.
- Ferrua, Antonio, Antiche iscrizioni inedite di Roma, *Epigraphica* 1 (1939) 142–150.
- Ferrua, Antonio, Sopra un'iscrizione del Museo Lateranese, *Epigraphica* 2 (1940) 7–20.
- Ferrua, Antonio, Lavori nelle catacomba di Domitilla, *RAC* 33 (1957) 45–75.
- Ferrua, Antonio, Scoperta di una nuova regione della catacomba di Commodilla. II, *RAC* 34 (1958) 5–56.
- Ferrua, Antonio, Iscrizioni pagane nelle catacombe di Roma. Via Nomentana, *Epigraphica* 24 (1962) 106–139.
- Ferrua, Antonio, Indicazione topografica della Via Latina dalla Porta omonima ai «Cessati Spiriti», *RAC* 40 (1964) 96–111.
- Ferrua, Antonio, Antiche iscrizioni inedite di Roma. II, *Epigraphica* 29 (1967) 62–100.
- Ferrua, Antonio, Corona di osservazioni alle iscrizioni cristiane di Roma incertae originis (Memorie PARA III serie in 8° vol. III), Città del Vaticano 1979.
- Fertl, Evelyn, *Von Musen, Miminnen und leichten Mädchen ... Die Schauspielerin in der römischen Antike*, Wien 2005.
- Flaig, Egon, Politisierte Lebensführung und ästhetische Kultur. Eine semiotische Untersuchung am römischen Adel, *Historische Anthropologie* 1 (1993) 193–217.

Flaig, Egon, Zwingende Gesten in der römischen Politik, in: van Dülmen, Richard/Chvojka, Erhard/Jung, Vera (eds.), *Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis*, Wien/Köln/Weimar 1997, 33–50.

Flaig, Egon, Über die Grenzen der Akkulturation. Wider die Verdinglichung des Kulturbegriffs, in: Vogt-Spira, Gregor/Rommel, Bettina (eds.), *Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma*, Stuttgart 1999, 81–112.

Flower, Harriet I., *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford 1996.

Friedl, Raimund, *Der Konkubinat im kaiserzeitlichen Rom. Von Augustus bis Septimius Severus*, Stuttgart 1996.

Friedländer, Ludwig, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine. Erster Band*, Leipzig 1919⁹ [1862].

Friedländer, Ludwig, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine. Zweiter Band*, Leipzig 1920⁹ [1864].

Friesen, Steven J., Asiarchs, *ZPE* 126 (1999) 275–290.

Galli, Marco, *Die Lebenswelt eines Sophisten. Untersuchungen zu den Bauten und Stiftungen des Herodes Atticus*, Mainz am Rhein 2002.

Gangloff, Anne, Les poètes dans les inscriptions grecques de Rome: esquisse d’une approche socioculturelle, *CCG* 18 (2007) 349–374.

Gardner, Jane F., *Women in Roman Law & Society*, London 1986.

Garnsey, Peter, Non-slave Labour in the Roman World, in: Scheidel, Walter (ed.), *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity*, Cambridge [u. a.] 1998, 134–150.

Garnsey, Peter/de Ligt, Luuk, Migration in Early-Imperial Italy: Herculaneum and Rome Compared, in: de Ligt, Luuk/Tacoma, Laurens E. (eds.), *Migration and Mobility in the Early Roman Empire*, Leiden/Boston 2016, 72–94.

Garnsey, Peter/Saller, Richard, *The Roman Empire. Economy, Society and Culture*, London [u. a.] 2014² [1987].

Garulli, Valentina, A Portrait of the Poet as a Young Man: The Tomb of Quintus Sulpicius Maximus on the Via Salaria, in: Goldschmidt, Nora/Graziosi, Barbara (eds.), *Tombs of the Ancient Poets. Between Literary Reception and Material Culture*, Oxford 2018, 83–100.

- Gatti, Edoardo, III. Roma. Nuove scoperte nella città e nel suburbio, NSA 27 (1902) 94–96.
- Gehrke, Hans-Joachim, Identität und Alterität, in: Wirbelauer, Eckhard (ed.), Oldenbourg Geschichte Lehrbuch. Antike, München 2007² [2004], 362–375.
- Gercke, Wendula Barbara, Untersuchungen zum römischen Kinderporträt, von den Anfängen bis in hadrianische Zeit, Hamburg 1968.
- Gingrich, Andre, Ethnizität für die Praxis, in: Wernhart, Karl R./Zips, Werner (eds.), Ethnohistorie – Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung, Wien 2001, 99–111.
- Gingrich, Andre, Othering, in: Kreff, Fernand/Knoll, Eva-Maria/Gingrich, Andre (eds.), Lexikon der Globalisierung, Bielefeld 2011, 323–324.
- Gleason, Maud, Making Space for Bicultural Identity: Herodes Atticus commemorates Regilla, in: Whitmarsh, Tim (ed.), Local Knowledge and Microidentities in the Imperial Greek World, Cambridge [u. a.] 2010, 125–162.
- González Berdús, Victoria/Kruschwitz, Peter, Connecting the Dots: Some Thoughts on the Spread and Diffusion of Recurring *Carmina Latina Epigraphica*, Sylloge Epigraphica Barcinonensis 21 (2023) 145–163.
- Goodhue, Nicholas, Janiculan Mysteries?: A Consideration of CIL VI 32316 and 36804, Pacific Coast Philology 10 (1975), 29–34.
- Goodhue, Nicholas, A Note on Three Inscriptions Associated with the Syrian Sanctuary on the Janiculum (*IGUR* 166, 113, 109), PP 34 (1979) 55–64.
- Gordon, Richard, Syncretism, in: Hornblower, Simon/Spawforth, Antony/Eidinow, Esther (eds.), The Oxford Classical Dictionary, Oxford 2012⁴ [1949], 1419–1420.
- Gorius, Antonius Franciscus, Inscriptionum antiquarum Graecarum et Romanarum quae exstant in Etruriae urbibus. Pars Prima eas complectens quae sunt Florentiae, Florentiae 1727.
- Goukowsky, Paul, Appien d’Alexandrie, prêtre de Rome sous Hadrien?, CRAI 142,3 (1998) 835–856.
- Grahame, Mark, Material Culture and Roman Identity. The Spatial Layout of Pompeian Houses and the Problem of Ethnicity, in: Laurence, Ray/Berry, Joanne (eds.), Cultural Identity in the Roman Empire, London/New York 1998, 156–178.
- Graindor, Paul, Un milliardaire antique. Hérode Atticus et sa famille, Caire 1930.

Grelle, Francesco, L'epigrafe in onore di Erode Attico conservata a Stoccolma, in: Paci, Gianfranco (ed.), Ἐπιγραφαί. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini. I, Tivoli 2000, 455–462.

Griessmair, Ewald, Das Motiv der *mors immatura* in den griechischen metrischen Grabinschriften, Innsbruck 1966.

Guarducci, Margherita, Il santuario di Bellona e il Circo Flaminio in un epigramma Greco del Basso Impero, BCAR 73 (1949/50) 55–76.

Guarducci, Margherita, Intorno all'epigramma greco del Basso Impero concernente il santuario di Bellona e il Circo Flaminio, RFIC 82 (1954) 383–397.

Guarducci, Margherita, Epigrafia Greca. III, Roma 1974.

Guarducci, Margherita, L'interruzione dei culti nel *Phrygianum* del Vaticano durante il IV secolo d.Cr., in: Bianchi, Ugo/Vermaseren, Maarten J. (eds.), La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Leiden 1982, 109–122.

Gummerus, Herman, Die römische Industrie. Wirtschaftsgeschichtliche Untersuchungen. I. Das Goldschmied- und Juweliergewerbe, Klio 14 (1915) 129–189.

