

PETER V. MÖLLENDORFF

Antike Vampire? Eine kulturhistorische Bestandsaufnahme

Vorbemerkungen

Blickt man auf das Aufkommen des Vampirs als historischer Gestalt und als literarischer Figur zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert, so sieht man sich spontan nicht versucht, nach seinen eventuellen antiken Vorgängern auf die Suche zu gehen. Auf historischer Seite erkennt man gleich die Verwurzelung der Nachfolgerinnen und Nachfolger des Jure Grando, der in Johann Weichard Valvasors unter dem Titel „Die Ehre des Hertzogthums Crain“ 1689 erschienenen Landeskunde Sloweniens Erwähnung findet, in volkstümlichen Ängsten und Vorstellungen, und die Forschung scheint sich einig, dass deren nächststen Wurzeln tatsächlich auch in der slawischen Welt liegen. Auf literarischer Seite treten uns mit den drei berühmten Erzählungen des 19. Jahrhunderts – John Polidoris *Der Vampyr* und Lord Byrons Novellenfragment von 1819 sowie Sheridan Le Fanus *Carmilla* von 1872 – Vampirfiguren gegenüber, die so autark und zugleich stark mit ihrem historischen Kontext verbunden sind, dass man auch hier nicht versucht wäre, nach Vorbildern in der Antike zu suchen, würde nicht immerhin Sheridan Le Fanu selbst ausdrücklich auf eine für die Vampirbekämpfung nützliche antike Episteme verweisen. In der Abschlussanalyse der Vorgänge um *Carmilla* erfahren wir über den vampirkundigen „wunderlichen Baron Vordenburg“:

Er hatte Graz als Wohnsitz gewählt, lebte dort kümmerlich von dem wenigen, das ihm von den wahrhaft fürstlichen obersteirischen Besitzungen seiner Familie geblieben war, und widmete sich unermüdlich und mit größter Sorgfalt der Erforschung der erstaunlich gut belegten Geschichte des Vampirismus. Er war aufs Beste vertraut mit der mehr oder weniger bekannten einschlägigen Literatur, mit *Magia Posthuma*, *Phlegon de Mirabilibus*, *Augustinus de cura pro Mortuis*, *Philosophicae et Christianae Cogitationes de Vampiris* von Johannes Christofer Herenberg, und mit Hunderten von anderen Werken, von denen mir nur einige, die er meinem Vater geliehen hatte, in Erinnerung geblieben sind.¹

In dieser Liste befinden sich mit Augustinus und Phlegon zwei antike Autoren. Der Hinweis auf Augustin's kurzen Traktat *De cura pro mortuis gerenda* verfängt nicht eigentlich. Denn in ihm geht es keineswegs um das Problem, wie man mit Wiedergängern umgehen soll, sondern um den Stellenwert des ordentlichen Begräbnisses im Rahmen des christlichen Glaubens und um die Frage, ob das Erscheinen eines Verstorbenen im Traum mit einer Präsenz der Seele des Toten zu erklären sei, was Augustin entschieden verneint. Eine Auferstehung des Leibes gibt es erst am jüngsten Tag. Man darf daher fragen, ob Le Fanu sich bei der Aufnahme dieses

¹ Sheridan Le Fanu, „Carmilla, der weibliche Vampir“, in: *Biss zur Nacht. Drei Vampir-Klassiker der Weltliteratur*, hg. v. Xander Morus, Erlangen 2011, S. 163 f. [Kap. XVI]. Ich danke Arnold Bärtschi (Bochum) für bibliographische Unterstützung.

Textes in seine Liste nur am Titel orientierte oder ob er hier das Bildungswissen seines Lesers provozieren wollte. Phlegons Sammlung von Wundergeschichten hingegen enthält tatsächlich eine Geschichte, die einer modernen Vampirerzählung sehr nahekommt; hierauf werde ich unter 4.3 eingehen. Allerdings ist die Ähnlichkeit mit *Carmilla* eher eine strukturelle als eine motivische, sodass diese ‚Literaturangabe‘ eher auf ein allgemeines epistemisches Umfeld schließen lässt, als dass sie als Angabe einer literarischen Quelle der Erzählung selbst taugen würde. Einen Vampir im engeren Wortsinne kennt die Antike zwar nicht, aber es ist kulturgeschichtlich von hohem Interesse, dass sich ein Verfasser von Vampirerzählungen im 19. Jahrhundert offensichtlich unproblematisch als Teil einer weit und bis in die Antike zurückreichenden, „erstaunlich gut belegten“ Tradition sehen kann.

Allein dies rechtfertigt es schon, im Folgenden diese Tradition in ihrem antiken Zweig näher zu entfalten.² Tatsächlich scheinen auch in die Vorstellung jedenfalls vom ‚(früh)modernen‘ Vampir eine solche Vielzahl heterogener Züge eingegangen zu sein, dass man ihn als Konglomeratwesen ansehen könnte. Diese Einzelzüge sind partiell sehr alt, und so lässt sich vermittels einer Sichtung antiker Befunde ein Beitrag zum literarischen wie ethnologisch beschreibbaren Hintergrund des Vampirs leisten, zum übergreifenden kulturellen Imaginaire, aus dem dann die (Früh)moderne schöpft. Das Ziel des vorliegenden Beitrags ist dabei nicht der Nachweis faktischer Interdependenzen, sondern von Potentialen diachroner kultureller Interaktion. Antike Vorstellungen durchziehen die europäische Welt bis in die Gegenwart, haben unterschiedlichste Ab- und Anverwandlungen genauso wie Neukombinationen erfahren. Diese Vorstellungen sichtbar zu machen vermag der Vampirfigur Tiefe und weitere Relevanz zu verleihen, ohne sie deshalb in Abhängigkeiten zu fesseln. Antike und frühmoderne Vorstellungen konnten dabei, wie zu sehen sein wird, in horizontaler Schichtung sowohl auf der Ebene des Volksglaubens als auch auf dem kulturellen Höhenkamm miteinander interagieren.

Wiederkehrende Seelen

Sowohl die griechische als auch die römische Antike kennt die – auch in anderen Kulturen verbreitete – Annahme, dass die Seelen der Toten zu bestimmten Tagen in die Welt der Lebenden zurückkehren. Entsprechende rituelle Vorkehrungen sind zu treffen. Für Athen sind wir in dieser Hinsicht gut über das Frühlingsfest der Anthesteria informiert, für Rom verdanken wir Ovids Kalendergedicht *Fasti* ausführliche Darlegungen zum Spätfrühlings-/

² Grundlegend hierzu: John Cuthbert Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1910 (ND New York 1964), v. a. S. 361-484; Marco Frenschkowski, „Vampire in Mythologie und Folklore“, in: *Draculas Wiederkehr*, hg. v. Thomas Le Blanc/Clemens Ruthner/Bettina Twrsnick, Wetzlar 2003 [Schriftenreihe und Materialien der Phantastischen Bibliothek Wetzlar 35], S. 28-58.

Frühsummerfest der Lemuria. Aber schon Homer lässt Odysseus erzählen, wie er im Eingangsbereich der Unterwelt, also auf ihrer Schwelle, ein Tieropfer darbringt; damit lockt er die Seelen der Toten an, um sie trinken zu lassen, hält sie allerdings zunächst mit dem Schwert fern, um dem verstorbenen Seher Tiresias sowie seiner eigenen Mutter den Vortritt zu gewähren.³ Die Seelen dürsten nach Blut, sind jedoch mit Tierblut zufrieden und können den ihnen zugewiesenen Bereich, den Hades, nicht verlassen. Zugleich sind sie offenkundig als körperlich gedacht, wenn auch in stark reduktiver Weise, und gewinnen durch den Bluttrank temporär Lebenskraft zurück.

Die Wiederkunft der Natur im Frühling – in allen Kulturen festlich begangen – konnte leicht als Auferstehung des im Herbst Verstorbenen gedacht werden, und dann lag die Vorstellung nahe, dass auch die Toten zurückkehren könnten. Diese Rückkehr wird allerdings nicht eigentlich körperhaft imaginiert: Es sind vielmehr die Totengeister, deren Anwesenheit in den Häusern ihres früheren Lebens geargwöhnt wird. Da es in gewisser Hinsicht immer noch ‚ihr‘ Haus ist – womöglich ja das Haus, das sie selbst gebaut und das sie jedenfalls lange bewohnt haben – und sie mit den dort Lebenden im Allgemeinen verwandtschaftlich verbunden sind und als Vorfahren verehrt und kommemoriert werden, ist ihnen eine Spanne des Aufenthaltes zu gewähren. An den drei Tagen des attischen Anthesterienfestes lebten die Seelen der Toten, die Keren, also mit den Lebenden.⁴ Danach aber wurden sie mit dem Ruf Θύραζε Κῆρες, οὐκέτι Ἀνθεστήρια (Hinaus zur Tür, Keren, die Anthesterien sind vorbei!) energisch vertrieben. Dieser unvermeidliche Besuch war also unbedingt zu beschränken, und als Grund hierfür lässt sich nur denken, dass die Keren nicht als uneingeschränkt positive Wesenheiten angesehen wurden. In der Tat besitzt der Begriff ‚Keren‘ in der griechischen Antike daher auch weitere Konnotationen und bezeichnet ganz allgemein als Dämonen personifizierte Schadensmächte der Welt, die für Krankheit, Wahnsinn und Tod verantwortlich sind.⁵ Die Präsenz der Totengeister bedeutet letztlich nichts anderes als die Gegenwart von Tod und Vernichtung, und dies, obwohl dabei keineswegs an die Rückkehr von Untoten und deren Attacken gegen Lebende gedacht wurde.

Den Keren ganz vergleichbar sind die römischen Lemuren. Es handelte sich bei den Lemuria um ein altes Staatsfest, das am 9., am 11. und am 13. Mai begangen wurde.⁶ Während wir über staatliche Begehungen nichts wissen, sind wir durch Ovid recht gut über private Rituale ihrer Austreibung unterrichtet. Um Mitternacht des letzten Festtages trat der

³ *Odyssee* 11,23-50.

