

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Rüpke, Jörg  
Title: "Tod als Ende der Sterblichkeit: Praktiken und Konzeptionen in der römischen Antike"  
  
Published in: Bios – Cultus – (Im)mortalitas: zu Religion und Kultur – von den biologischen Grundlagen bis zu Jenseitsvorstellungen; Beiträge der interdisziplinären Kolloquien vom 10.–11. März 2006 und 24.–25. Juli 2009 in der Ludwig-Maximilians-Universität München.  
Rahden, Westf.: VML  
  
Year: 2012  
Pages: 199 – 209  
ISBN: 978-3-89646-446-0

---

The article is used with permission of [VML](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Der Tod als Ende der Sterblichkeit

## Praktiken und Konzeptionen in der römischen Antike

Jörg Rüpke

*Der Tod eines Menschen bringt mehrere Probleme mit sich, die als Parameter eines interkulturellen Vergleichs dienen können und in diesem Beitrag für das Rom der ausgehenden Republik und Kaiserzeit untersucht werden sollen: (1) Das drängendste ist die Beseitigung des schnell zerfallenden und bald schon eine gesundheitliche Gefährdung der Lebenden mit sich bringenden Leichnams. Positionen verändern sich (2) familiär wie (3) gesellschaftlich. Das zieht unter Umständen Konsequenzen für die soziale Stellung der Familie oder betroffenen Gruppe mit sich; soziales Kapital geht verloren. (4) Das Ableben verändert die Formen der Interaktion mit dem nunmehr Toten. (5) Alle diese Punkte gelten auch für den oder die Betroffene selbst, präziser: die Antizipation dieser Punkte durch die oder den noch Lebenden. Die Befunde machen deutlich, dass zwischen antiquarischen Vorschriften, individueller Praxis und Kompetenzen, die bei der Gemeinschaft verbleiben, unterschieden werden muss.*

*Postmortale Existenz; Bestattungsritual; Divinisierung; Verbrennung; Grabmal; Statuen; Grabkult*

### 1. Mortalitas

*Mortalitas*, „Sterblichkeit“, ist das fundamentale Datum der *conditio humana* in der römischen Kultur. Gerade hier liegt der entscheidende Unterschied zu den Göttern, den *di immortales*. So ist es nicht nur die Formulierung des Untertitels dieses Bandes, die dazu einlädt, mit dem Tod als Ende der sterblichen Existenz des Menschen zu beginnen.

Der Tod eines Menschen bringt mehrere Probleme<sup>1</sup> mit sich, die als Parameter eines interkulturellen Vergleichs<sup>2</sup> dienen können. Das drängendste, erstens, ist die Beseitigung des schnell zerfallenden und bald schon eine gesundheitliche Gefährdung der Lebenden mit sich bringenden Leichnams. Zweitens, familiär verändern sich Positionen, ebenso, drittens, gesellschaftlich. Das zieht unter Umständen Konsequenzen für die soziale Stellung der Familie oder betroffenen Gruppe mit sich. Ohne damit alle Facetten abdecken zu können, möchte ich hier vom Verlust sozialen Kapitals sprechen. Viertens verändert das Ableben die Formen der Interaktion mit dem nunmehr Toten – was ich damit meine, werde ich gleich wie auch die anderen Punkte erläutern. Und schließlich, fünftens, gelten alle diese Punkte auch für den oder die Betroffene selbst, präziser: die Antizipation

dieser Punkte durch die oder den noch Lebenden.

Mein erster Punkt, die Beseitigung des Leichnams, lässt sich vor allem in gesetzlichen Regelungen greifen. Schon dem Zwölftafelgesetz wird eine Bestimmung zugeschrieben, die das Begräbnis in der Stadt verbietet (Cic. *leg.* 2,58). Das Stadtgesetz der von Caesar gegründeten Kolonie Urso in der Hispania Baetica von 44 v. Chr. regelt den Bau eines *ustrinum*,<sup>3</sup> eines Krematoriums (§ 74).

Die umfangreichsten Regelungen überliefert uns ein fragmentarischer Text wohl augusteischer Zeit aus Puteoli im Golf von Neapel. Es handelt sich hierbei um eine städtische Rahmenregelung für die befristete Pacht des Monopolbetriebs eines Bestattungsunternehmers. Im Zentrum stehen hier Regelungen, die die größtmögliche Geschwindigkeit bei der Entfernung der Leiche aus dem Haushalt und dem Stadtgebiet im engeren Sinne garantieren sollen; neben eine Mindestzahl von körperlich leistungsfähigen Arbeitern treten dafür noch Bestimmungen über Prioritäten:<sup>4</sup> Ratsmitglieder, verstorbene Kinder und Jugendliche sowie Selbstmörder genießen Vorrang.<sup>5</sup> Der Firmensitz erhält eine Bezeichnung, die eine römische Kultanlage identischer Funktion zu einem generischen Begriff macht: *Lucus Libitinae*, der Hain der Göttin Libitina.<sup>6</sup>

1 Siehe Feldmann / Fuchs-Heinritz 1995.

2 Religionswissenschaftliche Überblicke: Hasenfratz 1988; van Barloewen 1996; Assmann / Trauzettel 2002; Lang 2003. Die materialreiche Studie von Schrupf 2006 ist mit ihrer interpretatorischen Dichotomie von mystisch und pragmatisch für die Gewinnung eines solchen Ansatzpunktes wenig hilfreich.

3 Zum Wort Schrupf 2006, 78 mit Anm. 210.

4 Dazu Rawson 2002.

5 Siehe Rüpke 2006, 222-6; *Année Epigraphique* 1971, 88; Hinard 1987. Der Text jetzt Libitina 2004, 47-51.

6 Liv. 40,19,3; Hor. *epist.* 1,7,6-7; Sen. *benef.* 6,38,4.

Während die Beseitigung aus der Stadt in Puteoli gegen eine entfernungsabhängige Gebühr erfolgt, kommt für die endgültige Lagerung – ich benutze, um die Aspekte analytisch zu trennen, bewusst eine sachliche, pietätslose Sprache – ein breites Kostenspektrum ins Spiel. Der Abwurf in eine immer wieder mit Kalk bedeckte Grube ist die schnellste und billigste Methode, die auch für Angehörige vermöglicher Schichten in Rom bei Seuchen gewählt wurde. Die vollständige Verbrennung eines menschlichen Körpers erfordert hohe Temperaturen, und das heißt technischen Aufwand und viel Brennmaterial, erhebliche Kostenfaktoren mithin. Billiger als die Körperbestattung ist erst wieder die Urnenbeisetzung aufgrund des geringeren Raumbedarfs. Wir sind aber nicht in der Lage, das genauer zu spezifizieren und ins Verhältnis zu Kosten einer Inschrift und weiteren Kosten, etwa für den Leichenzug, zu setzen.

