

Joseph Verheyden / Andreas Merkt / Tobias Nicklas (eds.)

»If Christ has not been raised ...«

Studies on the Reception of the Resurrection
Stories and the Belief in the Resurrection in
the Early Church

V&R Academic

Novum Testamentum et Orbis Antiquus/ Studien zur Umwelt des Neuen Testaments

In cooperation with the “Bibel und Orient” foundation,
University of Fribourg/Switzerland.

Edited by Martin Ebner (Bonn), Peter Lampe (Heidelberg),
Stefan Schreiber (Augsburg) and Jürgen Zangenberg (Leiden)

Advisory Board

Helen K. Bond (Edinburgh), Raimo Hakola (Helsinki),
Thomas Schumacher (Fribourg), John Barclay (Durham),
Armand Puig i Tàrrach (Barcelona), Ronny Reich (Haifa),
Edmondo F. Lupieri (Chicago), Stefan Mürger (Bern)

Volume 115

Vandenhoeck & Ruprecht

Joseph Verheyden/Andreas Merkt/Tobias Nicklas
(eds.)

“If Christ has not been raised ...”

Studies on the Reception of the Resurrection Stories
and the Belief in the Resurrection in the Early Church

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data available online: <http://dnb.d-nb.de>.

ISSN 1420-4592
ISBN 978-3-647-59374-6

You can find alternative editions of this book and additional material on our Website:
www.v-r.de

© 2016, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

All rights reserved. No part of this work may be reproduced or utilized in any form
or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or any
information storage and retrieval system, without prior written permission from the publisher.

Printed in Germany.

Typesetting by Konrad Triltsch GmbH, Ochsenfurt

Printed and bound by Hubert & Co GmbH & Co. KG, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen.

Printed on aging-resistant paper.

Inhalt

Introduction	7
<i>Meinolf Vielberg</i>	
Tod und Jenseits in der spätrepublikanischen und augusteischen Literatur der Römer	11
<i>Riemer Roukema</i>	
The Resurrection according to 1 Corinthians 15:35–55 as Understood and Debated in Ancient Christianity	33
<i>Hagit Amirav/Emiliano Fiori</i>	
Early Interpretations of Ephesians 5:14: Patristic Concepts of the Resurrection in Literal and Allegorical Circles	61
<i>Martin Meiser</i>	
Die patristische Exegese von Apg 1,3–11	73
<i>Tobias Nicklas</i>	
Auferstehung zu Tod und Strafe: Unpaulinische Auferstehungsvorstellungen im frühen Christentum	105
<i>Mark Edwards</i>	
Markus Vinzent on the Resurrection	123
<i>Cornelis Hoogerwerf</i>	
Proving the Resurrection of the Flesh The Use of Natural Philosophy and Galenic Epistemology in Pseudo-Justin's <i>De Resurrectione</i>	135
<i>Matthieu Cassin</i>	
Liturgical Celebration and Theological Exegesis: the Easter Homilies of Gregory of Nyssa	149

Harald Buchinger

Die Bedeutung der Auferstehung für Termin, Gestalt und Gehalt der
ältesten Osterfeier 167

Andreas Merkt

Writing Over the Dead Body
Ancient Christian Grave Inscriptions and the Idea of Resurrection . . . 199

List of Abbreviations 217

Index 221

Introduction

The present volume contains the proceedings of the fourth symposium of the *Novum Testamentum Patristicum* project (NTP), an international research project on the reception history of the New Testament in the early Church. The symposium was held in October 2012 at the University of Leuven. It was organised by Joseph Verheyden, Tobias Nicklas, and Andreas Merkt, the coordinators of NTP. The topic of the meeting was the reception of the resurrection and empty tomb stories and the development of the belief in resurrection in the early Church.

The belief in the resurrection constitutes the core issue of Christianity and of Christian tradition. The earliest references to the resurrection and witnesses to such a belief are found in the canonical gospels and in the letters of Paul, but the topic obviously remained of the utmost importance all through the early Church. It would be impossible to try and cover the full evidence for the reception of the resurrection stories in the early Church in just one volume, and this was never the intention of the organisers of the conference. As a consequence, what this volume offers is not “the story” of this reception, but rather “studies” on the topic, as indicated in the title of the book. The selection was guided by two principles. As was the case also in previous NTP conference volumes, the editors wished to give a forum to colleagues who are writing a commentary on a particular New Testament book to show the results of their work so far to a larger readership. In addition, the editors also wished to give a place to such contributions that open a broader perspective, be it the Roman world, or other aspects of Christian life and praxis than the writings of homilists and commentators. That said, it should be noted that the volume contains contributions on at least some of the more important texts on the topic and has tried to pay attention to aspects that are perhaps not always immediately put in the picture when dealing with the resurrection accounts.

Overall, the material can be divided into three parts:

- (1) the reception history of particular passages. The two crucial passages in Paul’s letters are studied by R. Roukema (1 Cor 15) and by H. Amirav and E. Fiori (Eph 5). Roukema is the author of the commentary on the reception of 1 Corinthians for NTP. Amirav co-authors the commentary on Ephesians. The opening verses of Acts are dealt with by M. Meiser, who is responsible for the NTP commentary on Acts. Roukema focuses on the

controversy that was raised by the ambiguities in Paul's representation of the status of the resurrected body. Amirav and Fiori note that the early Christian authors were rather more interested in the moral dimension of the call in Eph 5:14 than in its eschatological potential. The same concern for bringing out the ethical dimension can be seen in the commentaries on Acts 1:3–11, though in this instance not infrequently combined with or alongside a more spiritual reading of the ascension and its significance for the salvation of the Christian. Taking his clue from two passages in the Book of Revelation (Rev 2:11 and 20:6, 14), T. Nicklas, responsible for the NTP commentary on Revelation, shows how the prime interest in these passages and in later authors is not with salvation, but with how the resurrection prepares the way for the final judgement that is to come. This connection between liberation from the death and facing judgement may surprise, but shows that a number of Christian groups and traditions thought rather differently about the resurrection and its aim and effects than what can be read in Paul's Letter to the Corinthians.

- (2) the way the theme of resurrection was dealt with in early Christian authors and praxis. M. Edwards offers a critical reading of M. Vinzent's 2011 monograph on the resurrection, in which it is argued that Paul had been largely forgotten about in first decades of the second century and, perhaps even more controversial, that Marcion authored the first real gospel. C. Hoogerwerf contributes an essay on Pseudo-Justin's *De resurrectione* that was not read at the conference, but adds a nice example of how early Christian authors looked for arguments and evidence for their position in Hellenistic philosophy and, more particularly, epistemology to make a case in defence of the Christian view on resurrection. M. Cassin studies the Easter homilies of Gregory of Nyssa and comes to the slightly surprising conclusion that the homilist's main interest is not in the resurrection accounts as such, but that he develops his thought with an eye on the liturgical praxis and on the exegetical tradition that linked the significance of the stories primarily with the salvation of the believer and less with rescuing Jesus from death. The liturgy is also the focus of H. Buchinger who offers a superb survey of the Easter homilies material and the way these have incorporated or inform about liturgical praxis in Easter time.
- (3) the broader context, including the non-Christian background. The latter issue is dealt with in the opening essay by M. Vielberg, who compares Christian Easter expectations with similar but more politically oriented expectations that were fabricated and promoted under the reign of Augustus. A. Merkt focuses on another aspect of Christian life when studying evidence from tomb inscriptions reflecting on the Christians' belief in the afterlife and its connection with this life and the ethical requirements or expectations it involves.

The conference brought together biblical scholars and specialists of early Christian studies for a dialogue that was meant to widening the perspectives. Several of the contributors have pointed out the complexity of the issue at stake because the resurrection stories and the belief they wish to raise or express bring forth a number of dogmatic and historical questions that many later on had great difficulties to harmonise.

The editors wish to thank the Flemish Research Foundation (FWO) for a generous grant, the editorial board of “Novum Testamentum et Orbis Antiquus” for accepting also this conference volume in the series, as they did with previous ones, and Vandenhoeck & Ruprecht publishing house for a fruitful cooperation in getting the manuscript published.