⁴ Vgl. zum Anthesterien-Fest Ludwig Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932 (ND Hildesheim 1966), S. 93-123; Erika Simon, *Festivals of Attica. An archeological commentary*, Madison 1983, S. 92-99.

⁵ Vgl. Art. ‚Ker‘ in *Realenzyklopädie des Classischen Alterthums (RE)* Suppl. IV, Sp. 883-900.

⁶ Vgl. Art. ‚Lemuria‘ in *RE* XII, 2, Sp. 1931-1933.

Hausherr ohne Schuhe und mit apotropäischer Fingerhaltung in Erscheinung und warf, nachdem er seine Hände gereinigt hatte, neunmal mit abgewandtem Gesicht schwarze Bohnen hinter sich mit dem Ruf: *haec ego mitto, his ... redimo meque meosque fabis* (Das gebe ich, mit diesen Bohnen ... kaufe ich mich und die Meinen los (Ovid, *fast.* 437f.)).⁷ Nach neuerlicher Handwaschung machte man Lärm, um die Totengeister zu vertreiben, und forderte sie neunmal auf, das Haus zu verlassen: *manes exite paterni* (Geister der Väter, hinaus! (Ovid, *fast.* 443)).

Von weiterreichender Präsenz der Totengeister unter den Lebenden scheint die Antike dann auszugehen, wenn sie ihre Identität von ‚Manen der Vorväter‘ ausdehnt zu den Geistern der gewaltsam (βιαιοθάνατοι) oder allgemein zu früh (ἄωροι) Verstorbenen. Ihnen scheint das Leben noch etwas zu schulden, weshalb sie nicht den üblichen Weg in die Unterwelt antreten können und sich in den Zwischenbereichen von Tod und Leben herumtreiben müssen. Bewegen wir uns hier auf der Grenze, welche die Unter- von der Oberwelt trennt, kommt als weitere Gestalt der Cerberus (Κέρβερος) ins Spiel, dessen Namen antike Etymologen als aus dem Adverb *κρεοβόρος (fleischfressend) abgeleitet verstanden. In Erfüllung seiner Aufgaben verhindert der Höllenhund einerseits die Rückkehr von Seelen an die Oberwelt – offensichtlich außerhalb jener rituell eingegrenzten Zeiten –, andererseits verhindert er den unbefugten Zugang, also den von Lebenden, in die Unterwelt. Als ‚Fleischfresser‘ kann er aber sinnvoll nur gedacht werden, wenn er sich sozusagen regelmäßig über Leichname hermacht; so bezeichnet ihn Hesiod generalisierend als ὠμηστής (Rohfleischfresser: *Theogonie* 311). Ob es sich bei diesen Leichnamen um diejenigen von Verbrechern handelt, wie noch in der Kaiserzeit Lukian imaginiert, ist unklar.⁸ Wie in der oben zitierten Homer-Stelle ist hier an eine Art Zwischenstufe zu denken, in der Körperstrafen noch eine Wirkung zeigen können. Jedenfalls haben wir mit dem Cerberus eine blutsaufende und körperhafte Gestalt vor uns, die eng mit der Unterwelt assoziiert ist – wenn sich auch ihre Attacken nicht primär gegen Lebende richten und sie zudem eine feste und ahistorische Größe innerhalb der antiken Unterweltskonzeption darstellt.⁹

⁷ Die Ähnlichkeit dieses Ritual mit der slawischen Sitte, dem Vampir Mohn- oder Hirsekörner hinzustreuen, mit deren Zählung er dann bis zum Ende der Nacht beschäftigt ist, sei hier nur konstatiert.

⁸ *Nekyomanteia* 14, *Cataplas* 28.

⁹ In diesen Kontext lassen sich Stellen aus der römischen Literatur einordnen, in denen der Tod selbst gleichsam mit vampiresken Zügen ausgestattet wird, allerdings natürlich außerhalb jedes Wiedergängerkontexts. Leo M. Kaiser, „Personification of Mors in Classical Latin Poetry“, in: *The Classical Bulletin*, 29 (1953), S. 49-51 nennt (S. 50) Seneca, *Hercules furens* 555-557 (*Mors avidis pallida dentibus*), *Oedipus* 164 f. (*Mors atra avidos oris hiatus / pandit et omnis explicat alas*); Statius, *Thebais* 8,376-381 (*Mors ... volando campum operit nigroque viros invitat hiatus ... cruento ungue notat*); Silius Italicus, *Punica* 2,548 (*Mors graditur uasto caua pandens guttura rictu*) und 13,560 (*has passim nigrum pandens Mors lurida rictum*).

Die Topographie von Ober- und Unterwelt scheint in gewisser Weise auf das Hausinnere übertragen zu werden. Dabei entspricht die Tischplatte – auf der ja Essen und Trinken als das unmittelbar Lebensnotwendige liegt – der Oberwelt, während der Boden darunter den Geistern der Toten gehören kann. Deren Gegenwart unter dem Tisch ist Grundlage der pythagoreischen Regel, τὰ πεσόντα μὴ ἀναρῆσθαι ... ἐπὶ τελευτῇ τινος (Diogenes Laertius *Vitae* 8,34: Man soll das Heruntergefallene nicht aufheben, weil es jemanden zu Tode bringen kann). Ganz vergleichbar gehört nach Aristophanes *Heroes* fr. 320 K.-A. das, was vom Tisch fällt, ‚den Heroen‘, und noch ausdrücklicher erklärt Athenaios *Deipnosophisten* 10,427E: τοῖς δὲ τετελευτηκόσι τῶν φίλων ἀπένεμον τὰ πίπτοντα τῆς τροφῆς ἀπὸ τραπεζῶν (Den Verstorbenen unter den Freunden teilten sie den Teil des Essens zu, der vom Tisch gefallen war). Komplizierter gedacht ist der Aberglaube, den Plinius berichtet: Man solle das, was vom Tisch gefallen sei, aufheben und nicht reinigen, sondern unberührt den Hausgöttern als Opfergabe verbrennen (*naturalis historia* 28,27.2). Dahinter steht wohl der Gedanke, dass herabgefallene Speisen vom Tod berührt wurden und daher gewissermaßen von den Hausgöttern unschädlich gemacht werden müssen.

Die Empusa – eine antike Vampirin?

Die Wiedergänger des antiken Volksglaubens können also nicht als unmittelbare Vorbilder der frühmodernen Vampirgestalt dienen, denn zum einen attackieren sie die Lebenden nicht eigentlich, obwohl sie von ihnen als bedrohlich empfunden werden, zum anderen lassen sie sich nur stark reduktiv als körperlich verstehen. Zwar lässt sich von den Totengeistern sagen, dass sie – wie der Vampir – in die Häuser der Lebenden eindringen, und da sie Speiseopfer empfangen, zehren sie auch gewissermaßen am Leben. Aber sie treten nicht als Leichname auf, und vor allem kann mit ihrer Rückkehr sozusagen regelhaft gerechnet werden, sodass die von ihnen ausgehende Bedrohung ebenso regelhaft, nämlich durch (offensichtlich als wirksam wahrgenommene) Rituale, bewältigt werden kann. Dabei ist aber festzuhalten, dass die Intensität von Ritualen sehr unterschiedlich skaliert ist und von ganzen Festen bis zu einzelnen Gesten oder auch nur Vermeidungshandlungen reicht. Gerade die letztgenannten bezeugen deutlich die Furcht vor der schädigenden Anwesenheit der Toten und davor, sie nicht von den Lebenden fernhalten zu können – eine Furcht, die in den Erzählungen von Vampiren omnipräsent ist. Hierzu passt, dass in der griechischen Kultur die Bezeichnung Κῆρες für die Totengeister gerade dann gewählt wird, wenn man sie fürchten muss, weil sie einem zu nahe kommen und wie die oben erwähnten allgemeinen Schadensbringer gefährlich werden können, während sie sonst allgemeiner ψυχαί (Seelen) oder εἶδωλα (Schattenbilder)

genannt werden; die negative Grundbedeutung ihres Namens, der sich von κηραίνω (schädigen) ableitet, bleibt also auch hier erhalten.¹⁰

Wenden wir uns derjenigen antiken Gestalt zu, von der mehrfach behauptet wurde, sie stehe unmittelbar in Analogie zum späteren Vampir – der Empusa –,¹¹ so ist gleich eingangs festzuhalten, dass sie sich bei allen Ähnlichkeiten doch in einer entscheidenden Hinsicht von ihm unterscheidet: Weder handelt es sich bei ihr um einen aus dem Grab wiederkehrenden Leichnam, noch stellt sie eine spezifische Bedrohung der häuslichen Sphäre dar. Vielmehr ist die Empusa ein Nacht- oder Mittagsgespent.¹² Die Etymologie ihres Namens war schon in der Antike Gegenstand von Spekulationen und wurde von ihrer bisweilen behaupteten Einbeinigkeit (< ἐνὶ ποδί),¹³ von einem zu rekonstruierenden Verb *ἐμπω (zupacken; vgl. ἐμπάζω) – daraus ἔμπουσα, die Zupackende – oder aber auch von dem Verb ἐμπίνω (trinken, saugen) abgeleitet.¹⁴ Träfe die letztgenannte Etymologie sicher zu, stellte dies gewiss eine starke motivische Parallele zum Tun des Vampirs dar. Die Empusa gilt zudem als Gestaltwandlerin, und auch hierin besteht eine Analogie zu einem Partialmotiv des Vampirglaubens.