Habicht, Christian, Tod auf der Gesandtschaftsreise, Studi Ellenistici 13 (2001) 9–17.

Hagel, Stefan/Lynch, Tosca, Musical Education in Greece and Rome, in: Bloomer, W. Martin (ed.), A Companion to Ancient Education, Malden/Oxford/Chichester 2015, 401–412.

Hansen, Klaus P., Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung, Tübingen/Basel 2011⁴ [1995].

Hardie, Alex, Poetry and Politics at the Games of Domitian, in: Boyle, A. J./Dominik, William J. (eds.), Flavian Rome. Culture, Image, Text, Leiden/Boston 2003, 125–147.

Harris, Harold Arthur, Sport in Greece and Rome, London 1972.

Harter-Uibopuu, Kaja, IG XIV 943 – Eine metrische Strafklausel aus Portus, in: Mauritsch, Peter/Ulf, Christoph (eds.), Kultur(en). Formen des Alltäglichen in der Antike. Festschrift für Ingomar Weiler zum 75. Geburtstag, Graz 2013, 177–189.

Harter-Uibopuu, Kaja, Tote soll man ruhen lassen ... Verbote und Strafen zur Sicherung von Gräbern am Beispiel von Inschriften aus Ephesos, in: Fischer, Josef (ed.), Der Beitrag Kleinasiens zur Kultur- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Antike, Wien 2014, 157–180.

- Haverfield, F., *The Romanization of Roman Britain*, Oxford 1915³ [1905].
- Hawkins, Cameron, Contracts, Coercion, and the Boundaries of the Roman Artisanal Firm, in: Verbove, Koenraad/Laes, Christian (eds.), *Work, Labour, and Professions in the Roman World*, Leiden/Boston 2016, 36–61.
- Heitsch, Ernst (ed.), *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit. Band II*, Göttingen 1964.
- Hemelrijk, Emily A., *Matrona Docta. Educated Women in the Roman Élite from Cornelia to Julia Domna*, London/New York 1999.
- Hemelrijk, Emily A., City Patronesses in the Roman Empire, *Historia* 53 (2004a) 209–245.
- Hemelrijk, Emily A., Patronage of Cities: The Role of Women, in: de Ligt, Luuk/Hemelrijk, Emily A./Singor, H. W. (eds.), *Roman Rule and Civic Life: Local and Regional Perspectives*, Amsterdam 2004b, 415–427.
- Hemelrijk, Emily A., Patronesses and “Mothers” of Roman *Collegia*, *ClAnt* 27,1 (2008) 115–162.
- Henriksen, Christer (ed.), *A Companion to Ancient Epigram*, Hoboken, NJ/Medford, MA 2019.
- Hensen, Andreas, *Violatio sepulchri* – Grabfrevel im Spiegel archäologischer und schriftlicher Quellen, in: Reuter, Marcus/Schiavone, Romina (eds.), *Gefährliches Pflaster. Kriminalität im Römischen Reich*, Mainz am Rhein 2011, 162–170.
- [Herder, J. G.], *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts*, [Riga] 1774.
- Herring, Edward, Ethnicity and Culture, in: Erskine, Andrew (ed.), *A Companion to Ancient History*, Oxford 2009, 123–133.
- Herrlinger, Gerhard, *Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung*, Stuttgart 1930.
- Herrmann-Otto, Elisabeth, *Ex ancilla natus. Untersuchungen zu den „hausgeborenen“ Sklaven und Sklavinnen im Westen des römischen Kaiserreiches*, Stuttgart 1994.
- Hersch, Karen K., *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*, Cambridge [u. a.] 2010.

Herz, Peter, Die musische Agonistik und der Kunstbetrieb der Kaiserzeit, in: Blänsdorf, Jürgen (ed.), Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum. Théâtre et société dans l'empire romain, Tübingen 1990, 175–195.

Hoerder, Dirk/Lucassen, Jan/Lucassen, Leo, Terminologien und Konzepte in der Migrationsforschung, in: Bade, Klaus J./Emmer, Pieter C./Lucassen, Leo/Oltmer, Jochen (eds.), Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Paderborn/München/Wien/Zürich 2010³ [2007], 28–53.

Holleran, Claire, Labour Mobility in the Roman World: A Case Study of Mines in Iberia, in: de Ligt, Luuk/Tacoma, Laurens E. (eds.), Migration and Mobility in the Early Roman Empire, Leiden/Boston 2016, 95–137.

Hope, Valerie M., Negotiating Identity and Status. The Gladiators of Roman Nîmes, in: Laurence, Ray/Berry, Joanne (eds.), Cultural Identity in the Roman Empire, London/New York 1998, 179–195.

Hope, Valerie M., Roman Death. The Dying and the Dead in Ancient Rome, London/New York 2009.

Hopkins, Keith, Death and Renewal, Cambridge [u. a.] 1983.

Horsley, Greg H. R., New Documents Illustrating Early Christianity. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1979, North Ryde, NSW 1987.

Horsmann, Gerhard, Die Wagenlenker der römischen Kaiserzeit. Untersuchungen zu ihrer sozialen Stellung, Stuttgart 1998.

HülSEN, Christian, Zu den Inschriften des Herodes Atticus, RhM 45 (1890) 284–287.

HülSEN, Christian, Der Hain der Furrina am Janiculum, MDAI(R) 22 (1907) 225–254.

Hunter, Richard (ed.), Greek Epitaphic Poetry. A Selection, Cambridge [u. a.] 2022.

İplikçioğlu, Bülent/Çelgin, Güler/Çelgin, A. Vedat, Epigraphische Forschungen in Termessos und seinem Territorium. IV, Wien 2007.

Isaac, Benjamin, The Invention of Racism in Classical Antiquity, Princeton/Oxford 2004.

Jaccottet, Anne-Françoise, Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme. II Documents, Zürich 2003.

Jäggi, Carola, Materiale Wanderbewegungen: Spolien aus transkultureller Perspektive, in: Falser, Michael/Juneja, Monica (eds.), Kulturerbe und Denkmalpflege transkulturell. Grenzgänge zwischen Theorie und Praxis, Bielefeld 2013, 53–67.

Johns, Catherine, Sex or symbol. Erotic images of Greece and Rome, London 1982.

Jones, Henry Stuart, A Catalogue of the Ancient Sculptures Preserved in the Municipal Collections of Rome. The Sculptures of the Museo Capitolino, Oxford 1912.

Jones, Henry Stuart, A Catalogue of the Ancient Sculptures Preserved in the Municipal Collections of Rome. The Sculptures of the Palazzo dei Conservatori, Oxford 1926.

Jördens, Andrea, Government, Taxation, and Law, in: Riggs, Christina (ed.), The Oxford Handbook of Roman Egypt, Oxford 2012, 56–67.

Juneja, Monica/Falser, Michael, Kulturerbe – Denkmalpflege: transkulturell. Eine Einleitung, in: Falser, Michael/Juneja, Monica (eds.), Kulturerbe und Denkmalpflege transkulturell. Grenzgänge zwischen Theorie und Praxis, Bielefeld 2013, 17–34.

Kaibel, Georg, Supplementum Epigrammatum Graecorum ex lapidibus conlectorum, RhM 34 (1879) 181–213.

Kaimio, Jorma, The Romans and the Greek Language, Helsinki 1979.

Kajanto, Iiro, A Study of the Greek Epitaphs of Rome, Helsinki 1963.

Kajanto, Iiro, Minderheiten und ihre Sprachen in der Hauptstadt Rom, in: Neumann, Günther/Untermann, Jürgen (eds.), Die Sprachen im Römischen Reich der Kaiserzeit, Köln 1980, 83–101.

Kassel, Rudolf, Quod versu dicere non est, ZPE 19 (1975) 211–218.