Weniger Erläuterung bedürfen die Punkte zwei und drei. Mit dem Tod des *Pater familias* – wir sind wieder in Rom und im Bereich des römischen Rechts – werden die Söhne zu vollmündigen Bürgern, wird in der üblichen *manus*-Ehe die weitgehende Abhängigkeit der Frau für die nunmehrige Witwe aufgehoben, zumindest stark modifiziert. Der Verlust eines Kindes kann Hoffnungen auf Familienkontinuität (und das heißt auch: Hoffnungen auf den eigenen Grabkult) zerstören und eine Adoption oder Freilassung eines Sklaven (mit entsprechenden Auflagen) in Erwägung treten lassen. Die Vielfalt möglicher gesellschaftlicher Konsequenzen in den Variationen vom Tod eines amtierenden Konsuls oder gar Augustus bis zum Tod reicher Ehefrauen oder familiernäherer Handwerker will ich gar nicht durchspielen. Für diejenige, eher höhere Schicht, die uns durch Grabmonumente am besten greifbar ist, lässt sich aber doch das Problem postulieren, dass der Familie oder gar dem gentilizischen Familienverband ein Verlust an sozialem Kapital droht, die Stabilität von Netzwerken und die Reziprozität gegenseitiger Unterstützung in ihrer Erwartungssicherheit – so verweise ich hier den Begriff des „sozialen Kapitals“ – gefährdet ist.

Elementar gefährdet, mein vierter Punkt, ist auch die Interaktion mit dem Verstorbenen durch den Verlust seiner unmittelbaren, interaktiven Präsenz. Ich drücke das deswegen so kompliziert aus, weil vielfältige Formen von Interaktion und Kommunikation gar nicht unmittelbar auf der *face-to-face*-Interaktion beruhen. Eine soziale Präsenz kann auf Rechtsvertretern oder lebensgroßen Statuen auf Marktplätzen in Gemeinden, deren Patronin man ist, oder in Pro-

vinzen, dessen Verwalter man war, beruhen. Seneca weist in einer seiner Trostschriften eigens darauf hin.<sup>7</sup>

Eine solche statuarische Präsenz setzt sich in vielen Fällen ohne jede (uns erkennbare) Modifikation über den Tod hinaus fort. Oft dürften Zweifel geherrscht und Briefe an bereits Verstorbene versandt worden sein, deren Nichtbeantwortung keine eindeutigen Schlüsse zugelassen haben dürfte. Aber ein Gründungshero oder sanktifizierter Schutzheiliger ersetzen natürlich keinen lebenden, spendenden oder interessenvertretenden Patron (auch wenn sich Semantiken und Arbeitsteilung im Laufe der Jahrhunderte verändern können). Erst das sichere Fehlen einer lebenden Referenz des repräsentierenden Zeichens verändert dessen Inhalte und Pragmatik, es wirft auch die Frage nach einer verbleibenden Referenz auf. Für Menschen aus der unmittelbaren persönlichen Umgebung kann sich diese Frage in Traumercheinungen, Auditionen oder ähnlichem noch viel dramatischer stellen. Hier eröffnet sich das Feld von Formen – und Problemen – fortdauernder Präsenz, die später noch einmal aufgegriffen werden sollen. Zumindest in abstrakter Form stellt sich hier auch die Frage nach der Geltung eines Testamentes, das die Verfügungsgewalt eines Verstorbenen über Güter gegenüber ihren lebenden Nutzern festschreibt. Das römische Recht hat diese Fortdauer der Bindung an den Willen eines nicht mehr Lebenden nicht uneingeschränkt,<sup>8</sup> aber doch stärker bejaht, als es das Institut der Pflichtanteile im deutschen Erbrecht tut.

Aus der Sicht des einmal Versterbenden stellen sich, fünftens, die gleichen Probleme angemessener sozialer Präsenz bei gleichzeitiger familialer Absenz. Ein Besucher oder Rückkehrer in die Stadt konnte hier auf den Grabinschriften rechts und links der Ausfallstraßen ein Spektrum von Einstellungen, von völliger Verneinung jeglicher postmortaler Fortexistenz über neutrale Aussagen – hier liegt oder ruht – bis hin zu vagen Hoffnungen ablesen.

## 2. Bestattungs- und Trauerrituale

Kulminationspunkt vieler der beschriebenen Probleme ist das unmittelbare zeitliche Umfeld des Sterbens. Der uns von den Quellen her zugänglichste Bereich des Umgangs damit sind die routinisierten und ritualisierten, das heißt kulturell stabilisierten Formen. Die Trennung der durch diese Begriffe beschriebenen Phänomene ist nicht immer leicht, aber notwendig: Die *Lex Libitinae Puteolana* regelt die

7 Sen. *dial.* 4,19,1.

8 So Jan Willem Tellegen auf einer Tagung in Tilburg im Dezember 2008.

Routine des Abtransportes von Leichen ebenso in Fällen, die ein elaboriertes Ritual folgen lassen – etwa im Fall von Ratsmitgliedern – wie im Falle von Selbstmördern, denen ein Begräbnis gerade verweigert wird.<sup>9</sup>

Mit dem Begriff der Performanz haben wir zu sehen gelernt, dass ein solches Ritual individueller Interpretation, emotionalem Engagement und individueller Artikulation gerade Raum gibt, sie nicht verhindert, aber eben auch kodiert, in bestimmte Formen lenkt und standardisiert.<sup>10</sup> Bezeichnenderweise kennen wir gerade aus dem Bereich öffentlicher Trauerriuale Fälle emotionaler Entgleisung, des Durchbrechens ritueller Standards, etwa die Verbrennung Caesars auf dem Forum wie die exzeptionelle Trauer für den Kronprinzen Germanicus.<sup>11</sup> Wir müssen diese Bandbreite individueller Variation nicht minder für Rituale in kleinerem Rahmen einkalkulieren. Gleichwohl bleiben Institutionen wie Klagefrauen und Gesten der Selbstbeschädigung, aber auch die von dem Ethnologen Karl Meuli als „Trauerwut“ interpretierten Zerstörungshandlungen wie das Töten von Kriegsgefangenen bei Gladiatorenkämpfen zu Ehren des Toten primär kulturelle Formen. Hier müssen auch die Grenzen des Konzeptes der van Gennepschen Übergangsrituale wie der Turnerschen Liminalität bedacht werden.<sup>12</sup> Der rituellen Anomie der Trauer geht die technische Einnahme der neuen Positionen in der Entscheidung über die Ritualgestaltung schon voraus.

Eine Beschreibung eines (oberschichtlichen) Bestattungsrituals bietet der spätrepublikanische Antiquar Varro in seinem nur fragmentarisch erhaltenen Buch „De vita populi Romani“.<sup>13</sup> Demnach wird der gesamte zeitliche Abschnitt bis zur eigentlichen Bestattung durch das Tragen von Trauerkleidung markiert; für die Frauen handelt es sich dabei um einen als *ricinium* (später: *mafurtium*) bezeichneten Umhang, vielleicht Kapuzenumhang.<sup>14</sup> Wenn das Zwölftafelgesetz den Gebrauch von mehr als drei *ricinia* und einer kleinen Purpur-Tunica verbot (*XII Tab* 10,3; Cic. *leg.* 2,59), dürften damit Gewänder bezeichnet sein, die auch Verstorbenen mitgegeben

wurden:<sup>15</sup> Das Tragen von mehreren Tuniken war, zumal bei Frauen, nicht unüblich.<sup>16</sup> Zur eigentlichen Bestattung wurden schwarze oder dunkle Umhänge getragen und auf Haarschmuck verzichtet. Öffentliche Klage, vorgetragen in Form von Lob des oder der Verstorbenen durch bezahlte Sängerinnen oder das Hauspersonal, begleitet diese Phase und wird im Trauerzug fortgesetzt. Varro stellt die letzte, schon postmortale Phase menschlicher Existenz unter die Gewalt<sup>17</sup> der *dea Nenia*, einer Gottheit, die den Namen des Trauergesangs, der *naenia*, trägt (*Aug. civ.* 6,9 = fr. 162 Cardauns). In Varros Rekonstruktion eines idealen Bestattungsrituals währt der Gesang bis zur Durchführung der Verbrennung; es ist die Vorsängerin (*praefica*), die das Ritualende mit den Worten „man darf gehen“ (*ilicet = ire licet*) markiert.<sup>18</sup> Die musikalische Begleitung ist im Zwölftafelgesetz nach dem Zitat Ciceros auf eine Obergrenze von zehn Flötenspielern begrenzt.<sup>19</sup>