Joseph Verheyden

Meinolf Vielberg

Tod und Jenseits in der spätrepublikanischen und augusteischen Literatur der Römer

Einleitung

Wenn sich eine Tagung an der Universität Löwen unter dem Leitwort „Wenn Christus nicht auferstanden wäre ...“ der Rezeption von Auferstehungserzählungen und dem Glauben an die Auferstehung in der Alten Kirche widmet, dann mögen sich die daran beteiligten Theologen fragen, was einen Klassischen Philologen dazu berechtigen könnte, in ihrem Kreis über „Tod und Jenseits in der spätrepublikanischen und augusteischen Literatur der Römer“ zu sprechen und ob die von ihm zur Sprache gebrachten Probleme für den übergeordneten Horizont der Tagung irgendeine Relevanz besitzen. Auf diese Frage gäbe und gibt es verschiedene Antworten, je nachdem ob bei der Antwort Aspekte von Staat und Gesellschaft, von Philosophie und Religion oder von Kunst und Literatur in den Vordergrund gerückt werden. Denn wie die Paulusbriefe in ihrer Abhängigkeit von der antiken Briefliteratur gelesen, wie die Verwandtschaft der Apostelgeschichte mit der antiken Geschichtsschreibung betont und wie die Evangelien und namentlich das Evangelium nach Markus wegen seiner bzw. ihrer Nähe zur römischen Kaiservita als Untergattung des antiken Bios begriffen werden konnten, so öffnet sich auch im Evangelium nach Lukas der Blick auf das römische Weltreich in der frühen Kaiserzeit, allerdings nicht auf das Ende des irdischen Lebens, mit Christi Tod, Auferstehung und Himmelfahrt, sondern auf den Anfang seines Erdenlebens (Lk 2,1):

Es begab sich aber, in jenen Tagen erging ein Erlaß des Kaisers Augustus, den ganzen Erdkreis aufzeichnen zu lassen. Diese Aufzeichnung war die erste und geschah, als Quirinius Statthalter von Syrien war. Alle gingen hin, sich aufzeichnen zu lassen, ein jeder in seine Stadt. Auch Joseph zog von Galiläa aus der Stadt Nazaret hinauf nach Judäa in die Stadt Davids, die Bethlehem heißt, weil er aus dem Hause und Geschlechte Davids war.

Die Art und Weise, wie der Evangelist hier auf Kaiser Augustus und die Organisation des römischen Kaiserreiches Bezug nimmt, trägt nicht nur der Tatsache Rechnung, dass die römische Metropole in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts mit den Missionsreisen der Apostel in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückte, sondern war für christliche Geschichtsdenker wie Meliton von Sardes und Eusebius von Caesarea auch der Anknüpfungspunkt

zur Entwicklung einer sogenannten ‚Reichstheologie‘.¹ So legte der Römer Orosius, ein Schüler des Kirchenvaters Augustinus, in seiner Universalgeschichte *Historiae adversum paganos* großes Gewicht auf den Synchronismus der Geburt Christi und der Herrschaft des Augustus.² Orosius war auch der Meinung, erst die von Augustus begründete *pax Romana* habe den geeigneten politischen Rahmen für die Ausbreitung des Christentums geschaffen (Oros. hist. 6,22,5–6):

Igitur eo tempore, id est eo anno quo firmissimam verissimamque pacem ordinatione Dei Caesar composuit, natus est Christus, cuius adventui pax ista famulata est, in cuius ortu audientibus hominibus exultantes angeli cecinerunt ‚Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis‘. eodemque tempore hic, ad quem rerum omnium summa concesserat, dominum se hominum appellari non passus est, immo non ausus, quo verus dominus totius generis humani inter homines natus est. eodem quoque anno tunc primum idem Caesar, quem his tantis mysteriis praedestinaverat Deus, censum agi singularum ubique provinciarum et censi omnes homines iussit, quando et Deus homo videri et esse dignatus est. Tunc igitur natus est Christus, Romano censui statim adscriptus ut natus est.

„Zu diesem Zeitpunkt also, das heißt in dem Jahr, in dem Caesar nach Anordnung Gottes einen ganz sicheren und wahrhaften Frieden zustande brachte, wurde Christus geboren. Seiner Ankunft war dieser Frieden dienlich, bei seiner Geburt sangen die Engel, während die Menschen zuhörten, jubelnd ‚Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden den Menschen, die guten Willens sind‘ (Lk 2,14). Zur gleichen Zeit duldeten es die, dem über alle Dinge die höchste Gewalt zugestanden war, nicht, Herr der Menschen genannt zu werden, ja er wagte es nicht zu dem Zeitpunkt, an dem der wahre Herr der ganzen Menschheit inmitten der Menschen geboren wurde. Im selben Jahr, in welchem derselbe Caesar, den Gott für so geheimnisvolle Zusammenhänge erwählt hatte, erstmals befahl, eine Steuerschätzung überall in den einzelnen Provinzen durchzuführen und alle Menschen nach ihrem Vermögen einzuschätzen und

1 Vgl. Eus. h.e. 4,26,7 und auch den christlich-augusteischen Synchronismus Eus. h.e. 1,5,2: „Es war das 42. Jahr der Regierung des Augustus und das 28. Jahr seit der Unterwerfung Ägyptens und dem Tode des Antonius und der Kleopatra, womit die Herrschaft der Ptolemäer in Ägypten ihr Ende gefunden hatte; da wurde unser Erlöser und Herr Jesus Christus unter Quirinius, dem Statthalter von Syrien, zur Zeit der damaligen ersten Volkszählung gemäß den Prophezeiungen zu Bethlehem in Judäa geboren.“ Zur Geschichtsschreibung des Eusebius vgl. M. Vielberg, *Untertanentopik. Zur Darstellung der Führungsschichten in der kaiserzeitlichen Geschichtsschreibung* (Zetemata 95; München, 1996), 97–103.

Römische Autoren werden in dem folgenden Beitrag nach dem Indexband des Thesaurus Linguae Latinae, griechische Autoren nach LSJ, *A Greek-English Lexicon* (Oxford, 1968) abgekürzt. Die Abkürzungen für biblische Bücher folgt den Angaben in RGG (4. Aufl.), Bd. 1, S. XXIII. Die zugrunde gelegten Ausgaben und Übersetzungen der antiken und christlichen Autoren sind in der Bibliographie am Ende des Beitrags verzeichnet und werden daher nicht in jedem Zitat wiederholt.

2 Vgl. zur Erklärung dieser Geschichtsdeutung des Orosius: Vielberg, *Untertanentopik*, 113–24, bes. 114–16.

in Steuerlisten einzutragen, geruhte Gott, als Mensch zu erscheinen und Mensch zu sein. Damals nun wurde Christus geboren und wurde sofort bei der Geburt in die römische Bürgerliste eingetragen.“ (Lippold)

Innerhalb der verbreiteten und auch von Orosius rezipierten Lehre von den vier Weltreichen aus dem Buch Daniel (7,15–24) erhält das Römerreich als geographischer, politischer und kultureller Raum der Menschwerdung, an dem Antike und Christentum oder, nach Orosius, genauer ‚Römertum‘ und Christentum mit dem Ergebnis einer allmählichen Verbesserung der menschlichen Verhältnisse eine besondere Verbindung eingehen, somit eine spezifische heilsgeschichtliche Bedeutung.³

Vor diesem Hintergrund eines sich vom ersten bis zum vierten Jahrhundert n. Chr. erstreckenden Traditionsstrangs soll daher an der spätrepublikanischen und augusteischen Literatur gefragt werden, wie dieser geistige Ursprungsraum beschaffen war, in dem sich nach der Menschwerdung Christi die frühe Mission und die Verkündung des Evangeliums ereigneten. Welche Auffassungen von Tod und Jenseits waren in der späten Republik und in der augusteischen Zeit in Rom und damit mittelbar in den westlichen Teilen des Imperium Romanum vorherrschend? Waren literarische oder philosophische Deutungen maßgeblich? Gab es fühlbare Veränderungen des intellektuellen Klimas von der Zeit der späten Republik bis zum augusteischen Prinzipat, die sich auch in neuartigen Vorstellungen von Tod und Jenseits ausdrückten? Wie vertrugen sich die modernen Ansichten der griechischen Intellektuellen mit den traditionellen Anschauungen der Römer über Tod und Jenseits, wie sie zum Beispiel in der Verehrung der *divi parentum* oder in der öffentlichen Totenehrung im republikanischen Rom zum Ausdruck kamen.⁴ Waren die von den römischen Literaten vertretenen und von dem römischen Publikum (soweit wir es beurteilen können) widerspruchslos akzeptierten Vorstellungen eher günstig für die Verkündung des Evangeliums oder erschwerten sie die beginnende Mission unter Heidenchristen?