Kern, Hermann, Labyrinth. Erscheinungsformen und Deutungen. 5000 Jahre Gegenwart eines Urbilds, München 1983² [1982].

Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma, Einleitung, in: Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma (eds.), Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität, Bielefeld 2012, 7–21.

King, Margaret, Commemoration of Infants on Roman Funerary Inscriptions, in: Oliver, Graham John (ed.), The Epigraphy of Death. Studies in the History and Society of Greece and Rome, Liverpool 2000, 117–154.

Klaassen, Ylva, Migration and Integration in the Roman World. A New Approach Towards Culture and Identity, *Talanta* 42–43 (2010) 129–155.

Kokkinia, Christina, Rosen für die Toten im griechischen Raum und eine neue ῥοδισμός-Inschrift aus Bithynien, *MH* 56 (1999) 204–221.

Kolb, Anne/Fugmann, Joachim, Tod in Rom. Grabinschriften als Spiegel römischen Lebens, Mainz am Rhein 2008.

Kolle, Götz, Transkulturalität, in: kulturshaker, <https://kulturshaker.de/kulturkonzepte/transkulturalitaet> (abgerufen am 30.07.2024).

König, Daniel G., Civilization(s): Use and Abuse of a Macro-Historical Category, in: Abu-Er-Rub, Laila/Brosius, Christiane/Meurer, Sebastian/Panagiotopoulos, Diamantis/Richter, Susan (eds.), *Engaging Transculturality. Concepts, Key Terms, Case Studies*, London/New York 2019, 65–78.

Korpela, Jukka, Das Medizinalpersonal im antiken Rom. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Helsinki 1987.

Krause, Jens-Uwe, Witwen und Waisen im römischen Reich. I. Verwitung und Wiederverheiratung, Stuttgart 1994.

Krause, Stefan, Transkulturation – Was Kulturen miteinander machen, in: Universität Rostock, 04.05.2016, <https://www.iaa.uni-rostock.de/en/forschung/laufende-forschungsprojekte/amerikanische-fruehgeschichte/projekt/theorien/transkulturation/> (abgerufen am 30.07.2024).

Krause-Benz, Martina, (Trans-)Kulturelle Identität und Musikpädagogik – Dimensionen konstruktivistischen Denkens für Kultur und Identität in musikpädagogischer Perspektive, in: Knigge, Jens/Mautner-Obst, Hendrikje (eds.), *Responses to Diversity. Musikunterricht und -vermittlung im Spannungsfeld globaler und lokaler Veränderungen*, Stuttgart 2013, 72–84.

Kruschwitz, Peter, How the Romans Read Funerary Inscriptions: Neglected Evidence from the Querolus, *Habis* 50 (2019) 341–362.

Kruschwitz, Peter, Eine kleine Poetik der Seuche: Epidemien im Spiegel römischer Versinschriften, *Gymnasium* 127 (2020) 137–157.

Kruschwitz, Peter, Miscarriage and Other Horrors of a Mother from Roman Skopje: A New Reading of *IMS* VI 164 = *AE* 1984.752 = *CLEMoes* 11, *ZPE* 224 (2022) 49–57.

Kruschwitz, Peter, „Diese Verslein hat Proficientius hervorgebracht“. Überlegungen zum Konzept der Autor*innenschaft mit besonderem Blick auf die lateinischen Versinschriften, in: Glaubitz, Nicola/Wesselmann, Katharina (eds.), *Plurale Autorschaft. Formen der Zusammenarbeit in Schriftkultur, Kunst und Literatur* (LWU Literatur in Wissenschaft und Unterricht | neue Folge 2/2023), Würzburg 2023a, 155–185.

Kruschwitz, Peter, *Disiecta membra*. Migration und Fremdheitserfahrungen zwischen Isolation und Integration in kaiserzeitlichen Versinschriften aus Tomis, *Gymnasium* 130 (2023b) 489–519.

Kuehn, Clement A., *Channels of Imperishable Fire. The Beginnings of Christian Mystical Poetry and Dioscorus of Aphrodit*, New York [u. a.] 1995.

Kyle, Donald G., *Athletics in Ancient Athens*, Leiden/New York/Köln 1993² [1987].

La Piana, George, *Foreign Groups in Rome During the First Centuries of the Empire*, *HThR* 20,4 (1927) 183–403.

Lachenicht, Susanne, *Learning from Past Displacements? The History of Migrations between Historical Specificity, Presentism and Fractured Continuities*, *Humanities* 7,2 (2018) 36.

Laes, Christian, *Infants between Biological and Social Birth in Antiquity: A Phenomenon of the *longue durée**, *Historia* 63,3 (2014) 364–383.

Laes, Christian/Goodey, C. F./Lynn Rose, M. (eds.), *Disabilities in Roman Antiquity. Disparate Bodies *A Capite ad Calcem**, Leiden/Boston 2013.

Laflı, Ergün/Liddel, Peter/Çetingöz, Alev/Mitford, Timohy Bruce, *New Names, Status and Family Sentiment in Multi-Ethnic Cappadocia: Greek Inscriptions from the Museum of Malatya*, *Τεκμήρια* 17 (2023) 173–231.

Lamm, Susanne, *Grabbrauch Grabraub*, in: Bachhiesl, Christian/Handy, Markus (eds.), *Kriminalität, Kriminologie und Altertum*, Wien 2015, 163–186.

Lanciani, Rodolfo, *Storia degli Scavi di Roma e notizie intorno le collezioni romane di antichità. Volume Terzo*, Roma 1907.

Lanciani, Rodolfo, *Storia degli Scavi di Roma e notizie intorno le collezioni romane di antichità. Volume Quarto*, Roma 1912.

Larfeld, Wilhelm, *Handbuch der griechischen Epigraphik. Erster Band. Einleitungs- und Hilfsdisziplinen. Die nicht-attischen Inschriften*, Leipzig 1907.

Laurence, Ray, Introduction, in: Laurence, Ray/Berry, Joanne (eds.), *Cultural Identity in the Roman Empire*, London/New York 1998, 1–9.

Laurence, Ray/Trifilò, Francesco, *Mediterranean Timescapes. Chronological Age and Cultural Practice in the Roman Empire*, London/New York 2023.

Lee, Hugh M., Greek Sports in Rome, in: Christesen, Paul/Kyle, Donald G. (eds.), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden/Oxford/Chichester 2014, 533–542.

Leppin, Hartmut, *Histrionen. Untersuchungen zur sozialen Stellung von Bühnenkünstlern im Westen des Römischen Reiches zur Zeit der Republik und des Principats*, Bonn 1992.

Lesky, Albin, *Geschichte der griechischen Literatur*, München 1999³ [1971].

Letzner, Wolfram, *Der römische Circus. Massenunterhaltung im römischen Reich*, Mainz am Rhein 2009.

Limón Belén, María, *La compaginación de las inscripciones latinas en verso. Roma e Hispania*, Roma 2014.

Lippold, Georg, *Die Skulpturen des Vaticanischen Museums, Band III 1*, Berlin/Leipzig 1936.

Lissi Caronna, Elisa/Moretti, Luigi, Roma. *Resti di sepolcri e di alcune strutture romane nel parco della villa Doria-Pamphili al Gianicolo*, NSA 95 (1970) 345–363.

Liverani, Paolo, Il “*Phrygianum*” vaticano, in: Palma Venetucci, Beatrice (ed.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Rome 2008, 40–48.

Lloyd-Jones, Hugh, The Seal of Posidippus, JHS 83 (1963) 75–99.

Lo Cascio, Elio, The Impact of Migration on the Demographic Profile of the City of Rome: A Reassessment, in: de Ligt, Luuk/Tacoma, Laurens E. (eds.), *Migration and Mobility in the Early Roman Empire*, Leiden/Boston 2016, 23–32.