Eingefügt denken muss man sich in den vorangehenden Trauerzug für Personen hohen öffentlichen Ansehens die Leichenrede, die *laudatio funebris*, auf dem römischen Forum. Diese Form öffentlichen Totenlobes für verstorbene Magistrate, die spätestens im ersten Jahrhundert v. Chr. zumindest vereinzelt auch auf Frauen dieser Schicht ausgedehnt wurde (berühmt ist Caesars Leichenrede auf seine Tante Julia, die Witwe des Marius), dürfte sich seit Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr. entwickelt<sup>20</sup> und zumindest in diesen Fällen die Rolle der *praefica* modifiziert haben.

Das bisher beschriebene Ritual ist mit seinem Schwerpunkt auf dem öffentlichen Lob anlässlich des Totengeleits zum Krematorium auf Erwachsene gemünzt. Kinder – die Quellen sprechen von „Söhnen“ – wurden durch die Familie (sicher im antiken Sinne der Hausgemeinschaft samt Sklaven), ohne Einladung der Öffentlichkeit bestattet (Varro, fr. 109 *Riposati*; Serv. *Aen.* 12,142-3). Schon die antiken Quellen spekulieren über die Gründe dafür und kommen auf den Status der Familie und insbesondere des ein Amt bekleidenden Vaters zu sprechen. Einfacher ist es, hier die Grundform zu sehen, die sich auch in

9 Serv. *Aen.* 12,603; Dumont 1995.

10 Siehe Rüpke 2012.

11 Tac. *ann.* 3,1-5; Versnel 1980.

12 van Gennep 1986; Meuli 1975; Turner 1989.

13 Siehe Deschamps 1995. Zum Folgenden s. a. Schrupf 2006, der die Bestattungsprozeduren insbesondere entlang der literarischen Quellen rekonstruiert.

14 Ebd. 172; Varro fr. 105 ff. *Riposati*.

15 Dyck 2004, ad loc.

16 Hirschmann 2002.

17 Rüpke 2005a.

18 Varro, *De vita populi Romani* fr. 111; Deschamps 1995, 178.

19 Ebd.

20 Ausführlich: Kierdorf 1980; zur Datierung und ihrem Kontext Rüpke 2006.

der *Lex Puteolana* widerspiegelt: möglichst schnelle Beseitigung der Leiche, die nur bei Vorhandensein und dem hohen Interesse an der Sicherung von Sozialkapital in eine Form immer aufwändigerer Öffentlichkeit des Leichenzuges, der *exsequiae*, überführt wird.

Mit der Verbrennung ist das Totenritual noch nicht an sein Ende gekommen. Erforderlich bleibt eine „Bestattung“. Die Quellenlage ist nicht eindeutig; die literarischen Quellen stammen zum einen aus einer Zeit, in der sich die Verbrennung in der Oberschicht gerade erst durchgesetzt hatte, der späten Republik und der frühesten Kaiserzeit nämlich, zum anderen Teil aus der Spätantike, in der die Verbrennung zwar das literarische Erbe beherrschte, aber als Praxis vielfach außer Übung gekommen war. John Scheid hat die einschlägigen Quellen noch einmal unter der Perspektive von Rechtsnormen diskutiert,<sup>21</sup> ich folge seinen Ergebnissen weitgehend und versuche sie mit den archäologischen Befunden idealtypisch zusammenzubringen. Die Bandbreite ist schon in einzelnen Nekropolen, aber insbesondere geographisch – in den Provinzen – wie zeitlich enorm hoch.<sup>22</sup>

Bei der Inhumierung, der zumindest potentiell rituell wesentlich schlichteren Form der Bestattung, wird der Körper ohne weitere Modifikationen beigesetzt. Idealtypisch kommt es am offenen Grab zu einem Schweineopfer (*porca praesentanea*), das nicht verzehrt wird.<sup>23</sup> Die Reste können ins Grab gegeben oder in der Nähe vergraben werden. Cicero sieht hier in erster Linie die rituelle und rechtliche Konstitution der Grabstelle gegeben (Cic. *leg.* 2,57), die optisch wenigstens mit einem Keramikaufsatz markiert werden konnte. Die Deutung des Opfers als Reinigungsritual der Familie (Festus nach Veranius)<sup>24</sup> ist problematisch, da diese noch in der Bestattungsphase verbleibt. Eher ist dieses Opfer für Ceres mit dem Eingriff in den Boden zu verbinden (vgl. Gell. 4,6 und Fest. 242,11-18L); der Verzicht auf ein Mahl in Verbindung mit dem Opfer betont die Distanz zum Toten.<sup>25</sup>

Es ist aufschlussreich, dass die überlieferten Regelungen vor allem das Verbrennungsritual thematisieren und hier Normen zur Luxusbegrenzung formulieren, beginnend mit den Zwölf Tafelgesetzen in der aus Cicero bekannten Fassung bis hin zu Ciceros

Gesetzeskommentar selbst. Offensichtlich besteht die Attraktivität des Verbrennungsrituals gerade in seinen erweiterten Möglichkeiten ritueller Öffentlichkeit und Theatralität, für die die homerische Epik noch einmal heroische Vorbilder beisteuerte (s. Verg. *Aen.* 11,201). Bis ins Konsekrationsritual der Kaiser hinein verbinden sich aufwändige Prozession und Verbrennung; hier ist auch an aufwändige Bahren, Totenbetten, zu denken, die sich – aber das ist meine Spekulation – eher mit demonstrativer anschließender Zerstörung denn mit Abtransport nach Inhumierung verbinden lassen.