Auf diese Fragen sind im Einzelnen sicher nur vorsichtige und höchst differenzierte Antworten möglich. Es gibt aber auch einige allgemeine Voraussetzungen, die wir uns vergegenwärtigen sollten, bevor wir etwas präzisere Behauptungen aufstellen werden. Eine der grundlegenden Voraussetzungen des intellektuellen Lebens im spätrepublikanischen und augusteischen Rom ist die ‚Gleichzeitigkeit‘ des ‚Ungleichzeitigen‘. Damit ist nicht so sehr ge-

3 Vgl. Vielberg, *Untertanentopik*, 114–15 sowie U. Hamm/M. Meier, Artikel „Orosius“, in S. Döpp/W. Geerlings (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (Freiburg, 1998) 468–9, hier S. 468.

4 Vgl. zu dem neuntägigen Fest der Parentalia vom 13. bis 21. Februar die Beschreibung bei Ov. *fast.* 2,533–570 und Varro *ling.* 6,13: *feralia ab inferis et ferendo quod ferunt tum epulas ad sepulcrum, quibus ius ibi parentare*, und dazu K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (Handbuch der Altertumswissenschaft 5.4; München, 1960), 98–103; R. Muth, *Einführung in die griechische und römische Religion* (Darmstadt, 1988), 288–9. Zu den Formen des Totenkults bei den Römern vgl. W. Kierdorf, „Totenehrung im republikanischen Rom“, in G. Binder/B. Effe (Hg.), *Tod und Jenseits im Altertum* (BAC 6; Trier, 1991) 71–87.

meint, dass im Zentrum des Weltreiches Philosophen und Literaten aus allen Teilen des Imperium Romanum zusammenströmten. Es bedeutet vielmehr, dass in diesem geistigen Raum alle Weisheitslehren vorhanden waren, die auf dem griechischen Sonderweg vom Mythos zum Logos von Homer über die Vorsokratiker im 6. und 5. Jh. bis zur klassischen Philosophie der Griechen im 4. Jh. v. Chr. entwickelt worden waren, und natürlich auch alle Schulen und Systeme der hellenistischen Philosophie des 3. und 2. Jahrhunderts v. Chr., und dass diese Weisheitslehren den Römern durch die jeweiligen Häupter der Philosophenschulen, die am gesellschaftlichen Dialog teilnahmen, und durch professionelle Literaturagenten wie Grammatiklehrer vermittelt wurden. Es bedeutet auch, dass die philosophischen und literarischen Werke sowohl im griechischen Urtext, der von der bilingualen römischen Oberschicht leicht rezipiert werden konnte, in den Bibliotheken der Hauptstadt vorhanden waren, als auch, Schritt für Schritt, in lateinischen Übersetzungen oder freieren Bearbeitungen einem breiteren einheimischen Publikum zugänglich gemacht wurden, wobei wir nur an Ciceros Übersetzung von Platons *Timaeus* oder an seine Auszüge aus Platons Werken in *De re publica* und anderen philosophischen Schriften erinnern. Dabei wurden für die Vermittlung der griechischen Philosophie und Literatur und ihrer Vorstellungen von Tod und Jenseits ganz bestimmte literarische Gattungen wie der philosophische Dialog, das augusteische Epos oder die subjektive römische Liebeslegie wichtiger als andere Gattungen, die stärker von genuin römischen Denkformen und Inhalten geprägt waren. Zu den stärker von der römischen Lebenswelt geprägten Gattungen gehört sicher die Geschichtsschreibung eines Sallust, Caesar, Livius oder Velleius Paterculus, in der es zwar immer wieder um Sterben und Tod von römischen Feldherren und Soldaten geht, wobei aber vor allem die militärischen Vorgänge selbst und nicht ihre biologischen und mentalen Voraussetzungen in den Blick genommen werden. Hierher gehören die forensischen und politischen Reden eines Cicero und seiner Zeitgenossen, die bei der juristischen Erörterung von Mord und Totschlag nicht nur prinzipiell römische Verhältnisse darstellen, sondern bei deren Bewertung immer auch die Urteilkriterien und Vormeinungen ihres römischen Publikums berücksichtigen müssen und daher sogar aus taktischen Überlegungen nicht selten gewisse Reserven gegenüber griechischen Intellektuellen zum Ausdruck bringen. Zu den Gattungen, welche für die hier zu klärenden Fragen weniger wichtig sind und daher nicht systematisch, sondern nur ausnahmsweise berücksichtigt werden, gehört endlich die römische Verssatire eines Lucilius und eines Horaz, die zwar auch philosophische Diatriben nach griechischen Vorlagen einschließt,⁵ aber nach dem Urteil des kaiserzeitlichen

5 Die an die Nekyia in Homers *Odyssee* erinnernde Totenbeschwörung (Hor. sat. 1,8,23–42) findet zwar in einem Park auf dem Esquilin statt, den sich Mäzenas an einem früheren Sammelfriedhof für die römische Plebs angelegt hatte, ist wegen der derben Rahmenerzählung des Gartengotts

Literaturkritikers Quintilian *tota nostra est*, das heißt keine griechischen Gattungsvorbilder besitzt, sondern gänzlich ein Produkt der römischen Literatur ist.⁶

Unter Berücksichtigung dieses breiten philosophischen und literarischen Hintergrunds soll hier die doppelte These vertreten werden, dass im spätrepublikanischen Rom, als einem Höhepunkt der Rezeption der griechischen Philosophie und damit einem Kulminationspunkt der antiken Aufklärung, unter den maßgeblichen Intellektuellen zunächst skeptische oder verneinende Einstellungen zu einem Weiterleben nach dem Tod vorherrschten, welche christlichen Apologeten wie Minucius Felix später noch ausreichend Stoff für Auseinandersetzungen bieten sollten,⁷ während kurze Zeit später in der augusteischen Epoche ein ebenso im römischen Epos wie in der römischen Liebeselegie erkennbarer Wandel einsetzte, der mit seiner eher bejahenden Einstellung zu einem Weiterleben nach dem Tode zur Entwicklung eines geistigen Klimas beitrug, das für das Wirken der Apostel und Apostelschüler und ihre Verkündung der christlichen Lehre von der Auferstehung insgesamt günstiger war.

Zur Entfaltung der doppelten These werden nach der Einleitung im Hauptteil erstens am Beispiel von Cicero und Lukrez die in der spätrepublikanischen Prosa und Dichtung vorherrschenden Auffassungen von Tod und Jenseits dargestellt. In einem zweiten Schritt wird am Beispiel von Vergil und Ovid das frühaugusteische Epos behandelt, und drittens werden die Vorstellungen von Tod und Jenseits in der römischen Liebeselegie von Tibull über Propertius bis zu Ovid erörtert. Zum Schluß werden die Ergebnisse nach den

Priap aber wohl als Parodie ähnlicher Zauberszenen bei Theokrit (2) und Vergil (ecl. 8,64–109) gemeint.