Loewy, Emanuel, *Inschriften griechischer Bildhauer*, Leipzig 1885.

Loimer, Hermann, Erinnerungen an Ferdinand Sauter, Mitt(h)eilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 146 (2006) 341–388.

Long, A. A., The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought, Daedalus 137,3 (2008) 50–58.

López Barja, Pedro/Masi Doria, Carla/Roth, Ulrike (eds.), *Junian Latinity in the Roman Empire*. Volume 1. History, Law, Literature, Edinburgh 2023.

Lovén, Lena Larsson, *Women, Trade, and Production in Urban Centres of Roman Italy*, in: Wilson, Andrew/Flohr, Miko (eds.), *Urban Craftsmen and Traders in the Roman World*, Oxford 2016, 200–221.

Luni, Mario/Gori, Giancarlo, 1756-1986. *Il Museo Archeologico di Urbino. I. Storia e presentazione delle collezioni Fabretti e Stoppani*, Urbino 1986.

Lüsebrink, Hans-Jürgen, *Kulturtransfer – methodisches Modell und Anwendungsperspektiven*, in: Tömmel, Ingeborg (ed.), *Europäische Integration als Prozess von Angleichung und Differenzierung*, Opladen 2001, 213–226.

Lüsebrink, Hans-Jürgen, *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*, Stuttgart/Weimar 2016⁴ [2005].

Mac Coull, Leslie S. B., *Dioscorus of Aphroditos. His Work and His World*, Berkeley/Los Angeles/London 1988.

Mallwitz, Alfred, *ΟΜΟΝΟΙΑΣ ΑΘΑΝΑΤΟΥ ΠΡΥΛΗ*, AM 79 (1964) 157–164.

Maran, Joseph, Not „Cultures“, but Culture! The Need for a Transcultural Perspective in Archaeology, in: Abu-Er-Rub, Laila/Brosius, Christiane/Meurer, Sebastian/Panagiotopoulos, Diamantis/Richter, Susan (eds.), *Engaging Transculturality. Concepts, Key Terms, Case Studies*, London/New York 2019, 15–38.

Marschies, Christoph, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992.

Marschies, Christoph/Thomassen, Einar (eds.), *Valentinianism: New Studies*, Leiden/Boston 2020.

Marquardt, Joachim, *Das Privatleben der Römer*, Darmstadt 2016 [1879] (= ND Leipzig 1886²).

Marrou, Henri Irénée, *La vie intellectuelle au forum de Trajan et au forum d’Auguste*, MEFRA 49 (1932) 93–110.

Marshall, *The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum IV*, Oxford 1916.

- Marucchi, Orazio, *Il cimitero e la basilica di S. Valentino e guida archeologica della via Flaminia dal Campidoglio al ponte Milvio*, Roma 1904.
- Mattingly, David, *Being Roman: Expressing Identity in a Provincial Setting*, *JRA* 17 (2004) 5–25.
- Mattsson, Bengt, *The Ascia Symbol on Latin Epitaphs*, Göteborg 1990.
- McCleery, Rachel, *Being Roman, Writing Latin? Consumers of Latin Inscriptions in Achaia*, *Chronika* 6 (2016) 41–57.
- Merkelbach, Reinhold, *Epigramm aus Rom*, *ZPE* 8 (1971) 284.
- Mierow, Charles Christopher, *Hoc Monumentum Heredem Non Sequitur—An Interpretation*, *TAPhA* 65 (1934) 163–177.
- Millett, Martin, *Romanization: Historical Issues and Archaeological Interpretation*, in: Blagg, Thomas/Millett, Martin (eds.), *The Early Roman Empire in the West*, Oxford 1990, 35–41.
- Minnen, Peter van, *Did Ancient Women Learn a Trade Outside the Home?*, *ZPE* 123 (1998) 201–203.
- Minozzi, Simona/Bianchi, Federica/Pantano, Walter/Catalano, Paola/Caramella, Davide/Fornciacari, Gino, *A Case of Gout from Imperial Rome (1st-2nd Century AD)*, *Journal of Clinical Research & Bioethics* 4,4 (2013) 1–4.
- Mitchell, Stephen, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor. Volume I. The Celts in Anatolia and the Impact of Roman Rule*, Oxford 1993.
- Moatti, Claudia, *Mobility and Identity between the Second and the Fourth Century CE: The Cosmopolitization of the Roman Empire*, in: Rapp, Claudia/Drake, Harold A. (eds.), *The City in the Classical and Post-classical World: Changing Contexts of Power and Identity*, Cambridge 2014, 130–152.
- Moatti, Claudia, *Migration et droit dans l'Empire Romain. Catégories, contrôles et intégration*, in: Lo Cascio, Elio/Tacoma, Laurens E. (eds.), *The Impact of Mobility and Migration in the Roman Empire*, Leiden/Boston 2017, 222–245.
- Mommsen, Theodor, *Römisches Staatsrecht. Dritter Band. II. Abtheilung*, Leipzig 1888.
- Moretti, Luigi, *Iscrizioni greche inedite di Roma I*, *BCAR* 75 (1953/55) 73–89.
- Moretti, Luigi, *Iscrizioni greche inedite di Roma III*, *RFIC* 86 (1958a) 167–179.

- Moretti, Luigi, Iscrizioni greche inedite di Roma IV, *Epigraphica* 20 (1958b) 29–45.
- Moretti, Luigi, Iscrizioni greche inedite di Roma VI, *BCAR* 79 (1963/64) 135–146.
- Moretti, Luigi, Epigrammi greci di Roma, *Epigraphica* 35 (1973) 43–54.
- Moretti, Luigi, Nuovi epigrammi greci di Roma, *Epigraphica* 37 (1975) 68–83.
- Moretti, Luigi, Due epigrammi greci inediti di Roma, *RPAA* 57 (1984/85) 233–246.
- Moretti, Luigi, I greci a Roma, *Opuscula Instituti Romani Finlandiae* 4 (1989) 6–16.
- Mosino, Franco, ΘΕΟΙΣ ΚΑΤΑΧΘΟΝΙΟΙΣ, *RCCM* 42 (2000) 291–292.
- Mossong, Isabelle, *Der Klerus des spätantiken Italiens im Spiegel epigraphischer Zeugnisse. Eine soziohistorische Studie*, Berlin/Boston 2022.
- Mouritsen, Henrik, *Freedmen and Decurions: Epitaphs and Social History in Imperial Italy*, *JRS* 95 (2005) 38–63.
- Mouritsen, Henrik, *The Freedman in the Roman World*, Cambridge 2011.
- Mullen, Alex, *Southern Gaul and the Mediterranean. Multilingualism and Multiple Identities in the Iron Age and Roman Periods*, Cambridge [u. a.] 2013.
- Mullen, Alex/James, Patrick (eds.), *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds*, Cambridge [u. a.] 2012.
- Muñoz Martínez, Sandra, Nova autòpsia i estudi de la taula opistògrafa *IGUR* III, 1242, *Sylloge Epigraphica Barcinonensis* 18 (2020) 181–194.
- Muñoz Martínez, Sandra, Una nueva edición del *carmen pigraphicum* bilingüe del herma de la villa Albani-Torlonia (*CIL* VI 520 = *CLE* 1528), *Epigraphica* 85 (2023) 295–308.
- Musäus, Immanuel, *Der Pandoramythos bei Hesiod und seine Rezeption bis Erasmus von Rotterdam*, Göttingen 2004.
- Muzzioli, Maria Pia, *Topos labyrinthos*, in: Adembri, Benedetta (ed.), *ΑΕΙΜΝΗΣΤΟΣ*. Miscellanea di Studi per Mauro Cristofani, Firenze 2006, 817–821.
- Naerebout, Frederick G., *Das Reich tanzt ... Dance in the Roman Empire and Its Discontents*, in: Hekster, Olivier/Schmidt-Hofner, Sebastian/Witschel, Christian (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*, Leiden/Boston 2009, 143–158.