Möglichkeiten zu Aufwand bot die Verbrennung darüber hinaus noch vielfach. Das beginnt bei der Verwendung bestimmter Holzsorten – die *Lex Puteolana* scheint das in der ersten Kolumne geregelt zu haben<sup>26</sup> –, dem Versprengen von Parfümen (*sumptuosa respersio*, Cic. *leg.* 2,60), dem Einsatz überdimensionierter Kränze für den Toten (*longae coronae*)<sup>27</sup> wie dem Einsatz besonderer Weihrauch- bzw. Duftstoff-Altäre (*acerrae*, ebd.). Varro hat die Geruchsbelastung der umstehenden Menschen bei seiner Rechtfertigung des Einsatzes von Zypressenholz in Scheiterhaufen klar im Blick (fr. 111 Riposati). Weitere Objekte konnten ins Feuer geworfen werden (vgl. Tac. *ann.* 3,2,2). Ob das Schweineopfer zum selben Zeitpunkt stattfand, ist unklar; Reste von Schweineknochen (aber auch anderer Tiere) finden sich auch in Brandschuttbefunden.<sup>28</sup>

Für das beschriebene Feuer sind zwei Variationen bezeugt. Zum einen kann eine feste Einrichtung, ein Krematorium (*ustrinum*) genutzt werden. Die Alternative dazu bietet ein individueller Scheiterhaufen, wie er die antike Literatur dominiert, eine Wahl, die sich sowohl beim Fehlen eines Ustrinums wie für besonders aufwändige Verbrennungen nahelegte.<sup>29</sup> Die individuellen Verbrennungsstätten der Kaiser wurden in leicht monumentalisierter Form bewahrt. Technisch ergibt sich für die Verbrennung das Problem der Trennung von Leichenbrand im engeren Sinne und der Brandasche insgesamt. Die Trennung kostet Mühe; typisch ist das Auslesen größerer Knochen (*ossa legere*), die noch einmal aufwändig mit Wein gereinigt werden können, sowie das Aufnehmen eines weniger differenzierten Teil des aschenförmigen Leichenbrandes. Es ist bezeichnend, dass

21 Scheid 2007.

22 Siehe für Rom etwa Grossi, Mellace 2007, für die Provinzen die weiteren Beiträge in Faber u. a. 2007 und Scheid 2008.

23 Zum Opfer s. Fest. 296,37-298,4L.

24 Vgl. zu Reinigungselementen Saladino 2004, 71-72.

25 Scheid 1998, 138.

26 Bodel 2004, 157.

27 Siehe Dyck ad loc.

28 Buccellato / Catalano / Musco 2008, 86.

29 Picuti 2008, 57.

in der persönlichen Dichtung des frühaugusteischen Elegikers Propertius gerade das Berühren und Sammeln der Knochen mit besonderer emotionaler Intensität, Intimität und Individualität verbunden wird (etwa 4,7), bezeichnend auch, dass gerade diese Handlung durch das Zwölfafelgesetz und Cicero verboten werden (Cic. *leg.* 2,60) – offenbar völlig kontrafaktisch, wenn man auf den eine Generation nach Cicero schreibenden Properz blickt.

An die Verbrennung und Bergung von Knochen schließt sich typischerweise, aber nicht notwendig das Einbringen in eine Urne und die endgültige Aufstellung oder Vergrabung an. Es gilt zu betonen, dass der so gesammelte Leichbrand oft nur minimale Anteile des gut zwei Kilo überschreitenden Leichenbrandes eines Erwachsenen enthielt, bis hinunter zu weniger als einhundert Gramm für manche Gegenden und Perioden.<sup>30</sup> Für die Beisetzung konnten diese durch Reste von Brandbeigaben – oft sorgfältig und selektiv ausgelesen, etwa unter Zurücklassung von Keramikscherben<sup>31</sup> – ergänzt werden, die über oder neben den Leichenbrand kamen. Damit sind wir an der Grabstelle angelangt, wo erneut oder endlich Opfer dargebracht und neue Deponierungen vorgenommen werden konnten – zurecht wird von einer Verdoppelung der Bestattung im Falle der Incineration gesprochen;<sup>32</sup> in Fällen, wo man mit einer zwischenzeitlichen häuslichen Aufbewahrung der Urne rechnen muss – bis zur Fertigstellung des Grabmals oder der Realisierung einer Gemeinschaftsbestattung – kann man von einer regelrechten Sekundärbestattung sprechen.

Ob mit der Bergung in der Urne der pontificalen Auflage wenigstens einer partiellen Bedeckung mit Erde Genüge getan war, muss dahingestellt bleiben.<sup>33</sup> Angesichts fehlender Quellen ist es müßig zu spekulieren, ob irgendjemand je argumentierte, dass dieser Forderung auch mit dem Vergraben des Brandschutts, der ja auch Leichenbrand enthalten konnte, entsprochen worden sei. Solche Deponierungen fanden sich – notwendigerweise – sowohl in der Nähe von Krematorien wie Gräbern.<sup>34</sup>

Acht Tage nach der Verbrennung oder Bestattung und zum Abschluss der *feriae denicales* kommt die rituelle Sequenz mit der *cena novemdialis*, die wohl mit dem *silicernium* geheißenen Mahl am Grabe identisch ist, zum Abschluss.<sup>35</sup> Auch hier konnte

durch Wahl des Ortes, des Begleitprogramms, etwa in Form von *munera* – wörtlich „Pflichten“, faktisch Gladiatorenspielen – erneut Öffentlichkeit hergestellt werden. Caesar etwa nutzte den Tod seines Vaters, prächtige Gladiatorenpaare antreten zu lassen (Suet. *Iul.* 10,2).

Das Fehlen einer Diskussion über den Beginn der *feriae* zeigt, dass diese Institution mit einer dichten Folge von Tod, Verbrennung und Bestattung rechnet. Diese dichte Folge legt sich auch durch die *Lex Puteolana* nahe, die in der nur sehr fragmentarisch erhaltenen ersten Spalte offensichtlich neben der Vermietung/Vermittlung eines *ustrinum* die eines Altares (*ara*) und eines Chalcidiums, wohl einer überdachten Struktur zur Abhaltung eines Teils der Feier, regelt. Der spätantike Vergilkommentator Servius berichtet von einer Markierung des Hauses mit einem Verstorbenen durch einen Zypressenzweig (*Aen.* 3,64), das dürfte dann diese Periode begleitet haben, in der die Familienangehörigen von öffentlicher Tätigkeit befreit, ja dazu als *funestus* bzw. *funesta* ungeeignet waren und sich – im Rahmen des ökonomisch Möglichen – von Arbeit fernhielten.<sup>36</sup> Das „Ausfegen“, die Reinigung des Hauses durch den „Ausfeger“ (*everriator*, Paul Fest. 68,9-13L) genannten Erben, wie das Widderopfer für den Lar familiaris (Cic. *leg.* 2,55) dürften an das Ende dieser Periode gehören und den Rückkehr zum Normalzustand, auch in Bezug auf die zuvor vernachlässigte Haar- und Bartpflege gehören.

John Scheid hat die These stark gemacht, dass die Folge der Opfer vom häuslichen Laren- oder Penatenopfer mit Mahl über den Holocaust der *porca praesentanea* bis zum abschließenden Opfer und Mahl am Grab den Übergang vom verstorbenen Menschen zum vergöttlichten Ahnen markieren.<sup>37</sup> Das entspricht einer möglichen rituellen Logik der Kommunikations- und Adressatenwahl der Opfer und findet Parallelen im rechtlichen Bereich: Für den gesamten Prozess der Bestattung (*fumus*) gilt noch der Verstorbene als Vertragspartner aller Leistungserbringer (Ulp. *dig.* 11,7,1). Daneben stehen Gesten der Intimität wie der Trennung, vor allem aber Gesten der Ostentation gegenüber der Öffentlichkeit im Falle verstorbener Erwachsener. Die Wahl von Verbrennung oder Bestattung findet hier ihren Ort, nicht in Vorstellungen über den Status des Verstorbenen.