Begegnungen mit der Empusa können harmlos verlaufen, wenn man weiß, wie man sich zu verhalten hat. So berichtet der kaiserzeitliche Autor Philostrat in seiner Biographie des Magiers Apollonios von Tyana von einer mitternächtlichen Begegnung mit einem Wesen, das in unterschiedlichen Gestalten erschien. Apollonios vermochte es als Empusa zu identifizieren und auch gleich das richtige Mittel anzuwenden. Lautes Beschimpfen genügte, um das Gespent zu verjagen; interessant ist besonders die Beschreibung der Flucht der Empusa: καὶ τὸ φάσμα φυγῆ ὄχετο τετριγός, ὡσπερ τὰ εἰδῶλα (Philostrat, *Vit. Apollon.* 2,4: Und die Erscheinung entfloh rasch mit einem lauten Schrei, wie die *eidōla*). Der Begriff *eidōla* könnte hier als Hinweis auf eine seelenartige Unkörperlichkeit verstanden werden, allerdings erscheint er nur innerhalb des Vergleichs, der sich wiederum ausschließlich auf das akustische Phänomen des Schreis bezieht. Gleichwohl betont eine Vielzahl gerade auch spätantiker Kommentatoren, dass Empusa von der Unterweltsgöttin Hekate geschickt werde, und so begegnet sie – der früheste literarische Beleg ihres Auftretens – in Aristophanes' 405 v. Chr. aufgeführten Komödie *Die Frösche* den in die Unterwelt absteigenden Protagonisten gerade

¹⁰ Vgl. *RE* Art. „Ker“, Sp. 894.

¹¹ Vgl. *RE* Art. „Empusa“, Sp. 2540-2543, Sp. 2542, und Luigi Arata, „Una donna vampiro dell'antica Grecia: Empusa“, in: *Invigilata lucernis*, 30 (2008), S. 15-26.

¹² Die Differenzierung zwischen Vampiren (lebenden Leichnamen) und Gespenstern ist essentiell, wird aber bisweilen vernachlässigt, so leider auch in der lebendigen und reichen Darstellung von Montague Summers, *The Vampire in Europe*, London 1929, S. 1-77 („The Vampire in Greece and Rome of Old“), explizit S. 64.

¹³ So etwa. *Schol.* ad Arist. *Ranas* 293a.

¹⁴ Vgl. hierzu auch Frenschkowski, „Vampire in Mythologie und Folklore“, S. 38, vor allem aber *RE* „Empusa“, Sp. 2542.

im Grenzgebiet des Hades (*Frösche* 285-310). Die von Philostrat gewählte und auch in den übrigen Quellen häufig zu findende Bezeichnung als φάσμα (auch: φάντασμα; wörtl.: Erscheinung) lässt letztlich offen, in welchem Maße die Empusa als körperhafte Wesenheit verstanden werden muss.

Noch deutlicher wird die Nähe der Empusa zum Vampir in einer weiteren Geschichte, die ebenfalls aus Philostrats Biographie des Apollonios von Tyana stammt.¹⁵ Hier trifft Apollonios mitten in Griechenland, in einem Vorort von Korinth, auf einen jungen Mann namens Menippos am Vorabend seiner Hochzeit mit einer schönen und reichen Frau, die Apollonios sogleich als ‚Erscheinung‘ (φάσμα) durchschaut (*Vit. Apollon.* 4,25) und dann auch öffentlich enttarnt. Solchermaßen genötigt, gesteht die Frau ein, eine Empusa zu sein und πιαίνειν ἡδοναῖς τὸν Μένιππον ἐς βρωσιν τοῦ σώματος, τὰ γὰρ καλὰ τῶν σωμάτων καὶ νέα σιτεῖσθαι ἐνόμιζεν, ἐπειδὴ ἀκραίφνης αὐτοῖς τὸ αἷμα (ibid.: den Menippos mit Freuden der Lust zu mästen zum Verzehr seines Leibes, denn sie pflegte schöne junge Körper zu verspeisen, weil deren Blut frisch sei).¹⁶ Neben dem Motiv der Gestaltwandlung ist es hier natürlich vor allem das Motiv des Blutrinkens, das den Vampir assoziieren lässt, und es ist bedauerlich, dass sich hier nicht einmal ein indirekter Hinweis auf eine unterweltliche Herkunft findet. Andere Quellen betonen die Röte ihres Gesichts, was an die Beschreibung von im Grab vorgefundenen Vampiren erinnert – ebenso passt hierzu die Möglichkeit, sie zu verjagen (allerdings nicht zu vernichten) –, weitere akzentuieren hingegen die Einbeinigkeit oder unterschiedliche Materialien der Beine der Empusa, was wiederum vom Vampir wegführt.

Heroen und Vampire: Philostrat, *Heroikos* [2./3. Jh. n. Chr.]

Auf der Chersonese, mit Blick auf das Schlachtfeld von Troja, treffen ein ortsansässiger Winzer und ein phönizischer Kaufmann aufeinander und unterhalten sich über das Wirken des lokalen Heros Protesilaos, mit dem der Winzer auf vertrautem Fuß steht.¹⁷ Protesilaos sprang als erster Grieche vor Troja an Land und fiel dort. In *Her.* 2,7-11 wird kurz berichtet, dass Protesilaos eine doppelte Wiedererweckung zuteilwurde. Die erste Auferstehung wurde ihm aufgrund seiner Liebe zu seiner Gattin Laodameia erlaubt, die er dann überreden konnte, ihm

¹⁵ Diese Geschichte wird als einzige in der Quellensammlung von Daniel Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, Oxford 2002, Nr. 60, S. 65f., unter dem Stichwort „vampire“ geführt; und dort ist dieses Stichwort nicht ohne Grund in Anführungszeichen gesetzt.

¹⁶ Die von Frenschkowski („Vampire in Mythologie und Folklore“, S. 42-44) hier hervorgehobene alternative Bezeichnung Λαμία wird von Apollonios ausdrücklich als irrtümliche Ansicht „der Menge“ bezeichnet; „Empusa“ nennt diese Gestalt auch Photios in seinem Exzerpt (*Bibl. Cod.* 44, 10a). Gegen eine engere Verknüpfung der Lamia mit der Vampirgestalt spricht auch die Fokussierung dieses Dämons auf Kinder.

¹⁷ Hieraus entwickelt sich später eine Unterhaltung über das Wirken der wichtigsten Heroen des trojanischen Krieges nach ihrem Tod. Der *Heroikos* ist am besten greifbar bei Peter Grossardt, *Einführung, Übersetzung und Kommentar zum Heroikos von Flavius Philostrat*, 2 Bde., Basel 2006.

in den Hades zu folgen. Jenem – auch in der kontextuellen Mythologie bekannten – ersten ‚Aufleben‘ (*anabíōsis*) fügt Philostrate aber nun noch ein zweites hinzu, das Protesilaos in den Obstgärten und Weinbergen des Winzers zu wirken erlaubt. Hier arbeitet er mit dem Winzer zusammen, gibt ihm gute Ratschläge und ernährt sich nach Menschenart, und zwar von Frucht-, Wein- und Milchopfern. Der Heros tritt darüber hinaus ausdrücklich in körperlicher Gestalt auf (*Her.* 11.1-4. 9; 12.4) und hierzu entsteigt er jedes Mal seinem Grabmal (*Her.* 9.1). War die erste Rückkehr ins Leben also noch erotisch konnotiert, so gilt das für die zweite, die auch im *Heroikos* ausdrücklich als unerklärbares Mysterium bezeichnet wird (*Her.* 2.11), offenkundig nicht.

War bereits mehrfach zu beobachten, dass Toten in der Antike eine reduzierte Körperlichkeit zugesprochen wird – sie lechzen noch nach Blut, lassen sich durch Waffengewalt verjagen, können kämpfen und hegen sogar bisweilen erotische Wünsche –, so ist der lange verstorbene Heros Protesilaos demgegenüber geradezu als quicklebendig anzusehen: Er lässt sich sogar umarmen und küssen und hinterlässt tiefe Fußabdrücke (*Her.* 11.2 und 13.3). Er ist eigentlich ein echter Wiedergänger, allerdings entfaltet er eine Präsenz, die das durch seine Existenz gegebene Unheimliche beinahe vergessen macht, zumal er sich als Wohltäter geriert. Zugleich beschränkt er sein Wirken auf das Weingut des Winzers, doch wenn er diesen sicher auch schädigen könnte, so scheint das doch gar keine zu denkende Option zu sein, sieht man einmal davon ab, dass Protesilaos Feinden des Winzers durchaus auch körperlichen Schaden zuzufügen vermag – allerdings nicht persönlich, sondern mithilfe eines Trugbildes seiner selbst (*Her.* 4.2).

Als Gegenbild zu Protesilaos wird Aias erwähnt, von dessen Grab vor Troja Unheil und Pest ausgeht, und zwar deshalb, weil er bekanntlich Selbstmord im Wahnsinn verübte (*Her.* 18.2-5). Noch radikaler als Aias operiert der heroisierte Achill, der auf Leuke, einer Insel im Schwarzen Meer, gemeinsam mit Helena residiert. Er bringt Rost und Nebel über die Felder Thessaliens, um sich an seinen Bewohnern wegen mangelhafter Totenopfer zu rächen (*Her.* 53.20), und während es Seefahrern erlaubt ist, tagsüber an der Insel anzulegen, müssen sie – nach einem Opfer – bei Sonnenuntergang absegeln oder, falls das nicht möglich sein sollte, in ihrem Schiff übernachten. Denn bei Nacht feiern Achill und Helena miteinander, trinken, rezitieren Homer und singen eigene Lieder. Eine Ausnahme machte Achill nur mit einem Kaufmann, den er beauftragt hatte, ein trojanisches Mädchen als Sklavin zu kaufen und ihm zu bringen:

Der Kaufmann glaubte, dass Achilleus in sie verliebt sei, erwarb das Mädchen und segelte zur Insel zurück. Achilleus lobte ihn bei seiner Rückkehr und trug ihm auf, das Mädchen für ihn auf dem Schiff zu bewachen [...], selber aber am Abend zum Heiligtum zu kommen und zusammen mit ihm und Helena zu speisen. Als er kam, gab er ihm viel Geld [...] und sagte, er wolle ihn zu

seinem Gastfreund machen und für eine erfolgreiche Handelsfahrt und eine sichere Seereise sorgen. Nachdem es aber Tag geworden war, sagte er: „Fahr du nun weiter mit diesen Geschenken in deinen Händen! Das Mädchen aber lass mir hier auf dem Strand zurück!“ Sie waren noch kein Stadion vom Land entfernt, als das Schreien des Mädchens zu ihnen drang, weil Achilleus es in Stücke riss und gliederweise zerfleischte. (*Her.* 56.8-10)

Auch Achill ist also, wie Protesilaos, keine Totenseele oder ein Gespenst, sondern ein körperhafter Wiedergänger, der seiner Umwelt Schaden zufügen kann, es allerdings üblicherweise nicht tut. Auffällig – aus der Sicht einer Suche nach vampiresken Motiven – ist die Beschränkung auf die Nacht und die Situierung auf einer Insel, die Achill nicht zu verlassen scheint: Nacht und die Unmöglichkeit, Wasser zu überschreiten, sind bekanntlich geläufige Motive der modernen Vampirliteratur. Allerdings wird die Nachtbeschränkung gerade bei der Ermordung des Mädchens aufgehoben; das ist der vermeintlichen Ähnlichkeit entschieden abträglich.