6 Quint. inst. 10,1,93: *satura quidem tota nostra est, in qua primus insignem laudem adeptus Lucilius quosdam ita deditos sibi adhuc habet amatores ...*

7 Vgl. zu Minucius Felix und seinem Dialog *Octavius* B. Windau, Artikel „Minucius Felix“, in Döpp/Geerlings (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 441–2, hier S. 441: „Der *Oct.* ist ein Dialog zwischen dem Heiden Caecilius Natalis (C.), der das Christentum angreift, und dem Christen Octavius Ianuarius (O.), der es verteidigt.“ Minucius Felix soll Schiedsrichter sein (Min. Fel. 1–4). Gegenüber den heftigen Angriffen gegen den Auferstehungsglauben argumentiert der Christ Octavius mit den Naturphänomenen für die Auferstehung (Min. Fel. 34,11): *vide adeo, quam in solacium nostri resurrectionem futuram omnis natura meditetur. Sol demergit et nascitur, astra labuntur et redeunt, flores occidunt et revivescunt, post senium arbusta frondescunt, semina nonnisi corrupta revivescunt: ita corpus in sepulcro, ut arbores in hiberno: occultant virorem ariditate mentita. Quid festinas, ut cruda adhuc hieme revivescat et redeat? Exspectandum nobis etiam corporis ver est.* Gegen das Argument, dass die Vorstellungen von Jenseits und Jenseitsstrafen wenig glaubwürdig seien, wird vorgebracht, dass gelehrte Dichter, wie Vergil und seine epischen Nachfolger in der frühen Kaiserzeit, vor den Flammen des Styx warnen, der für ewige Foltern vorbereitet sei (Min. Fel. 35,1–3): *et tamen admonentur homines doctissimorum libris et carminibus poetarum illius ignei fluminis et de Stygia palude saepius ambientis ardoris, quae cruciatibus aeternis praeparata, et daemonum indicia et de oraculis prophetarum cognita, tradiderunt.*

anfangs formulierten Fragen zusammengefaßt, und es wird ein Ausblick auf die weitere Entwicklung gegeben.

Tod und Jenseits in der spätrepublikanischen Literatur der Römer

Die Jahre der Diktatur Caesars waren für Cicero keine sehr angenehme Zeit. Cicero war von der Teilnahme am politischen Leben ausgeschlossen und stand im häuslichen Bereich wegen eines gewaltigen Schuldenbergs und der Scheidung von seiner Frau Terentia unter erheblichem Druck. Als Ciceros geliebte Tochter Tullia dann im Februar des Jahres 45 v. Chr., wohl an den Folgen der Geburt eines Sohnes, verstarb, war ihr Vater untröstlich. Zur Ablenkung von dem quälenden Schmerz verfaßte er eine *Consolatio ad se ipsum*. Dazu las er alle vorhandene Trostliteratur⁸ und nahm die philosophische Trostschrift des Akademikers Krantor zum literarischen Muster. Doch vergebens. Gute Freunde wie der Jurist Servius Sulpicius suchten ihn unter Hinweis auf größeres Leid zu trösten, das ganzen Städten und Regionen Griechenlands widerfahren sei und blühende Landschaften verwüstet hätte⁹. Doch umsonst. Cicero hätte sich auch um philosophische Seelsorge bemühen können, wie es in der frühen Kaiserzeit bei Todesfällen üblich wurde.¹⁰ Als Livias Sohn Drusus verstarb, ließ sich die Frau des Kaisers Augustus, von Aureius Didymos, dem ‚Hausphilosophen‘ ihres Mannes trösten.¹¹ Die Konsolationsmethoden, die in Philosophie und Literatur theoretisch beschrieben werden, waren lebenspraktisch, je nach dem geistigen Horizont und den seelischen Möglichkeiten des zu Tröstenden und ihrer jeweiligen Einschätzung durch den Tröstenden, wohl sehr verschieden. Sie reichen von der Affektentladung, im Threnos oder der Trauerrede, über die Affektdämpfung, entweder durch musikalische Therapie oder im Sinne der Metriopathie der Peripatetiker, bis zur dauerhaften Affektüberwindung. Die Affektüberwindung erfolgt entweder durch die konsequente Entwertung aller Güter einschließlich des nackten Lebens durch die Stoiker oder durch die Abwertung des Diesseits bei gleichzeitiger Aufwertung des Jenseits durch die Platoniker.

8 Cic. Att. 12,14,3: *nihil enim de maerore minuendo scriptum ab ullo est, quod ego non domi tuae legerim. Sed omnem consolationem vincit dolor. quin etiam feci, quod profecto ante me nemo, ut ipse me per litteras consolaret.*

9 Cic. fam. 4,5. Der erwähnte Versuch der Tröstung durch Vergleich mit größerem Leid, das anderen Personen widerfahren ist, findet sich Cicero, fam. 4,5,4–5.

10 Plut. mor. (De superst.) 7,168; D. Chr. 27,9.

11 Sen. dial. 6,4,2 (Cons. ad Marciam): *Non dubito quin Iuliae Augustae, quam familiariter coluisti, magis tibi placeat exemplum: illa te ad suum consilium vocat. Illa in primo fervore, cum maxime impatientes ferocesque sunt miseriae, consolandam se Areo, philosopho viri sui, praebuit et multum eam rem profuisse sibi confessa est, plus quam populum Romanum ... plus quam Augustum ... plus quam Tiberium filium ...*

Oder die Affektkontrolle erfolgt durch vollkommene Rationalisierung mit einer mechanistischen Seelenlehre bei den Epikureern oder durch partielle Rationalisierung nach folgendem aus der Trostliteratur bekannten Muster: „der Zeitpunkt seines (respective ihres) Todes war richtig, denn es hätte für ihn (für sie) noch schlimmer kommen können.“¹² Derartige Konsolationsstrategien führten bei Cicero offenbar nicht zum Erfolg, und Cicero erwägt daher in mehreren Briefen an seinen Freund Atticus den Bau eines aufwändigen Mausoleums für die geliebte Tochter.¹³ Aber Atticus, der auch Ciceros Bankier ist, kennt dessen Kontostand und überhört den immer wieder vorgebrachten Wunsch des Freundes geflissentlich. Cicero flüchtet sich am Ende abermals in die Philosophie. Die Jahre 45 und 44 v. Chr. geraten zu einem groß angelegten therapeutischen Selbstversuch, in dem Cicero in einem Kranz von philosophischen Dialogen die gesamte hellenistische Philosophie von der Erkenntnistheorie in den *Academica* über die Physik in *De natura deorum*, *De fato* und *De divinatione* bis zur Individual- und Sozialethik in *De finibus bonorum et malorum*, in *Cato maior sive de senectute*, in *Laelius sive de amicitia* und in *De officiis* behandelt. Dabei kommt Cicero in den *Tusculanae disputationes* auch auf die praktische Ethik und am Anfang des ersten Buchs auf die Frage von Tod und Jenseits zu sprechen. Vielleicht lohnt es sich von daher noch einmal zu fragen, warum Cicero über den Tod seiner Tochter untröstlich war. Die Tuskulanen sind nach Art des Karneades (Cic. Tusc. 1,7) als *scholae* gestaltet: „Der Lehrer läßt eine These aufstellen“, mit der er sich zunächst dialogisch auseinandersetzt und „zu der er anschließend in einem zusammenhängenden Vortrag Stellung nimmt“.¹⁴ Nach der Vorgabe des Übersetzers Olof Gigon werden Lehrer und Schüler in diesem Dialog, der sich stellenweise geradezu nach Art der Stichomythie in der griechischen Tragödie zuspitzt, hier mit den Buchstaben A und B markiert, damit sie als Dialogpartner leichter unterschieden werden können. Der folgende Auszug stammt aus der Anfangspartie der Schrift und vermittelt ein Bild von der eisigen Luft der Aufklärung, in der Cicero lebte (Tusc. 1,9–12):

A Malum mihi videtur esse mors. B Isne, qui mortui sunt, an is, quibus moriendum est? A Utrisque. B Est miserum igitur, quoniam malum. A Certe. B Ergo et i, quibus

12 Vgl. z. B. Tac. Agr. 45,1: *Non vidit Agricola obsessam curiam et clausum armis senatum et eadem strage tot consularium caedes.*

13 Cic. Att. 12,18,1 (vom 11. März 45 v. Chr.): *etenim habeo non nullos ex iis, quos non lectito auctores, qui dicant fieri id oportere, quod saepe tecum egi et quod a te approbari volo: de fano illo dico, de quo tantum, quantum me amas, velim cogites. equidem neque de genere dubito (placet enim mihi Cluati) neque de re (statutum est enim), de loco non numquam; velim igitur cogites.* Vgl. auch Att. 12,38,1 (vom 3. Mai 45 v. Chr.): *Fanum fieri volo, neque hoc mihi erui potest. sepulcri similitudinem effugere non tam propter poenam legis studio, quam ut maxime adsequar ἀποθέωσιν.* Cicero will seiner Tochter also statt eines Grabmals einen Tempel errichten lassen.