30 Bel 2010.

31 Martin-Kilcher 2008, 19; s. a. Witteyer 2008, 189.

32 Martin-Kilcher 2008, 21.

33 So auch Scheid 2007, 23 f.

34 Martin-Kilcher 2008, 23; Abegg-Wigg 2008, 253.

35 Zur Diskussion Latte 1960, 102; s. a. Picuti 2008, 53. Ausführlich Braune 2008.

36 Latte 1960, 102, Anm. 2 nach Cic. *leg.* 2,55.

37 Scheid 1984.

Wenn die These von der Attraktivität der Incineration aufgrund ihrer erhöhten öffentlichen Sichtbarkeit stimmt, müsste auch der Rückgang dieser Praxis mit Veränderungen der Öffentlichkeit in der späteren Kaiserzeit, wie sie sich etwa in der Inschriftenkultur ausdrückt, korrelieren.<sup>38</sup> Die aufwändigen Bildprogramme der Sarkophage vor allem seit dem zweiten Jahrhundert führen auf eine andere, intimere Öffentlichkeit als die Scheiterhaufen und Grabbauten der ausgehenden Republik und frühen Kaiserzeit.<sup>39</sup>

### 3. Grabbauten

Aus einsichtigen Gründen können wir für die Gestaltung der Grabanlagen über das umfangreichste archäologische Material verfügen. Meine Kernthese stelle ich gleich voran: Unter den anfangs entfalteten Problemen des Todes konzentriert sich die Gestaltung der Grabanlagen vor allem auf das Problem der sozialen Präsenz. In der Regel zielen sie auf die dauerhafte Präsenz des Verstorbenen im kommunikativen Gedächtnis der eigenen Gesellschaft. Ich verwende diesen Begriff im Assmanschen Sinne: Während das Einschreiben der Erinnerung an einen Einzelnen in das kulturelle Gedächtnis von Praktiken bestimmt ist, die der Betroffene nur begrenzt steuern kann – ich denke an Geschichtsschreibung, Liedgut, Kanonisierung, Denkmäler –, bemüht sich der römische Tote um die Präsentation vor allem seines Namens, dann aber auch seiner Leistungen und manchmal seines Konterfeis an belebten Zugangsstraßen.

Der Aristokrat Petronius hat diese Intentionen im Gastmahl und in der Selbstdarstellung des Trimalchio eingefangen (Petron. 71,5-12) – was sicher zu Unrecht als allein für die Aufsteigerschicht reicher Freigelassener zutreffend gesehen wird.<sup>40</sup> Monumentalität (200 auf 200 Fuß Größe), Originalität, um zur Lektüre zu verlocken (eine Sonnenuhr in diesem Falle), Individualisierung durch Darstellung beruflichen Erfolges wie familiären Glücks, aber auch das Misstrauen gegen familiären Missbrauch oder Umnutzung und daher institutionelle Absicherung der Grabpflege (Bestellung eines Wächters, Herausnehmen aus der Erbmasse; zu den rechtlichen Regelungen s. Ulp. *dig.* 11,7,6) sind durchaus generalisierbare Charakteristika.

Das sei kurz am Beispiel des Grabes des Bäckers Marcus Vergilius Eurysaces, dessen Rekonstruktion nicht ganz gesichert ist, erläutert. Das in der zwei-

ten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr. errichtete Grabmal befand sich an einer wichtigen Ausfallstraße in einem Bereich zahlreicher aufwändiger Gräber, die es wohl alle überragt haben dürfte. In einer ganz ungewöhnlichen, und daher Aufmerksamkeit erregenden Verwendung und Anordnung von Teigmischmaschinen,<sup>41</sup> die auf Säulenstellungen anspielen, gewinnt es an Monumentalität; ein nur summarisch lesbarer Bildfries stellt den großen Handwerksbetrieb des Großbäckers und Brot-Großhändlers Eurysaces dar (Abb. 1). Er selbst ist mitsamt seiner Gattin Atistia auf der stadtauswärts weisenden Seite in lebensgroßen Statuen dargestellt – ich setze die Zusammengehörigkeit von Grab und Statuengruppe mit der *communis opinio* voraus.



Abb. 1. Das Grabmal des Eurysaces in Rom. Foto: J. Rüpke.

Die Inschriften stellen nicht nur eine ungewöhnliche enge Verbindung von Monumentbesitz und Memoiriertem dar, sondern weisen auch auf die Bestattung der Reste der Frau in einem Brotkörbchen. Das Grabmal selbst – und das ist eine zentrale Feststellung – weist keinen erkennbaren Raum zur Aufbewahrung der Überreste des Eurysaces aus; möglicherweise

38 Borg / Witschel 2001.

39 Zanker / Ewald 2004.

40 Petersen 2003.

41 So die Interpretation von Petersen 2003, 245-7.

war aber eine separat gefundene korbformige Urne Teil des Monuments.<sup>42</sup>

Der gerade in der ausgehenden Republik und frühen Kaiserzeit tobende Wettkampf um individualisierte Repräsentation ist ebenso für Grabmäler<sup>43</sup> wie für die Münzprägung des ersten Jahrhunderts v. Chr.<sup>44</sup> festgestellt worden. An diese Befunde brauche ich nur zu erinnern. Auch hier sind es nicht Vorstellungen über postmortale Existenz, die diese Formen der – und man muss neidlos anerkennen: bis heute erfolgreichen – Perpetuierung der eigenen Person formen; es ist gerade die epikureische Philosophie, deren Atomismus mit dem völligen Ende jeglicher Existenz durch die zum Tode führende Dekomposition des Körpers rechnet, die breiten Anklang in der römischen Oberschicht findet.<sup>45</sup> Festhalten möchte ich aber gerade am Statuenpaar und der Inschrift der Atistia zwei Punkte.

Erstens, Statuen waren schon zu Lebzeiten – in Rom wohl seit dem ausgehenden vierten Jahrhundert – von hoher Attraktivität als Form der Vervielfältigung und Perpetuierung der eigenen sozialen Präsenz. Ich kann hier keine – dringend benötigte – historische Anthropologie der Entwicklung menschlicher Standbilder im antiken Mittelmeerraum und den angrenzenden Bereichen (ich denke an früheisenzeitliche keltische Standbilder ebenso wie an den etruskischen Krieger von Capestrano aus der Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr.) entwickeln. Für Rom selbst ist aber der Hinweis auf den Kampf um die Statuenaufstellung im öffentlichen Raum, an zentralen Orten der Stadt, wichtig.<sup>46</sup> Er verbindet sich mit der Frage der kollektiven Anerkennung individueller Leistungen – durch öffentliche Gewährung einer Statue oder wenigstens eines Platzes dafür – ebenso wie dem Eindringen statuarischer Darstellungsformen auf Grabmälern. Die Wahl einer durch die Angabe von Standsockeln oder dergleichen bewusst als solchen markierten Darstellungsform, die sonst aus dem öffentlichen oder häuslichen Bereich geläufig ist, für das flache oder halbplastische Grabrelief zeigt eindrucksvoll die Kontinuität der Vorstellungen über soziale Präsenz;<sup>47</sup> selbst das Erscheinungsbild des Africanus im *Somnium Scipionis* ist durch die Bildform geprägt.<sup>48</sup>