Bedeutungsvoll ist gleichwohl insgesamt, dass die Heroen in der Darstellung Philostrats, die in der jüngeren Forschung als eine verlässliche Quelle für religiöse Auffassungen der Kaiserzeit gilt,¹⁸ als massiv körperhafte, unverwesliche, postmortale Entitäten aufgefasst werden. Dies ist als starke Analogie zum Vampir aufzufassen und setzt die Heroen klar von den bisher beschriebenen Totenseelen und empusenhaften Gespenstern mit ihrer zwar vorhandenen, doch weitgehend reduzierten und defizitären Körperlichkeit ab. Dazu fügt sich die heroische Ambivalenz von Schadens- und Segensmacht, die mir der generellen Ambivalenz von Unverweslichkeit zu entsprechen scheint, die später genauso – in der westlichen Kirche – die Heiligkeit wie – in der östlichen Kirche – die Verfluchtheit eines Verstorbenen zu symbolisieren vermag.¹⁹ Die Geschichte dieses kulturellen Motivs bewegt sich vom reinen Staunen über ein natürliches *mirabile* schon in der Spätantike hin zu einer auszeichnenden Verbindung mit als heilig wahrgenommenen Personen, etwa Märtyrern und Bischöfen;²⁰ ihre Verbindung mit Unreinheit und Verfluchtheit findet sich erst seit dem Mittelalter.

Der Heroenkult ist ein wesentliches Element kaiserzeitlicher Religiosität und weist zudem starke Ähnlichkeiten mit dem christlichen Glauben auf. Pointiert könnte man sagen, dass eine Gestalt wie Protesilaos und Christus in vielfacher Hinsicht miteinander vergleichbar sind: ungerechter und verfrühter gewaltsamer Tod, körperliche Auferstehung aus dem Grab und

¹⁸ Vgl. bspw. Hans Dieter Betz, „Hero Worship and Christian Beliefs: Observations from the History of Religion on Philostratus’s *Heroikos*“, in: *Philostratus’s Heroikos. Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, hg. v. Ellen Bradshaw Aitken/Jennifer K. Berenson Maclean, Atlanta 2004, S. 25-47 [dt. als „Heroenverehrung und Christusglaube: Religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Philostrats *Heroikos*“, in: *Griechische und römische Religion*, hg. v. Hubert Cancik/Hermann Lichtenberger/Peter Schäfer, FS für Martin Hengel, Tübingen 1996, S. 119-139], S. 27 f.

¹⁹ Vgl. Marco Frenschkowski, „Die Unverweslichkeit der Heiligen und der Vampire: Eine Studie über kulturelle Ambivalenz“, in: *Vampirglaube und magia posthuma im Diskurs der Habsburgermonarchie*, hg. v. Christoph Augustynowicz/Ursula Reber, Wien 2011, S. 53-68.

²⁰ Vgl. *ibid.*, S. 54-59.

Erscheinung (Epiphanie), Wohltäterschaft, Bedeutung von Glaube und Unglaube im Umgang mit der Erscheinung, kultische Verehrung und Bedeutung der Grabstelle. Wegen solcher Parallelen setzten sich schon die Kirchenväter gegen ein paganes Verständnis der Christusgestalt (und von dort abgeleitet ihrer *imitatores*, der Heiligen und der Märtyrer) als eines Heros zur Wehr²¹ und weisen darauf hin, dass in den Evangelien das *leere* Grab betont worden sei.²² Christus' Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt ist daher in der Forschung als eine Art ‚heroische Interimsphase‘ angesehen worden, die einer gläubigen Anschauung entsprochen, aber durch die Darstellung der Evangelien eine klar markierte Beschränkung ihrer Wirksamkeit erfahren habe;²³ allerdings lassen sich auch subtilere Übernahmen des heroischen Musters in den Evangelien erkennen.²⁴ Anders als Christus, der zum Himmel auffährt, bleibt der Heros jedoch der Welt verhaftet. Sein Grab ist gewissermaßen Durchgangsstation vom Hades zur Erde, an beiden Orten verbringt er Zeit, er ist ein Wanderer zwischen zwei Welten (vgl. *Her.* 11.7-8).²⁵ Zugleich verfügt der Heros – Zeichen seiner partiellen Göttlichkeit (vgl. *Her.* 16.4-17.6) – über einen idealen Leib und ist definitiv nicht als wiedergekehrter Leichnam anzusehen (vgl. *Her.* 10.1-11.6).

Für die Frage nach einer vampiresken Präfiguration in der Antike scheint mir das Paradigma des Heros einigermaßen relevant. Nicht nur lässt sich von hier aus eine stabile Brücke zwischen paganen und christlichen Vorstellungen und Praktiken bauen, die dann auch die Hinübernahme weiterer, nur angeschlossener Vorstellungen erlauben konnte, sondern der pagane Heros weist mit seiner starken postmortalen Körperlichkeit, seiner Unverweslichkeit, seiner starken Ortsbindung und seiner durchaus vorhandenen Schadensmacht eine ganze Reihe von Anknüpfungspunkten zum Vampir auf. Störend könnte zunächst seine grundsätzlich positive Einstellung zu den Menschen wirken. In diesem Zusammenhang ist aber nun auf die womöglich überraschende Tatsache hinzuweisen, dass in der nachantiken bis in die neuzeitliche griechische Folklore der Wiedergänger oft genug ein Helfer der Menschen ist. John Cuthbert Lawson²⁶ konnte in seiner akribischen Bestandsaufnahme am Ausgang des 19. Jahrhunderts nachweisen, dass eine phänomenologische Differenzierung, wie ich sie oben

²¹ So Origenes *Contra Celsum* 2,56; vgl. Jackson P. Hershbell, „Philostratus's *Heroikos* and Early Christianity: Heroes, Saints, and Martyrs“, in: *Philostratus's Heroikos. Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, hg. v. Ellen Bradshaw Aitken/Jennifer K. Berenson Maclean, Atlanta 2004, S. 169-179, S. 171.

²² Vgl. etwa Origenes *Contra Celsum* 7,68-70 und Betz, „Hero Worship“, S. 26.

²³ Betz, „Hero Worship“, S. 44-46 mit Bezug auf Samson Eitrem, „Zu Philostrats *Heroikos*“, in: *Symbolae Osloenses*, 8 (1929), S. 1-56. Zur weiteren Forschungsgeschichte vgl. Jennifer K. Berenson Maclean, „Jesus as Cult Hero in the Fourth Gospel“, in: *Philostratus's Heroikos. Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, hg. v. Ellen Bradshaw Aitken/Jennifer K. Berenson Maclean, Atlanta 2004, S. 195-218, S. 195-199.

²⁴ Vgl. *ibid.* mit Verweis auf die diskursiven Motive der rituellen Erinnerung, der zugewandten, ethisch fundierten Freundschaft und den Menschen zukommendem hilfreichen Rat (Weisheitslehre).

²⁵ Auch Philostrats Heroen sind allerdings nicht nur an Grab, Grabumgebung und im Hades präsent, sondern auch darüber hinaus höchst mobil.

²⁶ Vgl. Lawson, *Modern Greek Folklore*.

versucht habe, auch im Griechenland jener Epoche noch nachzuweisen ist, die zwischen Vampiren auf der einen, und Totengeistern sowie Gespenstern auf der anderen Seite klar unterscheidet. Die hier greifbare *vorlawische* griechische Tradition, die Lawson zur Antike in Deszendenz stellt,²⁷ kenne Revenanten, die den Menschen ihrer früheren Umgebung Gutes tun, sie etwa bei der häuslichen Arbeit unterstützen; sogar Fälle von Wiederverheiratung und von postumer Kinderzeugung werden berichtet.²⁸ Hierin erinnern sie selbstverständlich an die antiken Heroen, allerdings stehen sie hierarchisch deutlich unter ihnen, da sich ihre Existenz nicht einer Überhöhung, sondern einem Defizit ihrer Lebensleistung verdankt. So werden gewaltsam zu Tode Gekommene zu *vrykolakes*, ebenso wie diejenigen, die nicht oder mit fehlerhaften Ritualen begraben wurden, außerdem Meineidige oder von ihren Eltern Verfluchte;²⁹ die Nähe zu den oben unter (1) beschriebenen Vorstellungen ist evident. Das genuin griechische Substrat des Wiedergängers fasst Lawson wie folgt zusammen:

... the human body sometimes remains incorruptible in the earth, and in this state is liable to resuscitation; persons so affected stand as it were halfway between the living and the dead, resembling the former when they walk the earth, and the latter when they are lying quiet in their graves or, if unburied, elsewhere; during their periods of resuscitation they act as reasonable human beings, but their whole condition is pitiable, and the most humane way of treating them is to burn their bodies; disintegration being thus secured, they return no more to this world, but are numbered among the departed.³⁰