- Naerebout, Frederick G., Convergence and Divergence: One Empire, Many Cultures, in: de Kleijn, Gerda/Benoist, Stéphane (eds.), *Integration in Rome and in the Roman World*, Leiden/Boston 2014, 263–281.
- Nicols, John, *Civic Patronage in the Roman Empire*, Leiden/Boston 2014.
- Nilsson, Martin P., *Geschichte der griechischen Religion. Erster Band. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, München 1955² [1941].
- Nocita, Michela, L'ara di Sulpicio Massimo: nuove osservazioni del restauro, *BCAR* 101 (2000) 81–100.
- Noy, David, *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, London 2000.
- Nutton, Vivian, Galen and Roman Medicine: or Can a Greek Become a Latin?, *European Review* 20,4 (2012) 534–542.
- Obryk, Matylda, *Unsterblichkeitsglaube in den griechischen Versinschriften*, Berlin/Boston 2012.
- Orlin, Eric, *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire*, New York 2010.
- Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Barcelona 2018 [1940].
- Osborne, Robin, Competitive Festivals and the Polis: A Context for Dramatic Festivals at Athens, in: Rhodes, P. J. (ed.), *Athenian Democracy*, Edinburgh 2004, 207–224.
- Osiek, Carolyn, Roman and Christian Burial Practices and the Patronage of Women, in: Brink, Laurie/Green, Deborah (eds.), *Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewish, and Christian Burials*, Berlin/New York 2008, 243–270.
- Padilla Peralta, Dan-el, Barbarians Inside the Gate, Part I. Fears of Immigration in Ancient Rome and Today, in: *Medium*, 09.11.2015a, <https://medium.com/eidolon/barbarians-inside-the-gate-part-i-c175057b340f> (abgerufen am 30.07.2024.).
- Padilla Peralta, Dan-el, Barbarians Inside the Gate, Part II. Immigrant Labor and its Discontents, in: *Medium*, 12.11.2015b, <https://medium.com/eidolon/barbarians-inside-the-gate-part-ii-c22c5becd228> (abgerufen 30.07.2024.).
- Palme, Bernhard, Emotional Strategies in Petitions of Dioskoros of Aphrodito, in: Chaniotis, Angelos (ed.), *Unveiling Emotions III. Arousal, Display, and Performance of Emotions in the Greek World*, Stuttgart 2021, 321–342.

- Paribeni, Roberto, *Iscrizioni sepolcrali*, NSA (1924) 425–426.
- Patriarca, Goffredo, *Epigramma sepolcrale del cimitero della via Ostiense*, BCAR 62 (1934) 151–155.
- Pearce, John, *Burial, Identity and Migration in the Roman World*, in: Eckardt, Hella (ed.), *Roman Diasporas. Archaeological Approaches to Mobility and Diversity in the Roman Empire*, Portsmouth, RI 2010, 79–98.
- Peek, Werner, *Zu den Gedichten des Marcellus von Side auf Regilla und das Triopion des Herodes Atticus*, ZPE 33 (1979) 76–84.
- Pensabene, Patrizio, *Su alcuni aspetti produttivi delle „scuole“ di scultura di Docimio, Afrodisia e Nicomedia*, in: D’Andria, Francesco/Romeo, Ilaria (eds.), *Roman Sculpture in Asia Minor. Proceedings of the International Conference to Celebrate the 50th Anniversary of the Italian Excavations at Hierapolis in Phrygia, Held on May 24–26, 2007*, in Cavallino (Lecce), Portsmouth, RI 2011, 37–61.
- Petridou, Georgia, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford 2015.
- Petzl, Georg, G. V. I 1166 – eine Krankengeschichte aus Smyrna?, *Chiron* 11 (1981) 303–308.
- Pietri, Charles, *D’Alexandrie à Rome. Jean Talaïa, émule d’Athanasie au V^e siècle*, in: ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. *Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris 1987, 277–295.
- Platner, Samuel Ball/Ashby, Thomas (eds.), *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Cambridge 2015 [1929].
- Pollini, John, *Ritualizing Death in Republican Rome: Memory, Religion, Class Struggle and the Wax Ancestral Mask Tradition’s Origins and Influence on Veristic Portraiture*, in: Laneri, Nicola (ed.), *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, Chicago, Illinois 2007, 237–285.
- Pomeroy, Sarah B., *The Murder of Regilla. A Case of Domestic Violence in Antiquity*, Cambridge, MA/London 2007.
- Prag, Jonathan R. W., *Epigraphy in the Western Mediterranean: A Hellenistic Phenomenon?*, in: Prag, Jonathan R. W./Crawley Quinn, Josephine (eds.), *The Hellenistic West. Rethinking the Ancient Mediterranean*, Cambridge 2013, 320–347.

Pratt, Mary Louise, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London/New York 2008² [1992].

Premmerstein, Anton von, *Lex Tappula*, *Hermes* 39 (1904) 327–347.

Pschyrembel. *Klinisches Wörterbuch*, Berlin/Boston 2014²⁶⁶.

Raffener, Hermann, *Sklaven und Freigelassene. Eine soziologische Studie auf der Grundlage des griechischen Grabepigramms*, Innsbruck 1977.

Rawson, Beryl, *Roman Concubinage and Other De Facto Marriages*, *TAPhA* 104 (1974) 279–305.

Ricci, Cecilia, *Memoria e rappresentazione di sé nel cenotafio antico*, in: Alföldy, Géza/Panciera, Silvio (eds.), *Inchriftliche Denkmäler als Medien der Selbstdarstellung in der römischen Welt*, Stuttgart 2001, 149–161.

Ricci, Cecilia, *Orbis in Urbe. Fenomeni migratori nella Roma imperiale*, Roma 2005.

Ricci, Cecilia, *Stranieri illustri e comunità immigrate a Roma. Vox diversa populorum*, Roma 2006.

Richter, Gisela M. A., *The portraits of the Greeks. Volume One*, London 1965a.

Richter, Gisela M. A., *The portraits of the Greeks. Volume Three*, London 1965b.

Robert, Louis, *Hellenica. Volume II*, Paris 1946.

Robert, Louis, *Hellenica. Volume XI–XII*, Paris 1960.

Robert, Louis, *Noms Indigènes dans l'Asie-Mineure Gréco-Romaine. I*, Paris 1963.

Roche, Jörg, *Mehrsprachigkeitstheorie. Erwerb - Kognition - Transkulturation - Ökologie*, Tübingen 2013.

Roesch, Paul, *Les Herakleia de Thebes*, *ZPE* 17 (1975) 1–7.

Ross, Steven K., *Roman Edessa. Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114–242 CE*, London/New York 2001.

Rossner, Margarete, *Asiarchen und Archiereis Asias*, *StudClas* 16 (1974) 101–142.

Rüpke, Jörg, *Römische Priester in der Antike. Ein biographisches Lexikon*, Stuttgart 2007.