14 M. von Albrecht, *Geschichte der römischen Literatur, Von Andronicus bis Boethius. Mit Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Neuzeit* (2 Bd., Bern, 1992), 1.426.

evenit iam ut morerentur, et i, quibus eventurum est, miseri. A Mihi ita videtur. B Nemo ergo non miser. A Prorsus nemo. B Et quidem, si tibi constare vis, omnes, quicumque nati sunt eruntve, non solum miseri, sed etiam semper miseri. nam si solos eos diceres miseros quibus moriendum esset, neminem tu quidem eorum qui viverent exciperes – moriendum est enim omnibus –, esset tamen miseriae finis in morte. quoniam autem etiam mortui miseri sunt, in miseriam nascimur sempiternam. necesse est enim miseros esse eos qui centum milibus annorum ante occiderunt, vel potius omnis, quicumque nati sunt. A Ita prorsus existimo. B Dic quaeso: num te illa terrent, triceps apud inferos Cerberus, Cocyti fremitus, travectio Acherontis, ‚mento summam aquam attingens enectus siti‘ Tantalus? tum illud, quod ‚Sisyphus versat saxum sudans nitendo neque proficit hilum?‘ fortasse etiam inexorabiles iudices, Minos et Rhadamanthus? apud quos nec te L. Crassus defendet nec M. Antonius nec, quoniam apud Graecos iudices res agetur, poteris adhibere Demosthenen; tibi ipsi pro te erit maxima corona causa dicenda. Haec fortasse metuis et idcirco mortem censes esse sempiternum malum. A Adeone me delirare censes, ut ista esse credam? B An tu haec non credis? A Minime vero. B Male hercule narras. A Cur? quaeso. B Quia disertus esse possem, si contra ista dicerem. A Quis enim non in eius modi causa? aut quid negotii est haec poetarum et pictorum portenta convincere? B Atqui pleni libri sunt contra ista disserentium philosophorum. A Inepte sane. quis enim est tam excors, quem ista moveant. B Si ergo apud inferos miseri non sunt, ne sunt quidem apud inferos ulli. A Ita prorsus existimo. B Ubi sunt ergo i, quos miseros dicis, aut quem locum incolunt? si enim sunt, nusquam esse non possunt. A Ego vero nusquam esse illos puto. B Igitur ne esse quidem? A Prorsus isto modo, et tamen miseros ob id ipsum quidem, quia nulli sint. B Iam mallet Cerberum metueres quam ista tam inconsiderate diceres. A Quid tandem? B Quem esse negas, eundem esse dicis. Ubi est acumen tuum?

„A: Der Tod scheint mir ein Übel zu sein. B: Für jene, die tot sind, oder für jene, die sterben müssen? A: Für beide. B: Er (sc. der Tod, Hinzufügung d. Verf.) ist also ein Unglück, da er ja ein Übel ist. A: Gewiß. B: Also sind jene, bei denen der Tod schon eingetreten ist, ebenso unglücklich wie jene, bei denen er noch eintreten wird. A: So scheint es mir. B: Also sind sie unglücklich? A: Gewiß, alle. B: Außerdem, wenn Du konsequent bleiben willst, sind alle, die gelebt haben und noch leben werden, nicht bloß unglücklich, sondern auch ewig unglücklich. Denn wenn Du nur jene unglücklich genannt hättest, die sterben müssen, so würdest Du zwar keinen von den Lebenden ausnehmen (denn alle müssen sterben), aber das Unglück nähme doch mit dem Tod ein Ende. Wenn aber auch die bereits Gestorbenen noch unglücklich sind, so werden wir zu ewigem Unglück geboren. Denn notwendigerweise sind schon jene unglücklich, die vor hunderttausend Jahren gestorben sind, oder vielmehr alle, die jemals geboren wurden. A: So meine ich es in der Tat. B: Bitte, sag, sind es etwa die Geschichten vom dreiköpfigen Unterweltshund Kerberos, die Dir Angst machen, das Schäumen des Kokytos, die Überfahrt über den Acheron, Tantalos, „der mit dem Kinn die Fläche des Wassers berührt, sterbend vor Durst“? Oder etwa „der Stein, den Sisyphos wälzt, schwitzend, sich mühend und doch nützt es ihm nichts“? Oder

vielleicht auch die unerbittlichen Richter Minos und Rhadamanthys? – bei denen Dich kein L. Crassus und kein M. Antonius verteidigen wird und wo Du Dich auch nicht an Demosthenes wirst wenden können, da ja jene Richter, denen Du Rede stehen muß, bekanntlich Griechen sind. Du selbst mußst vor unzähligen Zuschauern Dein eigener Anwalt sein. Vielleicht hast Du davor Angst und meinst darum, der Tod sei ein ewiges Übel. A: Hältst Du mich für so verrückt, daß ich solche Sachen glaube? B: Also glaubst Du das nicht? A: Nicht im geringsten. B: Schade. A: Warum, ich bitte dich? B: Weil ich eine prächtige Rede halten könnte, wenn ich dagegen zu reden hätte. A: Wer könnte dies in demselben Falle nicht? Und was ist schon dabei, diese Phantasien der Dichter und Maler zu widerlegen? B: Aber gerade dagegen haben die Philosophen ganze Bücher geschrieben. A: Töricht genug; denn wer ist so blöd, daß ihn solche Geschichten aufregen könnten? B: Wenn nun aber die Menschen in der Unterwelt nicht unglücklich sind, so sind sie überhaupt nicht in der Unterwelt. A: Dies meine ich gerade. B: Aber wo sind dann die, die Du unglücklich nennst, und was für einen Ort bewohnen sie? Wenn sie nämlich existieren, müssen sie wohl irgendwo sein. A: Ich meine aber, daß sie nirgends sind. B: Und auch, daß sie gar nicht existieren? A: Gewiß, und dennoch unglücklich – gerade deshalb, weil sie nicht existieren. B: Mir wäre lieber, Du hättest Angst vor dem Kerberos als daß Du so unüberlegtes Zeug redest. A: Wieso? B: Du behauptest, daß einer gleichzeitig existiert und nicht existiert. Wo ist Dein Verstand?“ (Gigon)

Soweit der Anfang des Dialogs, an dem deutlich geworden sein dürfte, daß sich hinter dem Pseudonym B ein erfahrener Lehrer der Philosophie, wenn auch vielleicht nicht unser Autor Cicero, verbergen könnte, der sein unerfahrenes Gegenüber A vor sich her und zu guter Letzt in logische Widersprüche treibt. Auch ohne daß weitere an die Tusculanen anschließende Ausführungen über die letzten Dinge aus der Schrift *Cato maior sive de senectute* angeführt werden, in der der Tod als *finis* oder *transitus* bestimmt und damit als ein nur vermeintliches Übel betrachtet wird,¹⁵ dürfte auf jeden Fall der hohe Grad an Rationalität und Skepsis erkennbar geworden sein, mit dem Cicero auf literarische und künstlerische Vorstellungen von Tod und Jenseits reagierte.