Lawsons Suche nach antiken Präfigurationen dieser Auffassung geht von einer klaren Distinktion zwischen literarischem Höhenkamm und populären Glaubensvorstellungen aus. Es sei literarisch undenkbar gewesen, etwa den Geist des Patroklos in der *Ilias* oder den Geist Klytaimestras in Aischylos' *Choephoren* als aufgedunsenen, blassen Leichnam mit Trommelhaut zu entwerfen oder gar auf die Bühne zu bringen. Vielmehr weiche die Literatur hier auf die Vorstellung wiederkehrender Totengeister aus; das Vorhandensein einer solchen Vorstellung wiederum erklärt Lawson aus dem Wunsch der Seele, den Körper nicht verlassen zu müssen. Ist der Körper unbestattet geblieben, unzeitig zu Tode gekommen oder bleibt er durch eine Verfluchung unverwest – an dieser Stelle dockt nach Lawsons Auffassung später das ostkirchliche Verdikt an, ein exkommunizierter (also von der Kirche verfluchter) Leichnam könne nicht verwesen –, so versuche die Seele immer wieder, in ihn zurückzukehren und könne ihn dann zeitweilig wiederbeleben. Aus einer solchen Überlegung erklärt sich dann nicht nur das oben erwähnte wohlwollende Wirken solcher Wiedergänger, sondern womöglich auch der Glaube an Totengeister als solcher, und schließlich erklärt sich

²⁷ Lawson (vgl. *ibid.*, S. 376 f.) sieht die neugriechische Vorstellung vom Vampir als Modifikation antiker (altgriechischer) durch kirchliche Vorstellungen, die dann mit slawischen Anschauungen kombiniert worden seien.

²⁸ Vgl. *ibid.*, S. 415 f.

²⁹ Vgl. *ibid.*, S. 407-410.

³⁰ *ibid.*, S. 412.

daraus auch das Mitleid mit solchermaßen ruhelosen Seelen. Eine reguläre Bestattung wird benötigt als eine unhintergehbare Demarkation zwischen Leben und Tod.

Nichtsdestoweniger entdeckt Lawson Spuren eines alten Unverweslichkeits- und daraus resultierend Revenantenglaubens in einigen Fluchformulierungen der klassischen Tragödie. Dabei setzt er voraus, dass Flüche von Generation zu Generation weitergegeben werden, als Formulierungen in ihrem Gebrauch nicht reflektiert und auf ihren Sinn überprüft, sondern jeweils spontan benutzt werden. Sie können daher ältestes Gedankengut auch in einer Zeit transportieren, in der die dahinterstehenden Vorstellungen als solche nicht mehr recht lebendig sind. In diesem Zusammenhang benennt Lawson eine Reihe von Belegen der Selbst- oder Fremdverfluchung, die den Wunsch äußern, der Verfluchte möge im Tod von der Erde nicht aufgenommen werden und nicht vergehen.³¹ Selbst wenn das in den jeweiligen Passagen dann nicht näher ausgeführt wird, mag das doch auf einen in der Bevölkerung noch vorhandenen Glauben verweisen, nach dem ein Verfluchter nach seinem Tode nicht vergehen könne. Der Heroenglaube basiert dann letztlich auf ähnlichen Vorstellungen, jedoch bewegen wir uns hier geradezu auf der gegenüberliegenden Seite: Ist das Wiedergängertum, die erneute Belebung des verstorbenen Körpers mit seiner früheren Seele, die aufgrund von Fluch und Gewalt zu Tode kommt, ein bemitleidenswertes Schicksal, dem nur durch endgültige Vernichtung des Körpers abgeholfen werden kann, so ist die Heroenerscheinung ganz im Gegenteil die Belohnung für ein besonderes, zwar möglicherweise auch zu früh beendetes, aber sieghaftes und über Menschenmaß erfolgreiches Leben. Beide Vorstellungskomplexe nehmen in der Antike ihren Ausgang, beide setzen sich bis in die Neuzeit fort, werden Gegenstand religiöser Überformung im Zeichen des Christentums und Um- und Verformung im Kontakt mit slawischen Revenantenvorstellungen.

Die slawische Vorstellungswelt scheint, wie Lawson darlegt, vor allem den Aspekt der Schädigung der Lebenden durch die Toten hervorzuheben, den die griechisch-römische Antike eher mit der nicht-individualisierten, anonymen und regulär in die Lebenswelt zurückdrängenden Totengeistern (Keren, Lemuren) und mit Gespenstern (Empusa und ihre ‚Schwestern‘) verbindet. Der slawische Vampir arbeitet sich darüber hinaus aber offenkundig aggressiv am Christentum ab, was in der griechisch-römischen Kaiserzeit und Spätantike entschieden nicht der Fall ist – im Gegenteil sind hier, wie dargelegt, eher die Gemeinsamkeiten zu betonen. Der Vampir in seiner slawischen Gestalt invertiert wesentliche Momente der Auferstehungserzählung. Die Auferstehung *des Leibes* eben nicht in einer idealisierten Gestalt, sondern in seiner krudesten Natürlichkeit, die Rückkehr ins Grab, der

³¹ Vgl. *ibid.*, S. 418-434: Euripides, *Orest* 1086, *Hippolytos* 1038; Sophokles, *Ödipus auf dem Kolonos* 1383 ff., 1405; Aischylos, *Choephoren* 261-297, v. a. 287 f., *Hiketiden* 407 ff., *Eumeniden* 173 ff.

Diebstahl statt der Hingabe des Bluts, die pervertierte Unsterblichkeit, die Epiphanie als Überfall, die Vernichtung statt der Rettung der Menschen: Das scheint nahezu eine diabolische Parodie auf gerade jene Phase der Christus-Erzählung, die sich dem heroischen Modell am stärksten anfügt, die Zeit zwischen Tod und Himmelfahrt. Eine Kombination mit den griechisch-römischen Vorstellungen war von daher schon strukturell leicht möglich.

Literarische Quasi-Vampire

Es führen also Wege von alten religiösen Vorstellungen der griechischen und römischen Antike zum Vampir der frühen Neuzeit. Zwar gibt es in der Antike keine vollumfänglich vergleichbare Vampirgestalt, aber alle Einzelzüge sind in unterschiedlichen Kontexten durchaus vorhanden und auch bereits in ‚unvollständige‘, aber doch lebensfähige Kombinationen gebracht. Gerade auch die Individualität des späteren Vampirs ist hier partiell schon vorgezeichnet. Neben diesen unterschiedlich umfänglichen und fragmentarischen Resten finden sich auf dem Niveau des literarischen Höhenkamms der Kaiserzeit – für den möglicherweise, wie bereits Lawson vermutete und die neuere kulturwissenschaftliche Forschung bestätigt hat, bestimmte sozial und ästhetisch begründete Restriktionen und Regeln gelten – umfänglichere Erzählungen, die uns Figuren präsentieren, die ebenfalls vampireske Züge tragen, ohne in einem paradigmatisch vollständigen Sinne als Vampire bezeichnet werden zu können. Ihr einigermaßen geschlossener Herkunftszeitraum – die so genannte ‚Zweite Sophistik‘ –, lässt sich als Epoche ansehen, die sich durch die reichsweite Geltung eines emphatischen Bildungsbegriffes auszeichnete und zu seiner Füllung in einem klassizistischen Gestus auf die Epoche des 5. und 4. vorchristlichen Jahrhunderts und hier insbesondere auf die attische Kunst und Literatur zurückgriff. In einem letzten Abschnitt (5) möchte ich fragen, wie die Häufung solcher phantastischer Figuren in einem solchen Kontext und insbesondere bei ihm zugehörigen Autoren zu erklären ist.

Erictho: Hexe und Nekromantin [Lucan, *Bellum civile [Pharsalia]* 6,507-830 (1. Jhd. n. Chr.)]

Bereits die archaische Zeit kannte in Griechenland mindestens zwei Totenorakelstätten, in Ephyra und in Lebadeia. Das Orakel in Ephyra galt wohl schon vor Homer als derjenige Ort, an dem Odysseus, wie eingangs erwähnt, in die Unterwelt hinabstieg. Wie bei Homer für Odysseus, so ist uns auch für den historischen Tyrannen von Korinth, Periandros, überliefert, dass er dort mit dem Geist seiner Frau eine individuelle, ihm verwandte Seele beschwor. Die ausgegrabenen Bauten waren so angelegt, dass sie dem Frager einen Abstieg in eine Art von Krypta, also gleichsam in ein Grab oktroyierten. Die Geistererscheinungen wurden

womöglich durch mechanische Hilfsmittel ‚unterstützt‘, wie entsprechende Funde nahelegen.³² Für die Befragung mussten den Toten Blutopfer dargebracht werden, ähnlich wie in der *Odyssee*. Die Vergleichspunkte mit dem Vampir-Komplex liegen auf der Hand, die Unterschiede ebenfalls: kein Leichnam, kein Verlassen des Grabes, kein Übergriff auf Haus, Besitz und Leben.