- Rüpke, Jörg/Glock, Anne, *Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr. Teil 2: Biographien*, Stuttgart 2005.
- Rutledge, Harry Carraci, *Herodes Atticus: World Citizen. A. D. 101–177*, Ann Arbor, MI 1960.
- Rutter, Jeremy B., *The Three Phases of the Taurobolium*, *Phoenix* 22,3 (1968) 226–249.
- Sacco, Giulia, *Due note epigrafiche*, *RFIC* 106 (1978) 75–81.
- Sadurska, Anna, *Les tables iliaques*, Warszawa 1964.
- Saller, Richard P., *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, Cambridge [u. a.] 1994.
- Salzman, Michelle Renee, *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1990.
- Samama, Évelyne, *Les médecins dans le monde grec. Sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève 2003.
- Sanders, Gabriel, *Bijdrage tot de studie der latijnse metrische grafschriften van het heidense Rome: de begrippen "Licht,, en "Duisternis,, en verwante themata*, Brussel 1960.
- Sandon, Tatjana/Scalco, Luca, *More Than Mistresses, Less Than Wives: The Role of Roman concubinae in Light of Their Funerary Monuments*, *PBSR* 88 (2020) 151–184.
- Santin, Eleonora, *Autori di epigrammi sepolcrali greci su pietra. Firme di poeti occasionali e professionisti*, Roma 2009.
- Sarischoulis, Efstratios, *Schicksal, Götter und Handlungsfreiheit in den Epen Homers*, Stuttgart 2008.
- Sarullo, Giulia, *Labirinti a Pompei: a proposito di CIL IV 2331, Oebalus* 3 (2008) 203–220.
- Savage, S. M., *The Cults of Ancient Trastevere*, *Memoirs of the American Academy in Rome* 17 (1940) 26–56.
- Scarborough, John, *Roman Medicine*, London 1969.
- Schädler, Ulrich, *Latrunculi – ein verlorenes strategisches Brettspiel der Römer, Homo Ludens. Der spielende Mensch* 4 (1994) 47–67.
- Scheidel, Walter, *The Most Silent Women of Greece and Rome: Rural Labour and Women's Life in the Ancient World (I)*, *G&R* 42,2 (1995) 202–217.

Scheidel, Walter, *The Most Silent Women of Greece and Rome: Rural Labour and Women's Life in the Ancient World (II)*, *G&R* 43,1 (1996) 1–10.

Scheidel, Walter, *Germes for Rome*, in: Edwards, Catharine/Woolf, Greg (eds.), *Rome the Cosmopolis*, Cambridge [u. a.] 2003, 158–176.

Schleicher, Frank, *Iberia Caucasica. Ein Kleinkönigtum im Spannungsfeld großer Imperien*, Stuttgart 2021.

Schmidt-Colinet, Andreas, 'Musterbücher' statt 'Meisterforschung'. Zum Verständnis antiker Werkstattstrukturen und Produktionsprozesse, *JRA* 22 (2009) 787–792.

Schneidmüller, Bernd, *Medieval Concepts of Migration and Transculturality*, in: Abu-Er-Rub, Laila/Brosius, Christiane/Meurer, Sebastian/Panagiotopoulos, Diamantis/Richter, Susan (eds.), *Engaging Transculturality. Concepts, Key Terms, Case Studies*, London/New York 2019, 79–94.

Scholz, Jan, *Modern Arabic Rhetorical Manuals: A Transcultural Phenomenon*, in: Abu-Er-Rub, Laila/Brosius, Christiane/Meurer, Sebastian/Panagiotopoulos, Diamantis/Richter, Susan (eds.), *Engaging Transculturality. Concepts, Key Terms, Case Studies*, London/New York 2019, 170–184.

Schönherr, Daniel/Leibetseder, Bettina/Moser, Winfried/Hofinger, Christoph, *Diskriminierungserfahrungen in Österreich. Erleben von Ungleichbehandlung, Benachteiligung und Herabwürdigung in den Bereichen Arbeit, Wohnen, medizinische Dienstleistungen und Ausbildung. Endbericht*, Wien 2019.

Schumacher, Leonhard, *Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien*, München 2001.

Scobie, Alex, *Slums, Sanitation, and Mortality in the Roman World*, *Klio* 68,2 (1986) 399–433.

Secchi, Giampietro, *Monumenti inediti d'un antico sepolcro di famiglia greca scoperto in Roma su la via latina*, Roma 1843.

Seeck, Otto, *Die Briefe des Libanius. Zeitlich geordnet*, Leipzig 1906.

Segal, Judah Benzion, *Edessa. 'The Blessed City'*, Piscataway, NJ 2005² [2001].

Shaw, Brent D., *Seasons of Death: Aspects of Mortality in Imperial Rome*, *JRS* 86 (1996) 100–138.

Sipos, Flórián, On the Epitaph of Appianos, in: Nemeth, György/Piso, Ioan (eds.), *Epigraphica II. Mensa Rotunda epigraphiae Dacicae Pannonicaeque*, Debrecen 2004, 115–138.

Sittl, Carl, *Die Gebäuden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890.

Skenteris, Fotini, Herodes Atticus reflected in occasional poetry of Antonine Athens, Lund 2005.

Smith, A. H., *A Catalogue of Sculpture in the Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum, Vol. III*, London 1904.

Smith, R. R. R., Marble workshops at Aphrodisias, in: D'Andria, Francesco/Romeo, Ilaria (eds.), *Roman Sculpture in Asia Minor. Proceedings of the International Conference to Celebrate the 50th Anniversary of the Italian Excavations at Hierapolis in Phrygia, Held on May 24-26, 2007*, in Cavallino (Lecce), Portsmouth, RI 2011, 62–76.

Snyder, H. Gregory, The Discovery and Interpretation of the Flavia Sophe Inscription: New Results, *VChr* 68 (2014) 1–59.

Socas, Francisco, ¿Con quién hablan los muertos?, in: *La literatura latina: Un corpus abierto*, Sevilla 1999, 153–178.

Socas, Francisco, Materiales para una tipología de los epigramas funerarios latinos trazada a partir de sus voces e interlocutores, in: del Hoyo, Javier/Gómez Pallarès, Joan (eds.), *Asta ac pellege. 50 años de la publicación de *Inscriptiones Hispanas en Verso*, de S. Mariner*, Madrid 2002, 183–204.

Solin, Heikki, *Beiträge zur Kenntnis der griechischen Personennamen in Rom*, Helsinki 1971.

Solin, Heikki, Die sogenannten Berufsamen antiker Ärzte, in: van der Eijk, Ph. J./Horstmanshoff, H. F. J./Schrijvers, P. H. (eds.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Volume I*, Amsterdam/Atlanta, GA 1995, 119–142.

Solin, Heikki, Mobilità socio-geografica nell'impero romano. Orientali in occidente. Considerazioni isagogiche, in: Mayer i Olivé, Marc/Baratta, Giulia/Guzmán Almagro, Alejandra (eds.), *XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae. Provinciae Imperii Romani inscriptionibus descriptae*. Barcelona, 3–8 Septembris 2002, Barcelona 2007, 1363–1379.

Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma (ed.), *Ut rosa amoena. Pitture e iscrizioni del Grande Colombario di Villa Doria Pamphilj*, Milano 2008.

Souris, G. A., The Size of the Provincial Embassies to the Emperor under the Principate, *ZPE* 48 (1982) 235–244.

Spaeth, Barbette Stanley, *The Roman Goddess Ceres*, Austin 1996.

Speier, Hermine (ed.), *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom. Zweiter Band*, Tübingen 1966⁴.

Spengel, Leonhard (ed.), *Rhetores Graeci. Vol. III*, Leipzig 1856.

Spitzl, Thomas, *Lex Municipii Malacitani*, München 1984.

Squire, Michael, *Image and Text in Graeco-Roman Antiquity*, Cambridge [u. a.] 2009.

Stenhouse, William, *The Paper Museum of Cassiano dal Pozzo, Series A, Part Seven. Ancient Inscriptions*, London 2002.

Šterbenc Erker, Darja, Gender and Roman Funeral Ritual, in: Hope, Valerie M./Huskinson, Janet (eds.), *Memory and Mourning. Studies on Roman Death*, Oxford/Oakville, CT 2011, 40–60.

Stickler, Timo, Das Epitaph für den iberischen Prinzen Amaspos, in: Hartmann, Udo/Schleicher, Frank/Stickler, Timo (eds.), *Imperia sine fine? Der römisch-parthische Grenzraum als Konflikt- und Kontaktzone*, Stuttgart 2022, 289–312.