Mit deutlicher Skepsis und einer ähnlichen, allerdings von Angst regierten Rationalität reagierte auch ein spätrepublikanischer Dichter auf griechische Vorstellungen von Tod und Jenseits, dessen Werk 54 v. Chr. in die Hände Ciceros gelangte und von ihm herausgegeben worden sein könnte. Es handelt sich um den einsamen Lehrdichter Lukrez, der im Unterschied zu Cicero, der uns aus seinen Briefen ja so gut bekannt ist wie keine historische Persönlichkeit in Antike, Mittelalter und Neuzeit bis auf Goethe, sozusagen im ge-

15 D.E. Lefèvre, „Der *Tithonos* Aristons von Chios und Ciceros *Cato*“, *Hermes* 135 (2007) 43–65, hier S. 59: „Catos Ausführungen gliedern sich in zwei Teile. Er unterscheidet zu Anfang, daß der Tod entweder gar nicht zu beachten sei, wenn er die Seele ganz auslösche, oder zu wünschen, wenn er sie an einen anderen Ort führe, d. h. wenn sie weiterlebe (*aut plane neglegenda est* [sc. *mors*], *si omnino exstinguit animum, aut etiam optanda, si aliquo eum deducit*). Eine dritte Möglichkeit gebe es nicht.“

sellschaftlichen Niemandsland lebte. Wir kennen Lukrez als großen Verehrer Epikurs, ohne ihn mit zeitgenössischen Personen und Ereignissen in Verbindung bringen zu können, wenn wir einmal von Memmius, dem Adressaten seines Lehrgedichts absehen, bei dem es sich um den Proprätor von Bithynien handeln dürfte, in dessen *cohors* sich der Dichter Catull im Jahre 57/56 v. Chr. nach Kleinasien begab und das Grab seines verstorbenen Bruders in der Troas besuchte.¹⁶ Die aus Epikurs Tetracharmos bekannte Lehre, der Tod gehe uns nichts an, wird im dritten Buch des lukrezischen Lehrgedichts entfaltet. Es beginnt mit einer Warnung vor der Todesfurcht, die dem angestrebten Telos der Seelenruhe, der *tranquillitas animi* oder Ataraxie entgegensteht. Um zu erklären, was nach Epikur zur Befreiung von der Todesfurcht führt, haben wir etwas weiter auszuholen. Für das antike Denken (soweit man hier generalisieren kann) ist die Dichotomie von Leib und Seele, bzw. Geist und Körper charakteristisch. Leib und Seele bilden zwar zu Lebzeiten des Menschen eine Einheit, trennen sich aber mit dem Tod voneinander. Seele (Psyche, *anima*) bedeutet zunächst Hauch oder Atem, was für die Auffassung der Seele lange bedeutsam bleibt; im vorphilosophischen Sprachgebrauch wird die Seele aber auch als Prinzip des Lebens gefaßt, das beim Sterben den Körper verläßt und dann als ein Schatten im Hades weiterlebt.¹⁷ Philosophisch wird das dahingehend verallgemeinert, daß alles, was lebendig ist, bzw. etwas zu bewegen vermag, eine Seele als Bewegungsprinzip besitzt, also auch die Tiere. Die Philosophenschulen unterscheiden sich darin, wie das Verhältnis von Leib und Seele und damit das Leben bzw. der ‚Tod‘ des Menschen zu denken sei. Auf die Frage *Mors quid est?* werden in der philosophischen Tradition der Antike prinzipiell zwei Antworten gegeben. Senecas dichotomische Bestimmung lautet: *aut finis aut transitus*.¹⁸ In der Tradition der orphischen und pythagoreischen Seelenlehre und in Hellenismus und Kaiserzeit auch in Übereinstimmung beispielsweise mit der eleusinischen Mysterienreligion wird der Tod von den meisten Philosophenschulen, wie von Heraklit, von Platon, von den Stoikern (mit gewissen Einschränkungen und Abweichungen bei verschiedenen Schulhäuptern)¹⁹ und von den Neuplatonikern, als Übergang der Seele in einen ‚besseren‘ oder ‚schlechteren‘ Zustand betrachtet. In Abhängigkeit von der Bewertung des Zustands nach der ‚Trennung‘ kann der Leib als Grab oder Gefängnis der Seele verstanden werden.²⁰ Die ‚Seele‘ als Prinzip des

16 Catull. 68,19–26; 91–100 und Catull. 101,1–6: *multas per gentes et multa per aequora vectus/ advenio has miseris, frater, ad inferias, ut te postremo donarem munere mortis/et mutam nequiquam alloquerer cinerem, /quandoquidem fortuna mihi tete abstulit ipsum, /heu miser indigne frater adempte mihi.*

17 Vgl. z. B. Hom. Il. 1,3; 23,65–74.

18 Sen. ep. 65,24.

19 Zu den abweichenden Lehrmeinungen der Stoiker nach Diog. Laert. 7,157 (= SVF I. Fr. 522; II Fr. 811) vgl. Lefèvre, „Der *Tithonos* Aristons von Chios und Ciceros *Cato*“, 58–9: „Nach Kleantes existieren bis zum Weltenbrand alle Seelen, nach Chrysispos nur die der σοφοί.“

20 Plat. Gorg. 493a: „Was ich auch sonst schon von einem der Weisen gehört habe, daß wir jetzt tot

Lebens wird als *χωριστός*, als ganz oder in Teilen abtrennbar (*separabilis*) gedacht; das gilt im bestimmter Hinsicht vielleicht sogar für den *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles. Die Mindermeinung, der Tod sei eine absolute Grenze, wird dagegen von Epikur vertreten. Aus dem atomaren Aufbau der Welt ergibt sich für ihn und seine Schüler, daß die Seelenatome als Funktion des Körpers nicht abtrennbar sind, sondern bei der Auflösung des körperlichen Atomverbunds mit ihm zugrunde gehen. Auf eben diesem Punkt beharrt sein Anhänger Lukrez, wenn er in den Versen 94–416 des dritten Buchs seines Lehrgedichts *De rerum natura* zunächst auf Grundlage der Atomtheorie das Wesen der Seele im Allgemeinen darstellt und sich in den Versen 417–829 dann das spezielle Ziel setzt, die Sterblichkeit der Seele zu beweisen. Es geschieht in einer langen Reihe von 28 teils direkten Indizienbeweisen, teils indirekten apagogischen Beweisen erst gegen die Postexistenz²¹ und dann gegen die Präexistenz der Seele,²² so daß man sich des Eindruck nicht erwehren kann, Lukrez wolle sich erst selbst von der Richtigkeit der Lehre überzeugen, daß uns der Tod nichts angehe. Der Einschärfung dieses Grundsatzes dient auch das Finale des dritten Buchs von *De rerum natura*, in dem sich polemische und lehrhafte Züge miteinander verbinden. Darin wird nach Art der populärphilosophischen Diatribe dargelegt, daß kein Mensch in den Barathron oder in den schwarzen Tartaros gestoßen werde (Lucr. 3,966): *nec quisquam in barathrum nec Tartara deditur atra*. Die bekannten Unterweltsbüßer seien vielmehr mitten unter uns: Tantalus fürchte nicht den über seinem Haupt schwebenden Felsen, sondern (Lucr. 3,983): „fürchtet den Fall, den verhängt ihm das Schicksal.“ Tityos sei (Lucr. 3,992–993) „uns der, den in Banden der Liebe/liegend Geier zerfleischen, zernagt beklemmendes Fürchten“. Sisyphus (Lucr. 3,995–1002):

steht nicht anders im Leben uns vor Augen:/wer die Bündel vom Volk zu erbitten und furchtbare Beile/dürstet und stets besiegt und düsteren Sinnes davongeht./Denn ein Amt zu erstreben, das leer ist und niemals verliehen wird,/und noch dabei beständig lastende Mühen zu leiden,/das heißt, den Berg zu stoßen hinauf, mit Keuchen sich stemmend,/ Steine, die doch von der höchsten Spitze schon sich des Gipfels/rückwärts wälzen und blitzschnell die Fläche der Ebene suchen.²³ (Büchner)

wären, und unsere Leiber wären nur unsere Gräber, der Teil der Seele aber, worin die Neigungen sind, wäre ein beständiges Anneigen und Abstoßen aufwärts und abwärts ... “ Crat. 400c: „Denn einige sagen, die ‚Körper‘ wären die *Gräber* der Seele, als sei sie darin begraben liegend für die gegenwärtige Zeit. ... Am richtigsten jedoch scheinen mir die Orphiker diesen Namen eingeführt zu haben, weil nämlich die Seele, weswegen es nun auch sei, Strafe leide und deswegen diese Befestigung habe, damit sie doch wenigstens erhalten werde wie in einem Gefängnis. Dieses also sei nun für die Seele, bis sie ihre Schuld bezahlt hat, genau was er heißt, so daß man kaum einen Buchstaben zu ändern brauche, der ‚Körper‘, ihr *Kerker*.“