Zweitens, das *panarium*, das Brotkörbchen als Urnenform. Petersen hat in seiner Analyse des Grabmals plausibel gemacht, wie gerade hier Entscheidendes über die Rolle der eigenen Berufswelt deutlich wird: Sie ist nicht nur ein Instrument gesellschaftlicher Anerkennung, sondern ist zu einer umfassenden Lebens- und Symbolwelt geworden.<sup>49</sup> Auch dieser Befund lässt sich generalisieren: Der Verfasser des „Hirten des Hermas“, eines christlichen Textes der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr., selbst Salzhändler und Salzproduzent, verlegt seine Visionen in eine Welt weißer Salzberge.<sup>50</sup> Hier werden keine alternativen jenseitigen Welten entworfen und in Reisen erforscht, sondern die eigene Alltagswelt zur umfassenden natürlichen und sozialen Ordnung erhoben, auch über den eigenen Tod hinaus.

#### 4. Jenseitsvorstellungen

Vorstellungswelten lassen sich in den formularhaften Inschriften und selbst extravaganten Bauwerken nur schwer greifen. Die Wahl einer Pyramide für sein Grabmal durch den spätrepublikanischen oder früh-Augusteischen Gaius Cestius Epulo,<sup>51</sup> der das Volkstribunat wie das Priesteramt der Epulonen bekleidete, wird durch die Inschrift nicht erklärt. Ebenso wenig wird die Wahl einer Bestattung in einem nach neopythagoreischen Vorschriften ausgekleideten Grab durch den autoritativen Darsteller römischer Religion, Marcus Terentius Varro (*Plin. nat. 35,160*) durch eine seiner so zahlreichen Schriften erhellt.

Ausgiebige Spekulationen über jenseitige Existenz finden wir in Trostschriften eines Seneca (zum Beispiel *Ad Helviam matrem*) oder *consolatio-* und *adhortatio-*ähnlichen Passagen umfangreicherer literarischer Werke. Das gilt für das *Somnium Scipionis* in Ciceros Werk „De re publica“ ebenso wie für Aeneas' Abstieg in die Unterwelt zum Vater in Buch 6 von Vergils *Aeneis*. Die hier entwickelten Vorstellungen greifen auf Bestände griechischer Philosophie wie mythologische Traditionen zurück und entwickeln diese systematisierend; in philosophischer Sprache wird vor allem ein im Tod vom Leib sich ablösender *animus* Träger postmortalen Entwick-

42 Petersen 2003, 234.

43 Zanker 1975; von Hesberg 1992.

44 Meadows / Williams 2001.

45 S. die prosopographischen Befunde von Castner 1988.

46 S. Rüpke 2006.

47 Stewart 2003.

48 Cic. *rep.* 6,10.

49 Petersen 2003, 251.

50 Rüpke 1999.

51 Rüpke 2005, Nr. 1139.

lungen. Das sind Schriften oft großer Wirkung, und die Bedeutung dieser Texte ist nicht kleinzureden. Es muss aber auch in aller Deutlichkeit festgestellt werden, dass es sich hier um situativ entwickelte Vorstellungen zu Trostzwecken oder mit vergleichbarer literarischer Funktion handelt, die erstens in einer Geschichte der Jenseitsvorstellungen nicht fehlen dürfen, die zweitens synchron, in ihrer jeweiligen Epoche, intellektuelle Denkmöglichkeiten veranschaulichen, drittens aber kaum oder schon gar nicht verbreitete Handlungsorientierung boten. Damit will ich auch nicht das Gegenteil behaupten: Varros Beispiel spräche ebenso für solche individuellen Optionen wie dionysische Vereinigungen und der Fund eines orphischen Goldblättchens, eines Jenseitspasses sozusagen, auch ein Rom.<sup>52</sup>

## 5. Divinisierung

Ich hatte bereits auf die Scheidsche Interpretation der Opfersequenz als Konstruktion einer Divinisierung hingewiesen und möchte dieses Thema abschließend noch einmal aufnehmen. Das Grab ist ein Ort besonderer Qualität; mit der rituell korrekt begleiteten Eintragung eines Toten wird es zum *locus religiosus*. Der Status eines Kenotaphs muss umstritten gewesen sein, da er Anlass zu einem kaiserlichen Reskript unter Marc Aurel gab, in dem das Fehlen dieser Qualität festgestellt wird (*Dig.* 11,7,6,1): Damit stand es wie ein noch ungenutztes Grab dem Verkauf offen. Ohne inhaltliche Verbindlichkeit für das Gemeinwesen ist mit dem *locus religiosus*, der frei von jeder anderen Verbindlichkeit sein muss (*Dig.* 11,7,2, bes. 7-9), ein Kultort konstituiert. Das entspricht der Adressierung der Toten im Ahnenkult. Die Rede ist nicht wie im politischen Raum von *maiores*, den Älteren, sondern von den *di parentes* oder in einem standardisierten, mit einem in klassischer Zeit nicht mehr produktiven Adjektiv arbeitenden Euphemismus – den *di manes*, den „guten Göttern“. Dedikationsinschriften gleich konstatieren Grabinschriften seit der ausgehenden Republik das Eigentum, genauer die Eigentumsübertragung des Grabes an die *Di Manes des* Verstorbenen oder stellen beide ohne grammatikalische Verbindung in zwei Dativen nebeneinander *Dis manibus Gaii* oder *Dis manibus, Gaio* ... Der Plural zeigt eine Entindividualisierung auf dieser konzeptionellen Ebene an, die der auf derselben Inschrift typischerweise folgenden Individualisierung der sozialen Persona des Verstorbenen nichts nimmt.

Ohne Zweifel handelt es sich hier um echten Kult; in Falle von echten Gräbern erlauben häufig Röhren, einen Anteil der Opfer seinen Adressaten direkt zuzuführen. Rechtlich betrachtet ist dieser Kult unbegrenzt, das Grabmal kann auch durch beliebig lange Fristen nicht ersessen werden (*Ulp. dig.* 11,8,4). Der Status der so angesprochenen Gottheiten lässt sich eher negativ bestimmen. Zunächst, sie sind keine Geister oder Gespenster, keine *lemures*, wie sie gefürchtet und an den Lemuria mit billigen Speisen davongejagt werden (so *Ov. fast.* 5,419-446). Es sind aber auch keine Gottheiten, wie sie in Tempeln verehrt werden. Deren Genese wird im Konsekrationsritual der Kaiser inszeniert, die Seele, die von einem Adler in den Himmel getragen wird, trennt sich unter der Verbrennung hier vom Körper: philosophische Systematisierungen werden hier rituell umgesetzt. Aber es sind nicht nur die Kaiser, die dieses Schicksals teilhaftig werden. Eine allein die Familie verpflichtende Divinisierung in die pluralisierte Form hinein gilt für alle, wie Cicero am Schluss seiner Religionsgesetzgebung feststellt – und ich folge hier der Textrekonstruktion durch Andrew Dyck: *suos leto datos divos habento* (*leg.* 2,22): Die verstorbenen Angehörigen soll man als Vergöttlichte behandeln – woraus sich, Plato folgend, der Schluss auf die Minimierung von Trauer ergibt. Folgt man statt der Konjekturen *suos* dem überlieferten Text und liest *nos*, wir, gewinnt auch dieser Gesetzestext die Färbung einer Trostschrift. Aber auch dieser Trost setzt auf die kultische Erinnerung der Überlebenden, nicht auf eine postmortale personale Zukunft. Der Tod ist das Ende der Sterblichkeit, aber die folgende Unsterblichkeit ist nicht mehr meine.