Auch hier war der Kontakt mit den Toten also ritualisiert und (sogar baulich) institutionalisiert. Näher hin zum Vampir, dessen Kommen und Gehen ja gerade nicht rituell kontrolliert werden kann, führt die Nekromantie, wie sie in magischen Kontexten bisweilen praktiziert wurde. Hexen und Zauberer – im allgemeinen Angehörige unterer Schichten – zwangen mithilfe schwarzmagischer Zaubersprüche Leichname ins Leben zurück und pressten ihnen Aussagen über vergangenes oder zukünftiges Geschehen ab. Anders als die bei Totenorakeln häufig befragten Totengeister – eine keineswegs seltene Praxis – pflegen die Leichname erbost über ihre gewaltsame Wiedererweckung zu sein. Aus der antiken Literatur sind mehrere Fälle bekannt. Sie ähneln einander stark und sind in jedem Fall als krasse Abweichungen von jedweder legalen rituellen Praxis gefasst. Gerade in dieser Abweichung scheint auch ihr eigentlicher Sinn zu liegen, da ja eine legitime und analoge Befragungsmethode jeweils möglich war. Entsprechend betonen alle Deskriptionen den Ekel und die Widernatürlichkeit, die mit solchen Praktiken verbunden sind. Kein Leichnam, dies ist evident, würde je aus eigenem Antrieb sein Grab verlassen.³³

Lucans *Erichthos* ist ein besonders widerwärtiges Exemplar jener Gattung von Hexen, die nekromantische Praktiken betreiben.³⁴ Lucan fingiert ihren Auftritt im Rahmen seines Epos vom römischen Bürgerkrieg (datierend aus den 60er Jahren des 1. Jh. n. Chr.), in dem insbesondere die Protagonisten Caesar und Pompeius aufeinander prallten. Nach Pompeius' Einschließung in der thessalischen Stadt Pharsalos will sein Sohn Sextus ein nekromantisches Orakel hinsichtlich des zu erwartenden Ausgangs von Schlacht und Krieg einholen. In über 300 Versen schildert Lucan minutiös jedes Detail der Befragung, unter besonderer Hervorhebung des Ekelhaften, Anstößigen und Widernatürlichen. Fragt man gleich nach Vergleichbarkeiten mit Vorstellungen vom Vampir, so könnte man anführen, dass *Erichthos* üblicherweise in Gräbern wohnt (*BC* 6,511f.), dass sich ihre gesamte Zauberei um Leichname dreht (*BC* 6,529-569) und dass schließlich der nekromantische Akt ausdrücklich in einer Grenzzone zwischen Unter- und Oberwelt stattfindet (*BC* 6,649f.). Die Brust des Toten wird mit einem Zaubersaft gefüllt, außerdem mit *ferventi sanguine* (*BC* 6,667), über dessen

³² Vgl. Walter Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford 1985, S. 114 f.

³³ S. auch o. unter (3).

³⁴ Grundlegend hierzu Martin Korenjak, *Die Erichthoszene in Lukans Pharsalia. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Frankfurt a. M. 1996.

Herkunft zwar nichts Genaues gesagt wird, bei dem es sich aber doch wohl um menschliches Blut handeln muss.³⁵

Wenn auch die hier beschriebenen Ereignisse zwar in manchen Details, aber insgesamt doch nur weitläufig an frühmoderne vampireske Zusammenhänge erinnern, so besteht doch eine weitere Analogie womöglich in ihrer politischen Deutbarkeit. Der Vollzug magischer Praktiken zu mantischen Zwecken hatte in der frühen Kaiserzeit Hochkonjunktur: Offenkundig war es in der Oberschicht gang und gäbe, mit ihrer Hilfe Voraussagen über das Leben des Princeps zu treffen (und damit zugleich über eigene zukünftige Chancen im politischen Leben), und dies wurde, wie es scheint, mit solcher Ernsthaftigkeit und Konsequenz betrieben, dass es sich als opportun erwies, den Princeps durch die Deklaration solchen Tuns als *crimen laesae maiestatis* zu schützen; umgekehrt übte sich etwa Nero, während dessen Prinzipats Lukan literarisch tätig war, ebenfalls in der Nekromantie.³⁶

Erklärt sich auf diese Weise der Einsatz des Motives als solchen, so bedarf aber seine Ausdehnung wie seine Eindringlichkeit weiterer Funktionalisierung. Diese sieht Martin Korenjak m. E. überzeugend in einem entschieden antistoischen Duktus der gesamten Passage: Der Kosmos gehorcht hier gerade keiner Ordnung, der sich der Mensch, unter Leitung vernunftgeleiteter Gottheiten, bedenkenlos anvertrauen kann und soll, sondern er erweist sich als brutalisierbar, beeinflussbar und bereits auf dem Weg ins ultimative Chaos des Bürgerkrieges, das damit enden wird, dass der römische Staat genauso ‚in Flammen aufgehen wird‘, wie in der Vorstellung der Stoa am Ende der Zeiten der Kosmos in der Ekpyrosis versinkt und wie am Ende der Erichtho-Szene der nekromantisch missbrauchte Soldat auf dem Scheiterhaufen verbrannt wird.³⁷

Thelyphrons Verstümmelung [Apuleius, *Metamorphoses* 2,21-30 (1. Jhd. n. Chr.)]

In seinem *Goldenen Esel* (*Metamorphoses*) bietet Apuleius eine Geschichte, die sich vor dem Hintergrund des in (4.1) Gesagten nur als Parodie nekromantischer Praktiken verstehen lässt. Lucius, der Protagonist des Romans, befindet sich im thessalischen Hypata, und während eines Banketts erzählt ein Mann namens Thelyphron der Gästerunde, wie er einst zu einer Totenwache verpflichtet wurde, die den Toten davor bewahren sollte, von übelwollenden Hexen verstümmelt zu werden. Thelyphron wird von den Hexen jedoch eingeschláfert, gleichwohl scheint am nächsten Morgen alles in Ordnung zu sein. Die Leiche wird

³⁵ Vgl. BC 6,556 und Korenjak, *Die Erichthoszene*, S. 186 zur Bedeutung von *fervens* als ‚voller Lebenskraft‘.

³⁶ Vgl. Korenjak, *Die Erichthoszene*, S. 32 f.; dort auch Quellen und weitere Literatur.

³⁷ BC 6,824-827; vgl. Korenjak, *Die Erichthoszene*, S. 34-37. Die Verbrennung des Leichnams ähnelt dabei motivisch der Notwendigkeit der Vernichtung des Vampir-Leichnams.

ordnungsgemäß aus dem Haus gebracht, jedoch tritt der Vater des Verstorbenen auf und klagt seine Schwiegertochter des Giftmords an. Der Fall soll durch ein nekromantisches Verfahren, das von einem ägyptischen *propheta* durchgeführt wird, geklärt werden. Anders als Erichtho begnügt sich der Ägypter damit, ein Zauberkraut auf die Brust des Verstorbenen zu legen und die aufgehende Sonne anzurufen; nur als der Tote ein wenig renitent reagiert, hält er ihm vor Augen, er könne auch die Furien um seine Bestrafung ersuchen. Der Tote klärt schließlich auf, dass er tatsächlich Opfer eines Giftmordes ist, aber von den Hexen unversehrt gelassen wurde – denn diese haben ihn mit Thelyphron verwechselt, weil er den gleichen Namen trägt. Thelyphron muss mit Entsetzen feststellen, dass seine Nase und Ohren nur aus Wachs sind und bei Berührung abfallen.³⁸

War Erichtho eine wahre Ausgeburt der Hölle und stellte ihr nekromantisches Ritual eine Absage an jede denkbare Geordnetheit der Welt dar, so ist das Geschehen um Thelyphron reines Spektakel, und als solches präsentiert es uns der Protagonist der Geschichte auch, indem er sich zu Beginn seiner Erzählung allein durch seine Gestik als rhetorisch versierter Sprecher einführt.³⁹ Der Leichnam wird von der giftmischenden Witwe verbal attackiert, und schon dadurch wird der Szene jeder Schrecken genommen, ja sie schlägt beinahe ins Groteske um. Der Verstorbene ist nicht mehr einfach nur ein besonders passender Zeuge in einem inoffiziellen Gerichtsverfahren, und nicht ohne Grund kippt der Fokus der Erzählung auf den von den Hexen verstümmelten Thelyphron, während wir vom Ausgang der Nekromantie nichts mehr erfahren. So provoziert die Erzählung bei ihren fiktionsinternen Zuhörern eingangs wie ausgangs nur Gelächter,⁴⁰ und das, obwohl Thelyphron sich als tatsächlich von den Hexen böse zugerichtet erweist.⁴¹ Es ist dieser nonchalante Umgang mit derartigen Erzählungen, der auffällig ist und uns in Abschnitt 5 noch beschäftigen soll.

Ein weiblicher Vampir? [Phlegon von Tralles, *Buch der Wunder* 1 (2. Jhd. n. Chr.)]

Die erste der von Phlegon gesammelten phantastischen Geschichten – von Goethe 1797 in seiner Ballade *Die Braut von Korinth* unter Verstärkung vampirischer Anklänge aufgegriffen⁴² und, wie eingangs erwähnt, auch bei Sheridan Le Fanu ausdrücklich erwähnt –

³⁸ Die nicht wenig umfangreiche und kontroverse Forschungsgeschichte zu diesem Narrativ ist aufgearbeitet bei Danielle de Mal-Maeder, *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses, Livre II: Texte, Introduction et Commentaire*, Groningen 2001, S. 417-422.

³⁹ Vgl. *Met.* 2,21,2.

⁴⁰ *Met.* 2,20,5 und 2,31,1.

⁴¹ *Met.* 2,30,9.