21 Lucr. 3,425–669.

22 Lucr. 3,670–783.

23 Lucr. 3,995–1002: *Sisyphus in vita quoque nobis ante oculos est/qui petere a populo fascis saevasque securis/imbibit et semper victus tristisque recedit./nam petere imperium quod inane est*

Es liegt auf der Hand, daß das, was wir manchen Politikern zurufen möchten, ohne damit Gehör zu finden, daß sie sich nämlich wie Sisyphos ihr Leben zur Hölle machen, bei dem römischen Publikum nicht zur Befestigung der gängigen Vorstellungen von Tod und Jenseits beitragen konnte, wenn es denn überhaupt sein Publikum erreichte. Immerhin gab es im spätrepublikanischen Rom einige namhafte Politiker, die als Epikureer galten: Memmius, der Prätor und Literaturpatron des Lukrez, der Konsular und rohe Genußmensch L. Calpurnius Piso Caesoninus,²⁴ der aus den in Herculaneum gefundenen Papyri bekannte Philodem,²⁵ Ciceros Freund T. Pomponius Atticus sowie C. Julius Caesar, aber auch sein Mörder C. Cassius. Nach Caesars Ermordung an den Iden des März 44 v. Chr. taumelte die kurzzeitig wieder auflebende, aber durch die Bürgerkriege bereits tödlich getroffene Republik unter dem zweiten Triumvirat des Marc Anton, des Lepidus und des Gaius Octavianus, des späteren Kaisers Augustus, ihrem Ende entgegen. Als Zäsur und literarische Markierung der Grenze zwischen republikanischer und augusteischer Literatur gilt dabei das Jahr 43 v. Chr. In diesem Jahr fiel der proskribierte Cicero den Mordschergen der Triumvirn bei Formiae zum Opfer. Das Haupt und die Hände des Märtyrers der Republik wurden abgeschlagen, in die Hauptstadt gebracht und dort auf der Rednertribüne des Forum Romanum ausgestellt. Im selben Jahr wurde der augusteische Dichter Publius Ovidius Naso im italienischen Sulmo geboren. Die doppelt markierte Epochengrenze des Jahres 43 v. Chr. überlebten nur wenige Autoren, die bereits in der Republik literarisch tätig gewesen waren, wie der langlebige M. Terentius Varro Reatinus (116–27 v. Chr.). Von diesem größten römischen Gelehrten gibt es aber mit Ausnahme der menippeischen Satire *Tithonus sive Peri geros* keine Werke, die erhalten wären und in denen er sich systematisch zu Tod und Jenseits geäußert hätte.²⁶

Tod und Jenseits im augusteischen Epos

Es ist Vergil, der eine neue Sicht auf Tod und Jenseits entwickelt. Schon während der Zeit des Aufstiegs von Octavian zum Alleinherrscher in Rom hatte er in den Jahren 42–39 v. Chr. mit den Eklogen ein zukunftsweisendes Werk vorgelegt. In der vierten Ekloge wird nämlich mit prophetischen Worten, die an Jes 9–11 anklingen, die Geburt eines Weltenherrschers beschrieben,

*nec datur umquam, atque in eo semper durum sufferre laborem, hoc est adverso nixantem
trudere monte saxum quod tamen <e> summo iam vertice rursus/volvitur et plani raptim petit
aequora campi.*

24 M. Erler, »Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez«, in H. Flashar (Hg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: *Die hellenistische Philosophie* (Basel, 1994) 289–362, hier 289 (Philodem).

25 Vgl. Erler, »Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez«, 332–3 (*De morte, quattuor libri*).

26 Varro in der Ausgabe von Astbury, S. 91, Nr. 547: *sic invitata matura anima corporeum corticem facile relinquit.*

mit dem eine neue Epoche und ein goldenes Zeitalter anbrechen werden. Deswegen war Vergil nicht nur von dem Apologeten Tertullian als *anima naturaliter christiana* in Anspruch genommen worden, sondern noch Konstantin der Große sollte in seiner *Oratio ad sanctorum coetum* die vierte Ekloge, wohl mit Hilfe eines christlichen Lehrers wie Eusebius von Caesarea, Ossius von Cordoba oder Laktanz und einer christlich-platonisierenden Interpretation, als Ausdruck eines adventischen Christentums deuten.²⁷ Die für unsere Fragestellung entscheidende Veränderung vollzieht sich in der Aeneis, die zwischen 29 und 19 v. Chr. entstand und als Verknüpfung der römischen Gründungsgeschichte mit dem griechischen Trojamythos in kürzester Zeit zum römischen Nationalepos wurde, das nicht nur die Vorgängerwerke des Naevius und Ennius verdrängte, sondern sich in einem Maße durchsetzte, dass es noch in der Spätantike ebenso von den Mitgliedern des sogenannten Symmachuskreises, die der Aeneis in den Saturnalien des Macrobius ein mehrtägiges Symposium widmen, als autoritativer Text gelesen wurde wie auch von dem Kirchenvater Augustinus, der über den Freitod der Dido, der von Aeneas verlassenen Königin von Karthago, Tränen vergießen sollte.²⁸ Entscheidend ist, daß sich Vergil, obwohl er selbst in Neapel bei dem Epikureer Siro studiert hatte,²⁹ von der epikureischen Mythenkritik nicht im geringsten beeindruckt lässt, sondern die homerischen Vorstellungen von Tod und Jenseits so, als ob es die Rationalisierungen eines Lukrez, dessen Werk er genauestens kannte, nicht gegeben hätte, in veränderter Form und, augenscheinlich mit dem größten Erfolg bei seinem Publikum, von neuem erzählt, indem er sie in der Darstellung der Katabasis mit den eleusinischen Mysterien und orphischen und pythagoreischen Weisheitslehren verbindet.

Im sechsten Buch der Aeneis schildert Vergil den Gang des Aeneas in die Unterwelt. Die Katabasis beginnt mit der Episode vom goldenen Zweig (Verg. Aen. 6,136–148), dessen Besitz den Zugang zur Unterwelt ermöglicht. Aeneas bemächtigt sich des Zweigs in einem Hain am Avernus (Verg. Aen. 6,187–188;

27 A. Wlosok, „Zwei Beispiele frühchristlicher Vergilrezeption: Polemik (Lact. div. inst. 5,10) und Usurpation (Or. Const. 19–21)“, in V. Pöschl (Hg.), *2000 Jahre Vergil, Ein Symposium* (Wolfenbütteler Forschungen 24; Wiesbaden, 1983) 63–86.