Stockhammer, Philipp W., Appropriation of Effective and Changing Things. A Prehistorian's Perspective, in: Abu-Er-Rub, Laila/Brosius, Christiane/Meurer, Sebastian/Panagiotopoulos, Diamantis/Richter, Susan (eds.), *Engaging Transculturality. Concepts, Key Terms, Case Studies*, London/New York 2019, 264–276.

Strasser, Jean-Yves, Études sur les concours d'Occident, *Nikephoros* 14 (2001) 109–155.

Stroux, Johannes/Wenger, Leopold, *Die Augustus-Inschrift auf dem Marktplatz von Kyrene*, München 1928.

Stumpp, Bettina Eva, *Prostitution in der römischen Antike*, Berlin 1998.

Tacoma, Laurens E., Migration Quarters at Rome?, in: de Kleijn, Gerda/Benoist, Stéphane (eds.), *Integration in Rome and in the Roman World*, Leiden/Boston 2014, 127–145.

Tacoma, Laurens E., *Moving Romans. Migration to Rome in the Principate*, Oxford 2016.

Tacoma, Laurens E./Lo Cascio, Elio, Writing Migration, in: Lo Cascio, Elio/Tacoma, Laurens E. (eds.), *The Impact of Mobility and Migration in the Roman Empire*, Leiden/Boston 2017, 1–24.

Tacoma, Laurens E./Tybout, Rolf A., Moving Epigrams: Migration and Mobility in the Greek East, in: de Ligt, Luuk/Tacoma, Laurens E. (eds.), *Migration and Mobility in the Early Roman Empire*, Leiden/Boston 2016, 345–389.

Takács, Sarolta A., *Isis and Sarapis in the Roman World*, Leiden/New York/Köln 1995.

Talbot, Margaret, The Myth of Whiteness in Classical Sculpture, in: *The New Yorker*, 22.10.2018, <https://www.newyorker.com/magazine/2018/10/29/the-myth-of-whiteness-in-classical-sculpture> (abgerufen am 30.07.2024).

Tels-De Jong, Leontine Louise, *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie*, Leiden 1959.

Thomas, J. David, The epistrategos in Ptolemaic and Roman Egypt. Part 2. The Roman epistrategos, Opladen 1982.

Thomassen, Einar, *The Spiritual Seed. The Church of the “Valentinians”*, Leiden/Boston 2006.

Tobin, Jennifer, *Herodes Attikos and the City of Athens. Patronage and Conflict under the Antonines*, Amsterdam 1997.

Todman, Donald, Childbirth in Ancient Rome: From Traditional Folklore to Obstetrics, *Australian and New Zealand Journal of Obstetrics and Gynaecology* 47 (2007) 82–85.

Toynbee, Jocelyn M. C., *Death and Burial in the Roman World*, London 1971.

Tozzi, Giulia, Un nuovo epigramma greco da Roma, *RFIC* 142 (2014) 408–426.

Tran Tam Tinh, Vincent, *Catalogue des peintures romaines (Latium et Campanie) du musée du Louvre*, Paris 1974.

Treggiari, Susan, Domestic Staff at Rome in the Julio-Claudian Period, 27 B.C. to A.D. 68, *Histoire sociale/Social History* 6 (1973) 241–255.

Treggiari, Susan, *Concubinae*, *PBSR* 49 (1981) 59–81.

Treggiari, Susan, *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1991.

Tybout, Rolf A., *Dead Men Walking: The Repatriation of Mortal Remains*, in: de Ligt, Luuk/Tacoma, Laurens E. (eds.), *Migration and Mobility in the Early Roman Empire*, Leiden/Boston 2016, 390–437.

Ugulava, Giorgi, *Die geopolitische Bedeutung Iberiens zwischen Rom und Parthien (35–68 n. Chr.)*, in: Hartmann, Udo/Schleicher, Frank/Stickler, Timo (eds.), *Imperia sine fine? Der römisch-parthische Grenzraum als Konflikt- und Kontaktzone*, Stuttgart 2022, 269–287.

UNESCO, *UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity*, Paris 2002.

UNESCO, *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*, Paris 2005.

Van Voorhis, Julie, *The Sculptor's Workshop*, Wiesbaden 2018.

Vanderpool, Eugene, *Some Attic Inscriptions*, *Hesperia* 39 (1970) 40–46.

Varga, Rada, *Carving a Professional Identity. The Occupational Epigraphy of the Roman Latin West*, Oxford 2020.

Venier, Alexandra, *Wildes Wien - die 1960er- & 1970er-Jahre [Dokumentation]*, ORF, Gasoline, Film Fonds Wien Fernsehfonds Austria, 2021 (abgerufen am 06.09.2021 auf <https://tvthek.orf.at/profile/Wildes-Wien/13893105/Wildes-Wien-die-1960er-1970er-Jahre/14103806>).

Vérilhac, Anne-Marie, *Παῖδες ἄωποι. Poésie funéraire. I. Textes*, Athenai 1978.

Vérilhac, Anne-Marie, *Παῖδες ἄωποι. Poésie funéraire. II. Commentaire*, Athenai 1982.

Vermaseren, Maarten J., *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977.

Visconti, Ennio Quirino, *Iscrizioni greche triopee ora borghesiane*, Roma 1794.

Vliet, Edward Ch. L. van der, *The Romand and Us: Strabo's *Geography* and the Construction of Ethnicity*, *Mnemosyne* 56,3 (2003) 257–272.

Wachter, Rudolf, *“Oral Poetry” in ungewohntem Kontext: Hinweise auf mündliche Dichtungstechnik in den pompejanischen Wandinschriften*, *ZPE* 121 (1998) 73–89.

Walker, Susan, *Catalogue of Roman Sarcophagi in the British Museum*, London 1990.

Wallace-Hadrill, Andrew, *The Album of Herculaneum: Problems of Status and Identity*, in: Kuhn, Annika B. (ed.), *Social Status and Prestige in the Graeco-Roman World*, Stuttgart 2015, 115–151.

- Wallace-Hadrill, Andrew, Imperial Rome: A City of Immigrants?, AAAH 49 (2017) 53–72.
- Ware, Catherine, Claudian and the Roman Epic Tradition, Cambridge [u. a.] 2012.
- Weaver, Paul R. C., Familia Caesaris. A Social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves, Cambridge 1972.
- Weaver, Paul R. C., Where Have All the Junian Latins Gone? Nomenclature and Status in the Early Empire, Chiron 20 (1990) 275–305.
- Weaver, Paul R. C., Children of Junian Latins, in: Rawson, Beryl/Weaver, Paul R. C. (eds.), The Roman Family in Italy. Status, Sentiment, Space, Oxford [u. a.] 1997, 55–72.
- Webster, Jane, Creolizing the Roman Provinces, AJA 105,2 (2001) 209–225.
- Weeber, Karl-Wilhelm, Luxus im Alten Rom. Die Schwelgerei, das süße Gift ..., Darmstadt 2015³ [2003].
- Wegner, Max, Die Musensarkophage, Berlin 1966.
- Welcker, Friedrich Gottlieb, Sylloge Epigrammatum Graecorum, Bonnae 1828.
- Welcker, Friedrich Gottlieb, Spicilegium Epigrammatum Graecorum, RhM 3 (1845), 234–275.
- Welsch, Wolfgang, Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen, Information Philosophie 2 (1992) 5–20.
- Welsch, Wolfgang, Transkulturalität - Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. Ein Diskurs mit Johann Gottfried Herder, Via Regia – Blätter für internationale kulturelle Kommunikation 20 (1994) 1–19 [abrufbar unter: https://www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf (abgerufen am 30.07.2024)].
- Welsch, Wolfgang, Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung, Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 26 (2000) 327–351.
- Welsch, Wolfgang, Was ist eigentlich Transkulturalität?, in: Darowska, Lucyna/Lüttenberg, Thomas/Machold, Claudia (eds.), Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität, Bielefeld 2010, 39–66.
- Welsch, Wolfgang, Transkulturalität. Realität – Geschichte – Aufgabe, Wien 2017.
- Welsch, Wolfgang, Wir sind alle Mischlinge. Über transkulturelle Identitäten, in: Fisch, Michael/Schmidt, Christoph (eds.), Transkulturelle Hermeneutik I. Vorträge auf Einladung des

Walter Benjamin-Lehrstuhls für deutsch-jüdische Literatur- und Kulturwissenschaft an der Hebräischen Universität in Jerusalem, Berlin 2020, 125–141.