## 6. Zusammenfassung

Fünf Punkte hatte ich als Vergleichsraster vorgeschlagen. Die römischen Optionen der späten Republik und frühen Kaiserzeit in diesem Raster lauten:

- 1) schnelle Beseitigung der Leiche aus der Stadt;
- 2) schnelle Restrukturierung der Familie in einer kurzen Trauerphase unter Berücksichtigung des testamentarischen Willens der Verstorbenen, insbesondere im Blick auf die Sklaven, das heißt ihre Freilassung,
- 3) schnelle und massive Mobilisierung des Sozialkapitals des Verstorbenen durch öffentlichen Leichenzug und Totenpreis des Haupterben; das zielt auf unspezifische Reziprozität, die gesellschaftliche

52 Graf / Johnston 2007, Nr. 9.

53 S. auch von Hesberg 2006.

Positionierung der Kinder muss schon vorher, muss zu Lebzeiten erfolgt sein;

4) schneller Statuswandel des Verstorbenen; das Ausbleiben der Antwort auf die Namensanrufung (*conclamatio*) stellt den Tod fest, die Mahlgemeinschaft endet, aber der Tote gilt als Vertragspartner für alle die Bestattung betreffenden Dienstleistungen. Dann erfolgt die Versetzung unter den Plural der göttlichen Vorfahren mit eigenem Kultplatz außerhalb der Stadt; Ansprüche im Hause machen nur unzureichend behandelte Gespenster geltend.

5) Mit dieser Perspektive bleibt dem Sterblichen nur, seine soziale Präsenz über das Grabmal als individuelles Projekt<sup>53</sup> sicherzustellen. Der Freiraum dafür ist groß, aber der soziale Raum ist nicht die städtische Öffentlichkeit. Seit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. zieht man daraus die Konsequenz und wählt zunehmend intimere Grabformen, den Sarkophag, billiger: das Cubiculum in einer Katakombe. Der Tod kann Rückzug aus der Gesellschaft sein. Christen radikalisieren das, indem sie Gott zum Beobachter ihrer postmortalen Existenz machen und der Gesellschaft selbst die Verfügung über den Körper bestreiten. Wer sonst mehr will, ist auf die anderen angewiesen: Allgemeinverbindlich divinisieren kann nur die Gemeinschaft. Nur damit ist der Tod der Beginn der Unsterblichkeit. Aber das schaffen nicht viele. Und oft nicht lange.

## Literatur

ABEGG-WIGG 2008

A. Abegg-Wigg, Die Aschengruben im Kontext der provincialrömischen Bestattungszeremonien: Problematik und Analysemöglichkeiten. In: J. Scheid (Hrsg.), *Pour une archéologie du rite: nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*. Collection de l'École française de Rome 407 (Rome 2008) 243-257.

ASSMANN / TRAUZETTEL 2002

J. Assmann / R. Trauzettel, Tod, Jenseits und Identität: Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie. Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie 7 (München 2002).

BEL 2010

V. Bel, Evolution des pratiques funéraires à Nîmes entre le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et le III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. In: J. Rüpke / J. Scheid, *Bestattungsrituale und Totenkult in der römischen Kaiserzeit / Rites funéraires et culte des morts aux temps impériaux* 27 (Stuttgart 2010).

BODEL 2004

J. Bodel, The Organization of the Funerary Trade at Puteoli and Cumae. In: *Libitina e dintorni: Libitina e luci sepolcrali; le leges libitinariae campanae; iura sepulcrorum; vecchie e nuove iscrizioni; atti dell'XI Rencontre Franco-Italienne sur l'Épigraphie* 3 (Roma 2004) 147-172.

BORG / WITSCHSEL 2001

B. Borg / C. Witschel, Veränderungen im Repräsentationsverhalten der römischen Eliten während des 3. Jhs. n. Chr. In: G. Alföldy / S. Panciera, *Inschriftliche Denkmäler als Medien der Selbstdarstellung in der römischen Welt* (Stuttgart 2001) 47-120.

BRAUNE 2008

S. Braune, *Convivium funebre: Gestaltung und Funktion römischer Grabtriklinien als Räume für sepulkrale Bankettfeiern*. *Spudasmata* 121 (Hildesheim 2008).

BUCCELLATO / CATALANO / MUSCO 2008

A. Buccellato / P. Catalano / S. Musco, *Alcuni aspetti rituali evidenziati nel corso dello scavo della necropoli Collatina (Roma)*. In: J. Scheid (Hrsg.), *Pour une archéologie du rite: nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*. Collection de l'École française de Rome 407 (Rome 2008) 59-88.

CASTNER 1988

C. J. Castner, *Prosopography of Roman Epicureans from the Second Century B. C. to the Second Century A. D* (Frankfurt a. M. 1988).

DESCHAMPS 1995

L. Deschamps, *Rites Funéraires de la Rome Republicaine*. In: F. Hinard (ed.), *La mort au quotidien dans le monde romain: Actes du colloque organisé par l'Université Paris IV, Paris-Sorbonne 7-9 octobre 1993* (Paris 1995) 171-180.

DUMONT 1995

J.-C. Dumont, *L'enlèvement du cadavre*. In: F. Hinard (ed.), *La mort au quotidien dans le monde romain: Actes du colloque organisé par l'Université Paris IV, Paris-Sorbonne 7-9 octobre 1993* (Paris 1995) 181-187.

DYCK 2004

A. R. Dyck, *A commentary on Cicero, De legibus* (Ann Arbor 2004).

FABER u. a. 2007

A. Faber u. a. (Hrsg.), *Körpergräber des 1.-3. Jahrhunderts in der römischen Welt*. Internationales Kolloquium Frankfurt am Main, 19.-20. November 2004. *Schriften des Archäologischen Museums Frankfurt* 21 (Frankfurt a. M. 2007).

FELDMANN / FUCHS-HEINRITZ 1995

K. Feldmann / W. Fuchs-Heinritz (Hrsg.), *Der Tod ist ein Problem der Lebenden: Beiträge zur Soziologie des Todes* (Frankfurt a. M. 1995).

GRAF / JOHNSTON 2007:

F. Graf / S. I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets* (New York 2007).

GROSSI / MELLACE 2007

M. C. Grossi / V. S. Mellace, *Roma, via Portuense: la necropoli di Vigna Pia*. In: A. Faber u. a. (Hrsg.), *Körpergräber des 1.-3. Jahrhunderts in der römischen Welt*. Internationales Kolloquium Frankfurt am Main, 19.-20. November 2004. *Schriften des Archäologischen Museums Frankfurt* 21 (Frankfurt a. M. 2007) 185-200.