28 Aug. conf. 1,13,20–21: ... *plorare Didonem mortuam, quia se occidit ab amore* ...

29 Siron war Epikureer und ein Zeitgenosse Ciceros und Vergils, vgl. Cic. ac. 2,106: *et omnia meminit Seiron Epicuri dogmata*; fin. 2,119: *familiares nostros, credo, Sironem dicis et Philodemum, cum optimos viros, tum homines doctissimos*; fam. 6,11,2: *haec praedicatio tua mihi valde grata est eaque te uti facile patior cum apud alios tum mercule apud Sironem, nostrum amicum*. Vgl. auch die vielleicht echte Stimme des Dichters Verg. cat. 5,8–10: *nos ad beatos vela mittimus portus/magni petentes docta dicta Sironis/vitamque ab omni vindicabimus cura*; 8,1–2: *villula, quae Sironis eras, et pauper agelle, verum illi domino tu quoque divitiae* sowie die gelehrten Nachrichten aus späterer Zeit: Don. Vita Verg. 79; Serv. Verg. ecl. 6,13; Aen. 6,264. Die Bestätigung der Schülerschaft ergibt sich aus Papyrusfunden in Herculaneum, vgl. Erler, „Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez“, 274: „Die Nachricht über Vergils Schülerschaft gewinnt durch ein neues Papyrusfragment Gewissheit, wo zweifellos ein Bezug zum Epikureerkreis in Neapel hergestellt wird (PHerc. Paris. 2 vgl. Gigante/Capasso 1989 [§ 26 *163]).“

201), wo er einer Mistel gleich an einer Eiche wächst (Verg. Aen. 6,205–209). Der Held besänftigt damit den Zorn des Charon (Verg. Aen. 6,405–407) und „heftet ihn vorn auf die Schwelle des Palastes der Persephone (630 ff.), für die er als Geschenk bestimmt ist“.³⁰ Der goldene Zweig ermöglicht Aeneas am Ende auch die Rückkehr aus dem Hades. Aus der Perspektive des Reiseziels ist der Gang des Aeneas in die Unterwelt ein Umweg. Der Held kommt seinem endgültigen Bestimmungsort Italien nicht näher. Daher versuchte bereits Macrobius die Katabasis mit der Annahme einer *gemina doctrina* zu begründen (Macr. somn. 1,9,8), und auch moderne Interpreten haben auf die Verquickung literarischer und philosophisch-weisheitlicher Einflüsse verwiesen. In der literarischen Auseinandersetzung mit der homerischen Nekyia gestaltete Vergil auf der einen Seite mit Vorbezirken des Hades diesseits und jenseits des Acheron, mit Tartarus, Elysium und Lehtehain eine topographisch reich gegliederte Unterwelt, die als literarisches Vorbild bis auf Dante wirkte. Andererseits erklärte er das Schicksal der an den verschiedenen Unterweltsorten befindlichen Verstorbenen aus einem Kreislauf der Seelen von Reinigung im Hades, späterer Wiedergeburt und Rückkehr in die Unterwelt bis zu einem vielleicht endgültigen Verbleib im Elysium. Zur Begründung der Metempsychosenlehre griff er unter anderem auf orphische und pythagoreische Gedanken zurück, die in der archaischen und klassischen Literatur der Griechen besonders von Pindar, Empedokles und Platon gestaltet und Vergil vielleicht durch Vertreter der mittleren Stoa (wie Poseidonios) vermittelt wurden. Die umfassende und vielschichtige, wiewohl uneinheitliche Welterklärung der Katabasis kulminiert in einer historischen Prophetie. Der Vater Anchises verkündet dem Sohn Aeneas in einem großartigen *vaticinium ex eventu* das Schicksal der Aeneaden bis auf Kaiser Augustus, so daß das mythhistorische Epos in der Verherrlichung des augusteischen Roms gipfelt.

Die Aeneis charakterisiert also, daß sie nicht nur wie die vierte Ekloge mit dem Focus auf der augusteischen Friedenszeit den Anbruch eines neuen und besseren Zeitalters prophezeit, sondern auch den homerisch-griechischen Vorstellungen von Tod und Jenseits durch Verknüpfung mit philosophischen Weisheitslehren und aus dem Osten stammenden Mysterienreligionen bei dem römischen Publikum sofortige Geltung und dauerhafte Akzeptanz verschafft. Wie hoch diese Akzeptanz war, ist daran zu ermessen, daß die Katabasis nicht nur für Jahrhunderte und gerade während der julisch-claudischen und flavischen Dynastie bis in die Zeit des Adoptivkaisertums in der beschriebenen Weise als autoritativer Text gelesen wurde, sondern daß sich mit Ovid der größte literarische Konkurrent Vergils seiner Deutung der Jenseitsmythen anschloß und in seinen zwischen 1 und 8 n. Chr. entstandenen

30 P. Vergilius Maro, *Aeneis Buch VI*, Hg. E. Norden (Darmstadt, ⁴1957), 163–4 und M. Vielberg, „*Omnia mutantur, nihil interit?* Vergils Katabasis und die Jenseitsvorstellungen in den Metamorphosen Ovids“, in S. Freund/M. Vielberg (Hg.), *Vergil und das antike Epos* (FS Hans Jürgen Tschiedel; AwK 20; Stuttgart, 2008) 321–37, hier S. 321–2.

Metamorphosen an Schlüsselstellen seines Werkes Unterweltserzählungen mit eleusinischen, orphischen und pythagoreischen Erlösungslehren einflucht und damit die in Vergils Katabasis angelegte Weltdeutung zugleich wiederaufgreift und durch ‚Spaltung‘ in mehreren Episoden seines weltdeutenden Epos weiterführt. Wie sich das im Einzelnen vollzieht, wurde bereits andernorts dargestellt, so daß es hier nicht weiter ausgeführt zu werden braucht.³¹

Todes- und Jenseitsvorstellungen in der römischen Liebeselegie

Statt dessen möchte ich den Blick auf eine andere Gattung der antiken Dichtung lenken, an deren Entwicklung in der augusteischen Zeit in anderer Weise deutlich wird, daß sich die römischen Autoren und ihr Publikum die griechisch-homerischen Vorstellungen von Tod und Jenseits zu eigen gemacht hatten. Es handelt sich um die subjektive römische Liebeselegie, die als Reaktion auf die Bürgerkriege in spätrepublikanischer Zeit unter Kaiser Augustus mit den Autoren Gallus, Tibull, Propertius und, wiederum, Ovid seit etwa 30 v. Chr. ihre Blütezeit erlebte. Die Elegie, die im archaischen Griechenland entstand, war, nach ihrer volksetymologischen Erklärung aus dem Klageruf: ἔλ' ἔλεγεῖν, für die Totenklage bestimmt.³² Tatsächlich begegnen zwar in den überlieferten griechischen Elegien eines Solon und eines Mimnermos auch Themen wie Alter, Sterben und Tod, aber Jenseitsvorstellungen werden damit nicht verbunden. Daher verdient es besondere Beachtung, daß sich die römischen Liebesdichter vergleichsweise oft und ausführlich mit der Frage von Tod und Jenseits befassen. Am Anfang steht Tibull, da wir von dem ersten römischen Elegiker Gallus nur wenige Verse auf einem Papyrus aus dem ägyptischen Kasr Ibrim besitzen.³³ Als Begleiter von Octavians General Messalla Corvinus krank auf Korfu zurückgeblieben, klagt Tibull, dass er in der Fremde ohne von seiner Mutter und seiner Schwester betrauert zu werden und ohne seine geliebte Delia, die vergeblich bei der Göttin Isis Gelübde für ihn abgelegt habe, einen schrecklichen Tod sterben werde. Wenn er das ihm vom Schicksal vorherbestimmte Lebensalter erreicht habe, möge ihm nach seinem Tod über seinen sterblichen Überresten ein Stein gesetzt werden mit der folgenden Inschrift (Tib. 1,3,53–56):

Quod si fatales iam nunc explevimus annos,
Fac lapis his scriptus stet super ossa
notis: „Hic iacet immitti consumptus morte Tibullus,
Messallam terra dum sequiturque mari.“

31 Vielberg, „*Omnia mutantur, nihil interit*“, 321–37.

32 von Albrecht, *Geschichte der römischen Literatur*, 588.

33 T. Stickler, „*Gallus amore peribat*“. *Cornelius Gallus und die Anfänge der augusteischen Herrschaft in Ägypten* (Althistorische Studien der Universität Würzburg 2; Rahden, 2002). Dort zu den Funden von Kasr Ibrim mit der einschlägigen Literatur S. 39–46.