⁴² Weitere das Vampirhafte betonende Rezeption in Théophile Gautiers Erzählung *La morte amoureuse* von 1836; vgl. Kai Brodersen, *Phlegon von Tralleis. Das Buch der Wunder. Eingeleitet, herausgegeben und übersetzt*, Darmstadt 2002, S. 13 f.

berichtet von einem Geschehen, dem zu einer Vampirerzählung nur wenig fehlt.⁴³ In ihrer antiken Version spielt sie in Amphipolis, und in ihr kommt Philinnion, die vor sechs Monaten verstorbene Tochter der Charito und des Demonstratos, nachts als auferstandener Leichnam in das Haus ihres Vaters, um sich mit einem jungen Mann, Machates, der als Gast dort weilt, zu treffen. Leider weist der einzige Codex, in dem das Werk überliefert ist, der *Codex Palatinus Graecus 398*, am Anfang eine Beschädigung auf, sodass wir für den Beginn der Geschichte auf externe Informationen und Rückschlüsse angewiesen sind.⁴⁴ Demnach hatten Philinnion und Machates bei ihrer ersten nächtlichen Begegnung Liebespfänder getauscht. Sie werden von einer Dienerin belauscht, die die Eltern informiert; am folgenden Tag wird alles aufgedeckt, und in der Nacht darauf lässt Machates die Eltern holen, als Philinnion bei ihm ist. Daraufhin offenbart das Mädchen, ihr seien ohnehin nur drei Nächte zugestanden gewesen und fällt tot zu Boden. Die Gemeinde beruft eine eigene Volksversammlung ein, die die Öffnung des Grabes beschließt, um Gewissheit zu haben. Tatsächlich findet man darin die Tote nicht, jedoch Machates' Liebespfänder; die Tote liegt immer noch im Hause ihrer Eltern. Die Versammlung beschließt ihre Verbrennung außerhalb des Gemeindeterritoriums, apotropäische Opfer an Hermes und die Eumeniden, eine vollständige Reinigung aller Einwohner und Tempel sowie weitere Opfer an die unterirdischen Götter; Machates begeht Selbstmord. Interessant ist schließlich, dass Phlegon um diese Geschichte einen vollständigen Beglaubigungsapparat aufbaut, der das Geschehen ins vierte vorchristliche Jahrhundert datiert.⁴⁵

Hier steht in vieler Hinsicht eine motivisch beinahe vollständig ausgearbeitete Vampirin vor uns. Philinnion kommt ausdrücklich als auferstandener und unverwester Leichnam zu Machates; sie kehrt an den Ort ihres Lebens und in ihr früheres Haus zurück und dies aus erotischen Motiven. Zur Verifizierung findet eine Graböffnung statt, und der Leichnam muss schließlich aufwendig vernichtet werden, offenkundig in der Absicht, Ähnliches in Zukunft zu verhindern. Vom Vampir der Frühmoderne unterscheidet Philinnion letzten Endes allein ihr Verzicht auf menschliches Blut und der fehlende Wunsch, die Lebenden zu schädigen. Phlegons Quelle ist nicht bekannt, aber der Zweck seiner Sammlung, wie ihre Systematik erkennen lässt, war es, gebildeten Lesern Material für ihre Gespräche zur Verfügung zu stellen und damit die kanonfixierte Tradition der zeitgenössischen Bildung zu erweitern;

⁴³ Entsprechend wird sie in der Forschung üblicherweise als die einzige ‚wirkliche‘ Vampirerzählung der Antike bezeichnet.

⁴⁴ Vgl. hierzu Brodersen, *Phlegon von Tralleis*, S. 11-13. Lawson (*Modern Greek Folklore*) bespricht die Geschichte auf S. 412-415 und S. 433 und erwägt auf S. 428, dass Philinnion nicht nur verführt, sondern möglicherweise auch gewaltsam zu Tode gekommen war, womit sie dann für das Wiedergängertum prädestiniert war.

⁴⁵ Phlegon 1,17.

näheres hierzu in Abschnitt 5. Der im Folgenden besprochene Text stellt uns ein solches Gesprächsszenario vor Augen.

Kampf mit einem Vampir? [Lukian aus Samosata, *Lügenfreunde* 31 (2. Jhd. n. Chr.)]

Um das Krankenbett des an Gicht leidenden Eukrates versammeln sich seine gebildeten Freunde und beschließen, sich und ihm die Zeit mit der Diskussion phantastischer Phänomene zu vertreiben. Unter ihnen befindet sich auch Tychiades, Rationalist und kritischer Geist, der alles daransetzt, der abergläubischen Begeisterung seiner Mitunterredner ein Ende zu machen – jedoch so erfolglos, dass er zuletzt die Gesellschaft angewidert verlässt. Das Szenario ist an das Setting von Platons *Phaidon* angelehnt, wie auch den Gesprächsteilnehmern durchaus bewusst zu sein scheint, und damit von vornherein in den Kontext der kaiserzeitlichen Bildungskultur hineingestellt.⁴⁶ Über eine weitere – und mit der *Braut von Korinth* gleichzeitige – balladeske Rezeption bei Goethe, nämlich im *Zauberlehrling*, der wiederum auf Wielands bis heute epochaler Gesamtübersetzung Lukians von 1788/89 beruhte und in Schillers *Musenalmanach* erschien, breitete sich eine Kenntnis des Werks auch in den deutschsprachigen Bildungsschichten aus. Interessant ist dabei, dass der gewissermaßen aufklärerische Widerstand des Tychiades gerade nicht aufgegriffen wird. Wie im Falle der *Braut von Korinth* wird vielmehr der Magie und dem Übernatürlichen breiter und unhinterfragter Wirkungsraum eingeräumt.

Gegen Ende der *Lügenfreunde* erzählt der pythagoreische Philosoph Arignotos von der Austreibung einer nächtlichen Erscheinung in einem Haus in Korinth.⁴⁷ Arignotos verbringt eine Nacht in dem verwünschten Haus, wird von einem ‚Dämon‘ (δαίμων, vorher als φάσμα bezeichnet) angefallen, der lange und struppige Haare hat und so körperhaft ist, dass er mit ihm ringen kann; dabei verwandelt er sich in verschiedene Tiere. Arignotos kann ihn mit Hilfe ägyptischer Beschwörungsformeln bannen. Am nächsten Tag hebt man die Ecke, in der die

⁴⁶ Vgl. grundlegend Martin Ebner, Holger Gzella u. a. (Hrsg.), *Lukian, Φιλοψευδεῖς ἢ Ἀπιστῶν. Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige*, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen, Darmstadt 2001.

⁴⁷ Lukian, *Philopseudeis* 31. Korinth erweist sich somit als ein phantastikaffiner Ort. Nicht nur begegnet da Philostrats Apollonios seiner Empusa, auch in Apuleius' *Metamorphosen* spielt Korinth eine wichtige Rolle, und nun spielt auch Arignotos' Erzählung dort. Es wundert also nicht, dass Goethe seine Braut aus Amphipolis dorthin versetzte. Die Lukianische Erzählung findet sich auch in den Briefen des jüngeren Plinius (*ep.* 7,27,4-11: dort spielt das Geschehen in Athen, das Gespenst attackiert nicht, sondern führt den Philosophen nur zu seiner verborgenen Begräbnisstätte; im Übrigen legt Plinius nicht nur Wert auf eine entschieden dramatischere Gestaltung der Vorgänge, sondern er macht darüber hinaus deutlich, dass er unter Umständen solchen Berichten durchaus Glauben zu schenken bereit ist) und in Plautus' Komödie *Mostellaria* (470-505).

Erscheinung verschwunden ist, aus und findet ein Skelett, das man einer ordnungsgemäßen Bestattung zuführt. Damit ist der Spuk gebannt.⁴⁸

Auch hier also ist die Erscheinung an eine frühere Wohnstatt gebunden, sie ist partiell körperhaft und vermag verschiedene Gestalten anzunehmen; an Vampirerzählungen erinnern natürlich auch die Öffnung des Grabes, der Skelettfund und die Beendigung des Wiedergängertums durch den Vollzug eines ordnungsgemäßen Ritus. Nichtsdestoweniger ist diese Erzählung erkennbar weiter entfernt von einem vampirischen Motivensemble als Phlegons Philinnion-Geschichte. Es scheint sich nämlich um ein Gespenst zu handeln, und nicht um den Leichnam selbst, das hier tätig wird, und dieser ‚Dämon‘ gehört wohl eher in die Klasse der Poltergeister. Zudem bewohnt er faktisch dieses Haus, er kehrt nicht etwa dorthin zurück, und die Lebenden haben es bereits geräumt.

In der Diskussion dieser Geschichte rekurriert der ungläubige Tychiades auf das Vorbild des vorsokratischen Philosophen Demokrit, der sich für seine Denkerarbeiten in ein Grabmal vor den Toren seiner Heimatstadt Abdera zurückzog. Als junge Leute ihn veralbern wollten, sich deshalb als Tote verkleideten und um ihn herumtanzten, soll er, so Tychiades (*Philops.* 32), nicht einmal aufgeschaut, sondern die Quälgeister nur aufgefordert haben, mit dem Unfug aufzuhören. Natürlich folgt aus so einer Anekdote gar nichts, schon recht nicht irgendetwas, womit Tychiades seine Gesprächspartner beeindrucken könnte. Die Frage nach der Präsenz des Unheimlichen in unserer Gegenwart lässt sich mit Mitteln des gesunden Menschenverstandes nicht beantworten, und angesichts der hohen Bedeutung, die Magie im Denken der Menschen in der Kaiserzeit besaß, verwundert weder die Faszination, mit der sich Eukrates und seine Freunde solchen Geschichten zuwenden, noch die Vehemenz, mit der Tychiades sie ablehnt. Was hier so heftig verhandelt wird, sind Reichweite, Geltung und Extension eines Bildungsdiskurses, der für religiöse Inhalte und Wissensbestände *a priori* offen ist, und die Frage nach der Seriosität seiner Vertreter.

Der ‚gebildete‘ Vampir?!

Bei dem unter 4.1-4.4 gegebenen Überblick erweist sich als eigentliche Frage, welche Rolle derartige Erzählungen in der gebildeten Schicht spielen können, für die sie geschrieben sind. Wenn Phlegon seine Geschichten gerade für ein solches Publikum sammelt, das sie dann in seinen Gesprächsrunden wiedergibt und – offensichtlich durchaus affirmativ – diskutiert, wenn es aber gleichzeitig auch intellektuellen Widerstand gegen solche Narrationen und die mit ihnen verbundenen Vorstellungen gibt, dann sind für ihre Nachwirkung in die frühe

⁴⁸ In *Philopseudeis* 26 erwähnt der Arzt (!) Antigonos, er habe einen Mann behandelt, der zwanzig Tage nach seiner Beerdigung auferstanden sei. Leider bleibt das ohne nähere Ausführung.