**HASENFRATZ 1988**

H.-P. Hasenfratz, *Leben mit den Toten: Eine Kultur- und Religionsgeschichte der anderen Art* (Freiburg 1988).

**HESBERG 1992**

H. v. Hesberg, *Römische Grabbauten* (Darmstadt 1992).

**HESBERG 2006**

H. v. Hesberg, *Die Torre del Breny - ein monumentales Altgrab der frühen Kaiserzeit*. In: D. Vaquerizo / J. F. Murillo, *El concepto de lo provincial en el mundo antiguo: Homenaje a la profesora Pilar León Alonso* (Córdoba 2006) 295-316.

**HINARD 1987**

F. Hinard (Dir.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*. Actes du colloque de Caen 20-22 novembre 1985 (Caen 1987).

**HURSCHMANN 2002**

R. Hirschmann, *Tunica*. In: H. Cancik / M. Landfester / B. Egger, *Brigitte* (Hrsg.), *Der neue Pauly*. Enzyklopädie der Antike 12/1 (Stuttgart 2002) 920-1.

**KIERDORF 1980**

W. Kierdorf, *Laudatio funebris: Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*. Beiträge zur Klassischen Philologie 106 (Meisenheim a. Glan: 1980).

**LANG 2003**

B. Lang, *Himmel und Hölle: Jenseitsglaube von der Antike bis heute* (München 2003).

**LATTE 1960**

K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*. Handbuch der Altertumswissenschaft 5,4 (München 1960).

**LIBITINA E DINTORNI 2004**

*Libitina e dintorni*. *Libitina e i luci sepolcrali, le leges libitinariae campane, iura sepulcrorum: vecchie e nuove iscrizioni*. Atti dell'XI Rencontre Franco-Italienne sur l'Épigraphie (Roma 2004).

**MARTIN-KILCHER 2008**

S. Martin-Kilcher, *Römische Gräber - Spiegel der Bestattungs- und Grabsitten*. In: J. Scheid (Hrsg.), *Pour une archéologie du rite: nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*. Collection de l'École française de Rome 407 (Rome 2008) 9-27.

**MEADOW / WILLIAMS 2001**

A. Meadows / J. Williams, *Moneta and the Monuments: Coinage and Politics in Republican Rome*. *Journal of Roman Studies* 91, 2001, 27-49.

**MEULI 1975**

K. Meuli, *Gesammelte Schriften* (Basel 1975).

**PETERSEN 2003**

L. Lauren Petersen, *The Baker, His Tomb, His Wife, and Her Breadbasket: The Monument of Eurysaces in Rome*. *The Art Bulletin* 85, 2, 2003, 230-257.

**PICUTI 2008**

M. R. Picuti, *Il contributo dell'epigrafia latina allo scavo delle necropoli antiche*. In: J. Scheid (Hrsg.), *Pour une archéologie du rite: nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire* 407 (Rome 2008) 43-58.

**RAWSON 2002**

B. Rawson, *The Express Route to Hades*. In: P. McKechnie (Hrsg.), *Thinking like a Lawyer: Essays on Legal History and General History for John Crook on his Eightieth Birthday*. *Mnemosyne, Supplementum* 231 (Leiden 2002) 271-288.

**RÜPKE 1999**

J. Rüpke, *Apokalyptische Salzberge: Zum sozialen Ort und zur literarischen Strategie des ‚Hirten des Hermas‘*. *Archiv für Reformationsgeschichte* 1, 1999, 148-160.

**RÜPKE 2005**

J. Rüpke, *Fasti sacerdotum: Prosopographie der stadtrömischen Priesterschaften römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte bis 499 n. Chr.* *Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge* 12/1-3 (Stuttgart 2005).

**RÜPKE 2005a**

J. Rüpke, *Gottesvorstellungen als anthropologische Reflexionen in der römischen Gesellschaft*. In: J. Stagl / W. Reinhard (Hrsg.), *Grenzen des Menschseins: Probleme einer Definition des Menschlichen*. Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie 8 (Wien 2005) 435-468.

**RÜPKE 2006**

J. Rüpke, *Triumphator and ancestor rituals between symbolic anthropology and magic*. *Numen* 53, 2006, 251-289.

**RÜPKE 2012**

J. Rüpke, *Rituelle Uniformität und individuelle Distinktion: Ritualtheoretische Überlegungen zu Altarweihungen*. In: A. Busch / A. Schäfer (Hrsg.), *Altarweihungen 2010*. 15 Ms. (im Druck).

**SALADINO 2004**

V. Saladino, *Purificazione 3a*. *Mondo romano. Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* II: 63-87 (Los Angeles 2004).

**SCHIED 1984**

J. Scheid, *Contraria facere: Renversements et déplacements dans les rites funéraires*. *Annali dell'Istituto Universitario Orientale, Archeologia e storia antica* 6, 1984, 117-139.

**SCHIED 1998**

J. Scheid, *La religion des Romains* (Paris 1998).

**SCHIED 2007**

J. Scheid, *Körperbestattung und Verbrennungssitte aus der Sicht der schriftlichen Quellen*. In: A. Faber u. a. (Hrsg.), *Körpergräber des 1.-3. Jahrhunderts in der römischen Welt*. Internationales Kolloquium Frankfurt am Main, 19.-20. November 2004. *Schriften des Archäologischen Museums Frankfurt* 21 (Frankfurt a. M. 2007) 19-25.

**SCHIED 2008**

J. Scheid (Hrsg.), *Pour une archéologie du rite: nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*. Collection de l'École française de Rome 407 (Rome 2008).

**SCHRUMPF 2006**

S. Schrupf, Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich: Ablauf, soziale Dimension und ökonomische Bedeutung der Totenfürsorge im lateinischen Westen (Bonn 2006).

**STEWART 2003**

P. Stewart, Statues in Roman Society: Representation and Response (Oxford 2003).

**TURNER 1989**

V. Turner, Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur. Theorie und Gesellschaft 10 (Frankfurt a. M. 1989).

**VAN BARLOEWEN 1996**

C. von Barloewen, Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen (München 1996).

**VAN GENNEP 1986**

A. van Gennep, Übergangsriten (Frankfurt a. M. / Paris 1986).

**VERRSNEL 1980**

H. S. Versnel, Destruction, Devotio and Despair in a Situation of Anomy: the Mourning for Germanicus in Triple Perspective. *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich* (Rom 1980) 541-618.

**WITTEYER 2008**

M. Witteyer, Spurensuche - mikrotopografische Befundbeobachtungen an Gräbern aus Mainz und Umgebung. In: J. Scheid (Hrsg.), *Pour une archéologie du rite: nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*. Collection de l'École française de Rome 407 (Rome 2008) 171-195.

**ZANKER 1975**

P. Zanker, Grabreliefs römischer Freigelassener. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 90, 1975, 257-315.

**ZANKER / EWALD 2004**

P. Zanker / B. C. Ewald, *Mit Mythen leben: Die Bilderwelt der römischen Sarkophage* (München 2004).

Prof. Dr. Jörg Rüpke  
 Kolleg Forschergruppe „Religiöse Industrialisierung in historischer Perspektive“  
 Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt  
 Am Hügel 1  
 99084 Erfurt  
 joerg.ruepke@uni-erfurt.de