Welsch, Wolfgang, „Transkulturalität“. Lebensformen nach Auflösung der Kulturen, in: Fisch, Michael/Engel, Amir (eds.), Transkulturelle Hermeneutik II. Beiträge auf Einladung der Abteilung für deutsche Sprache und Literatur an der Hebräischen Universität in Jerusalem, Berlin 2021, 291–306.

Werner, Michael, Zum theoretischen Rahmen und historischen Ort der Kulturtransferforschung, in: North, Michael (ed.), Kultureller Austausch. Bilanz und Perspektiven der Frühneuezeitforschung, Köln/Weimar/Wien 2009, 15–23.

Whitmarsh, Tim, Less Care, More Stress: A Rhythmic Poem from the Roman Empire, CCJ 67 (2021) 1–29.

Whittaker, C. R., Rome and Its Frontiers: The Dynamics of Empire, London/New York 2004.

Wild, Robert A., Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis, Leiden 1981.

Wilhelm, Adolf, Zur Syntax des Griechischen, Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse (1939) 117–150.

Wilhelm, Adolf, Griechische Epigramme aus dem Nachlass herausgegeben von Helmut Engelmann und Klaus Wundsam, Bonn 1980.

Wille, Günther, Musica Romana. Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer, Amsterdam 1967.

Wilson, Andrew/Flohr, Miko (eds.), Urban Craftsmen and Traders in the Roman World, Oxford 2016.

Winckelmann, Johann Joachim, Geschichte der Kunst des Alterthums. Erster Theil, Dresden 1764.

Wissowa, Cistiber – Δειπνοκρίτης, Hermes 49 (1914) 626–629.

Woolf, Greg, Becoming Roman. *The Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge 1998.

Woolf, Greg, Female Mobility in the Roman West, in: Hemelrijk, Emily A./Woolf, Greg (eds.), Women and the Roman City in the Latin West, Leiden/Boston 2013, 351–367.

Wrede, Henning, Stadtrömische Monumente, Urnen und Sarkophage des Klinentypus in den beiden ersten Jahrhunderten n. Chr., AA (1977) 395–431.

Wrede, Henning, Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit, Mainz am Rhein 1981.

Wuttke, Dieter, Erasmus und die Büchse der Pandora, Zeitschrift für Kunstgeschichte 37 (1974) 157–159.

Wypustek, Andrzej, Images of Eternal Beauty in Funerary Verse Inscriptions of the Hellenistic and Greco-Roman Periods, Leiden/Boston 2013.

Zaborski, Andrzej, Semitic Loanwords in Greek, in: Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics, 23.12.2013, https://doi.org/10.1163/2214-448X_eagll_SIM_00000476 (abgerufen am 10.12.2024).

Ziethen, Gabriele, Gesandte vor Kaiser und Senat. Studien zum römischen Gesandtschaftswesen zwischen 30 v. Chr. und 117 n. Chr., St. Katharinen 1994.

Zingerle, Josef, Ein Fall von Kindertuberkulose vor 1700 Jahren, Zeitschrift für Kinderheilkunde 46 (1928) 440–444.

Zuckerberg, Donna, Not All Dead White Men. Classics and Misogyny in the Digital Age, Cambridge, MA/London 2018.

Zweig, Stefan, Die Monotonisierung der Welt, in: Zweig, Stefan (ed.), Die Monotonisierung der Welt. *Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am Main 1976 [1925], 7–15.

8. Abstracts

Das Ziel dieser Dissertation ist es, die Relevanz der griechischen Versinschriften (Carmina) der Stadt Rom in Bezug auf ihre lokalen, sozialen und kulturellen Aspekte herauszuarbeiten. Dazu wurde eine erste (möglichst) komplette Sammlung von Carmina der Hauptstadt erstellt und unter Hinzuziehung der Konzepte der Transkulturalität und der Kollektivität analysiert. Daraus ergeben sich ein kartographischer Blick auf die Verteilung der Fundorte der Versinschriften, Details zu den soziokulturellen Lebensweisen über verbreitete Formeln hinausgehend sowie die individuellen Charakteristika hinsichtlich Sprache und Herkunft. Die lokalen Relationen von griechischen und lateinischen Stücken lassen mit Ausnahme von Kirchen und Katakomben keine nennenswerten Häufungen erkennen. Die soziokulturellen Prägungen bilden in Mentalitäten und Habitus vorwiegend griechische, bisweilen aber auch lateinische und aus beiden Kulturen gemischte Elemente ab. Die kulturelle(n) Identität(en) äußern sich besonders in den vereinzelt auftretenden Referenzen auf literarische und epigraphische Vorlagen, der vielseitigen Verwendung von Bilingualität sowie Rom als Heimat von Griechischsprachigen teilweise über mehrere Generationen hinweg. Diese Ergebnisse legen nahe, dass Griechisch in Rom entgegen der häufig getroffenen Annahme nicht ohne genauere und ernstzunehmende Betrachtung als fremd angesehen werden darf. Außerdem hat sich gezeigt, dass Versinschriften nicht ausschließlich Schemata folgen, sondern auch Schlüsse über das Alltagsleben zulassen, sofern den oftmals verborgenen Details Beachtung zugestanden wird.

Schlagwörter: Antikes Rom; Griechische Versinschriften; Carmina Graeca Epigraphica; Lateinische Versinschriften; Carmina Latina Epigraphica; Transkulturalität; Diversität; Identitäten; Inscriptiones Graecae Urbis Romae; Mentalitäten; Habitus; Bilingualität; Fremde; Heimat; Alltagskultur

The aim of this dissertation is to analyse the relevance of the Greek verse inscriptions (*carmina*) of the city of Rome with regard to their local, social and cultural aspects. To this end, a first (as far as possible) complete collection of *carmina* from the capital was compiled and analysed with reference to the concepts of transculturality and collectivity. This resulted in a cartographic view of the distribution of the locations where the verse inscriptions were found, details of socio-cultural lifestyles beyond common formulae and individual characteristics in terms of language and origin. With the exception of churches and catacombs, the local relations of Greek and Latin pieces do not reveal any significant clusters. The socio-cultural imprints in mentalities and habitus contain predominantly Greek, but sometimes also Latin and mixed elements from both cultures. The cultural identity(-ies) are expressed particularly in the occasional references to literary and epigraphic models, the versatile use of bilingualism and Rome as the home of Greek speakers, in some cases over several generations. These results suggest that, contrary to what is often assumed, Greek in Rome should not be regarded as foreign without closer and more serious consideration. It has also been shown that verse inscriptions do not exclusively follow patterns, but also allow conclusions to be drawn about everyday life, provided that attention is paid to the often hidden details.

Keywords: Ancient Rome; Greek verse inscriptions; Carmina Graeca Epigraphica; Latin verse inscriptions; Carmina Latina Epigraphica; transculturality; diversity; identities; Inscriptiones Graecae Urbis Romae; mentalities; habitus; bilingualism; foreigners; homeland; everyday culture