Moderne hinein womöglich genau diese Formen der Diskussion und der kulturellen Kontextualisierung interessant. Es mag schwierig und jedenfalls teilweise spekulativ sein, Kausalketten von Phänomenen des Volksglaubens und die Wanderrouen niederschwelliger Vorstellungen von der Präsenz numinoser Mächte in der Welt nachzuzeichnen; die Rezeptionswege von Texten des kulturellen Höhenkamms sind dagegen oft explizit gezeichnet und lassen sich jedenfalls ohne größere Schwierigkeiten plausibilisieren. Im Gefolge des Renaissancehumanismus und dann der Klassik entsteht eine diachron übergreifende ‚geistige Gemeinschaft‘ mit der Antike. Es ist für diese Rezipienten nicht wichtig, ob in der Antike eine wirkliche und vollumfängliche Präfiguration des Vampirs existierte, solange sie nicht denken müssen, das, was den frühmodernen Vampir ausmacht, sei so in der Antike unvorstellbar gewesen. Die vielen oben eruierten Vergleichbarkeiten machen es wahrscheinlich, dass von einer solchen Unvorstellbarkeit nicht die Rede sein kann. Zerlegt man die Figur des Vampirs in ihre Einzelmotive, so gibt es darunter keines, das die Antike nicht ebenfalls gekannt hätte. Während wir aber die volkstümlichen Motive schon aufgrund ihrer Dekontextualisierung nur noch als Zeugnisse für gewisse Vorstellungen zur Kenntnis nehmen können, ist es möglich, die vollständigen Narrative als Deutungen ihrer soziokulturellen Umwelt und als Stellungnahmen zu verstehen. Besonders eindrucksvoll ließ sich das für Lucans Erictho und ihre antistoische Stoßrichtung zeigen. Im Falle der Thelyphron-Geschichte im Roman des Apuleius sehen wir uns hingegen mit einem ethischen Dilemma konfrontiert. Grundsätzlich kann der Leser die Auffassung vertreten, mit reiner Phantastik konfrontiert zu sein. Ist er dieser Meinung, dann kann er über Thelyphrons Missgeschick leicht lachen, handelt es sich doch um rein fiktive Ereignisse ohne eigentliche Konsequenzen. Im Roman selbst wird jedoch die Realität von Magie nie infrage gestellt, und das interne Publikum der Erzählung Thelyphrons äußert ebenfalls keinerlei Zweifel an ihrer Faktizität. Das Lachen seiner Zuhörer verdankt sich daher reinsten Schadenfreude und fügt sich damit zu der großen Reihe des Panoptikums unerfreulicher menschlicher Verhaltensweisen, mit denen uns der Roman insgesamt konfrontiert.⁴⁹ Dieses Lachen sollten wir dann nicht teilen. In gewisser Weise dient also diese Erzählung vom magischen Umgang mit Leichnamen dazu, unsere ethischen Einstellungen und Reaktionen beim Lesen zu hinterfragen. Eine vergleichbare Hinterfragung unserer Kompetenz, diesmal allerdings unserer intellektuellen Fähigkeiten, lässt sich für Lukians *Lügenfreunde* annehmen. Auch hier ist keineswegs klar, wem wir uns in unserer Rezeption anschließen sollen, dem Kreis der

⁴⁹ Vgl. zu dieser grundsätzlichen Ambivalenz der *Metamorphosen* Peter von Möllendorff, „Im Grenzland der literarischen Satire: Apuleius’ *Metamorphosen*“, in: *Alte Texte – Neue Wege* [= Dialog Schule Wissenschaft. Klassische Sprachen und Literaturen, Bd. XXXVIII], hg. v. Rolf Kussl, München 2004, S. 45-72.

Phantastikfreunde um Eukrates oder dem scheiternden Rationalisten Tychiades. Denn letzterer kann im Grunde kein entscheidendes Argument vortragen, das die Erzählungen der anderen als schiere Irrtümer erweisen würde. Vielmehr könnte man Tychiades auch als gesellschaftlich schwer erträglichen Außenseiter ansehen, der sich den Usancen einer Runde, die sich immerhin zur Tröstung eines Kranken zusammenfindet und einfach Freude am Phantastischen hat, nicht zu fügen vermag, ja den Spielverderber gibt.⁵⁰ Intellektuell mag Tychiades im Recht sein, in seinem Sozialverhalten ist er es nicht. Phlegon schließlich fasst, wie schon dargelegt, solche Erzählungen systematisch zusammen, offensichtlich als Aufbereitung für den Gebildeten und so formuliert, dass er ihm Raum zur eigenen narrativen Entfaltung lässt. Daraus müssen wir folgern, dass solche Geschichten auf diese Weise einer Kanonfähigkeit nähergebracht werden. Die kaiserzeitliche Bildungskultur orientiert sich in ihrer literarischen Produktion, aber auch in der Gestaltung ihres Ideals eines intellektuell und ethisch, philosophisch und rhetorisch eminent Gebildeten zunächst an den Texten der griechischen Klassik.⁵¹ Um im Bildungsagon allerdings auftrumpfen zu können, um eine im eigentlichen Sinne sophistische Kompetenz zu beweisen, die nicht ohne weiteres überboten werden kann, muss jener Kanon vorsichtige (und natürlich umkämpfte) Weiterungen erfahren. Sammlungen wie die Phlegons geben sublitterarischen Texten zunächst einmal eine sprachlich qualitätsvolle Form, die ihre Rezeption denkbar und möglich macht. Ob sie auch aus epistemologischer Perspektive akzeptabel sind, das ist Gegenstand der Diskussion, wie bei den ‚Lügenfreunden‘ zu sehen. Der Vampir interessiert in diesem Zusammenhang ganz offenkundig nicht als solcher, sondern nur als Teil eines phantastischen Repertoires, dessen Bildungstauglichkeit und damit soziale Relevanz erst noch zur Erprobung stehen.

Ausgewählte Literatur

- Aitken, Ellen Bradshaw, Maclean, Jennifer K. Berenson (Hrsg.), *Philostratus's Heroikos. Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, Atlanta 2004.
- Arata, Luigi, „Una donna vampiro dell'antica Grecia: Empusa“, in: *Invigilata lucernis*, 30 (2008), S. 15-26.
- Betz, Hans Dieter, „Hero Worship and Christian Beliefs: Observations from the History of Religion on Philostratus's *Heroikos*“, in: *Philostratus's Heroikos. Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, hg. v. Ellen Bradshaw Aitken/Jennifer K Berenson Maclean, Atlanta 2004, S. 25-47.
- Brodersen, Kai, *Phlegon von Tralleis. Das Buch der Wunder. Eingeleitet, herausgegeben und übersetzt*, Darmstadt 2002.
- Burkert, Walter, *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford 1985.

⁵⁰ Vgl. Peter von Möllendorff, „Sophistische Phantastik: Lukians *Lügenfreunde*“, in: *Fremde Wirklichkeiten. Literarische Phantastik und antike Literatur*, hg. v. Nicola Hömke/Manuel Baumbach, Heidelberg 2006, S. 187-201.

⁵¹ Vgl. hierzu bspw. Thomas Schmitz, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt*, München 1997; Simon Swain, *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50-250*, Oxford 1996; Tim Whitmarsh, *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford 2001.

- Deubner, Ludwig, *Attische Feste*, Berlin 1932 (ND Hildesheim 1966).
- Ebner, Martin, Gzella, Holger u. a. (Hrsg.), *Lukian, Φιλομευδεις ἢ Απιστων. Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige*, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen, Darmstadt 2001.
- Eitrem, Samson, „Zu Philostrats *Heroikos*“, in: *Symbolae Osloenses*, 8 (1929), S. 1-56.
- Frenschkowski, Marco, „Die Unverweslichkeit der Heiligen und der Vampire: Eine Studie über kulturelle Ambivalenz“, in: *Vampirglaube und magia posthuma im Diskurs der Habsburgermonarchie*, hg. v. Christoph Augustynowicz/Ursula Reber, Wien 2011, S. 53-68.
- „Vampire in Mythologie und Folklore“, in: *Draculas Wiederkehr*, hg. v. Thomas Le Blanc/Clemens Ruthner/Bettina Twrsnick, Wetzlar 2003 [Schriftenreihe und Materialien der Phantastischen Bibliothek Wetzlar 35], S. 28-58.
- Grossardt, Peter, *Einführung, Übersetzung und Kommentar zum Heroikos von Flavius Philostrat*, 2 Bde., Basel 2006.
- Hershbell, Jackson P., „Philostratus's *Heroikos* and Early Christianity: Heroes, Saints, and Martyrs“, in: *Philostratus's Heroikos. Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, hg. v. Ellen Bradshaw Aitken/Jennifer K Berenson Maclean, Atlanta 2004, S. 169-179.
- Kaiser, Leo M., „Personification of Mors in Classical Latin Poetry“, in: *The Classical Bulletin*, 29 (1953), S. 49-51.
- Korenjak, Martin, *Die Erichthoszene in Lukans Pharsalia. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Frankfurt a. M. 1996.
- Lawson, John Cuthbert, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1910 (ND New York 1964).
- Le Fanu, Sheridan, „Carmilla, der weibliche Vampir“, in: *Biss zur Nacht. Drei Vampire-Klassiker der Weltliteratur*, hg. v. Xander Morus, Erlangen 2011.
- Maclean, Jennifer K. Berenson, „Jesus as Cult Hero in the Fourth Gospel“, in: *Philostratus's Heroikos. Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, hg. v. Ellen Bradshaw Aitken/Jennifer K Berenson Maclean, Atlanta 2004, S. 195-218.
- Mal-Maeder, Danielle de, *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses, Livre II: Texte, Introduction et Commentaire*, Groningen 2001.
- Möllendorff, Peter von, „Im Grenzland der literarischen Satire: Apuleius' *Metamorphosen*“, in: *Alte Texte – Neue Wege* [= Dialog Schule Wissenschaft. Klassische Sprachen und Literaturen, Bd. XXXVIII], hg. v. Rolf Kussl, München 2004, S. 45-72.
- Ogden, Daniel, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, Oxford 2002.
- Schmitz, Thomas, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt*, München 1997.
- Simon, Erika, *Festivals of Attica. An archeological commentary*, Madison 1983.
- Summers, Montague, *The Vampire in Europe*, London 1929.
- Swain, Simon, *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50-250*, Oxford 1996.
- Whitmarsh, Tim, *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford 2001.