

PETER V. MÖLLENDORFF

Πάντ' ὀλιγοχρόνιος – alles war ich nur kurz (*AP* 7,167)
Das griechische Grabepigramm als Form erfüllter Lebenskürze*

The article first examines how Greek funerary epigrams of *Anthologia Graeca* determine the quality of life in retrospect to the biographies of the deceased. The nuances of such life criticism are numerous, by no means always affirmative, and highly differentiated in their use of form. The duration of a life is put in relation to the achieved, and the degree of fulfillment as well as the intensity of the feeling of life is measured by social expectations on the individual. Therefore, a short life is by no means to be regarded as unfulfilled from the outset. The actual focus of the article is on how epigrammatists deal with the challenge of adequately mapping the fullness of life in texts that are generically determined by brevity and pointed emphasis. It is argued that epitaphs develop strategies to formally compensate for an unfulfilled life. Where life has not attained intensity, they offer aesthetic substitutes and, in this way, engage the recipient in the past life atmospherically and emotionally, offer comfort and create significance where life itself withheld it.

Eine Crux beim Sprechen und Nachdenken über das ‚gute Leben‘ ist zum einen seine semantische Unbestimmtheit. Meinen wir mit ‚gut‘ sittlich gut, materiell abgesichert, erfolgreich, vollkommen, glücklich? Oder eine Mischung aus all dem, wobei dann die einzelnen Mischungsanteile in ‚Menge‘ und ‚Qualität‘ gegeneinander abzuwägen wären?¹ Diese definitorische Frage hängt wiederum unmittelbar mit der weiteren Frage nach der Zeitlichkeit guten Lebens zusammen. Ist ein Leben dann gut, wenn es viele einzelne gute Momente enthält? Oder kann es erst gut genannt werden, wenn es zu einem ‚guten Ende‘ gekommen ist – dies eine Auffassung, die Solon in Herodots *Historien* vertritt, an den bekannten Beispielen des Schusters Tellos und der Argiver Kleobis und Biton?² Oder gar nur,

* Ältere Fassungen dieses Beitrags durfte ich an den Universitäten Gießen und Graz vorstellen; ich danke den Zuhörern für ihre Nachfragen und Diskussionen. Ein besonderer Dank geht an Regina Höschele (Toronto), die – in bester Tradition! – ihre stupende Bibliographie zum griechischen Epigramm uneigennützig teilt.

¹ Verschiedene antike Konzeptionen von ‚gutem Leben‘ sind dargestellt in: David J. Depew (Hg.): *The Greeks and the Good Life*, Indianapolis 1980. Der Band ist trotz seiner Qualitäten doch auch symptomatisch für die (selbst noch aktuelle) Forschungslage: Von seinen zehn Beiträgen beschäftigen sich sieben mit Überlegungen in philosophischen Texten, davon sechs bei Platon und vor allem in Aristoteles' Schriften zur Ethik. Zum Einstieg hilfreich Günther Patzig: „Lebensqualität‘ in der antiken Philosophie“, in: ders. (Hg.): *Gesammelte Schriften III. Aufsätze zur antiken Philosophie*, Göttingen 1996, S. 230–250 [Originalbeitrag aus älteren Vorträgen]; allerdings auch dies, etwas schief zum generalisierenden Titel, in erster Linie zu Platon und Aristoteles' *Nikomachischer Ethik*.

² Vgl. Herodot: *Historien* 1,30f.

wenn es von Anfang bis Ende störungsfrei verlaufen ist, also womöglich langweilig, aber sicher?³

Zugleich stellt jede Antwort auf die Frage, ob und inwiefern ein Leben gut ist oder war, auch eine ästhetische Herausforderung dar. Lässt sie sich ‚auf den Punkt bringen‘? Bedarf sie der ausführlicheren argumentativen Entfaltung, Abwägung? Eignet sie sich dazu, eher als Pointe oder als Narrativ gestaltet zu werden? Wie präsentiert sich das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität des urteilenden Blickes?

Sowohl der Umgang mit Zeitlichkeit als auch die Gestaltung von Gedrängtheit legen es nahe, für den Blick auf die Literarisierung der Frage nach dem ‚guten Leben‘ auf Gattungen zu schauen, deren primäres formales Anliegen die Bewältigung von Kürze und Pointierung ist: das Epigramm und die Anekdote. Dieser Beitrag konzentriert sich auf das Epigramm, und hier aus thematischen Gründen näherliegenderweise auf das Corpus der griechischen Grabepigramme (primär) im siebten Buch der *Anthologia Graeca (Palatina)*. Würdigungen gelungenen Lebens finden sich natürlich auch in anderen literarischen Genres, der Historiographie,⁴ der Biographie, im Bereich der Epigrammatik beispielsweise in dedikatorischen oder der Ehrung dienenden Inschriften.⁵ Grabepigramme entfalten demgegenüber eine Retrospektive. Aber allein aufgrund ihrer massiven Materialität – der Aufbringung auf einem Stein, die auch dann, wenn man mit fiktiven Texten zu tun hat, doch zumindest zu imaginieren ist – besitzen sie einen hohen Grad an Verbindlichkeit und Autorität. Antike Grabepigramme sind auch keineswegs immer affirmativ, sondern oft kritisch, ja satirisch oder radikal polemisch.⁶ Ihr Blick auf gutes, erfülltes, gelungenes Leben ist daher vielseitig

³ Dieses Argument führt Achill im Rahmen seiner Weigerung, Agamemnons Bitten um Versöhnung nachzukommen, näher aus und wählt stattdessen (zunächst) das längere und sicherere, dafür ruhmlose Leben; vgl. Homer: *Ilias* 9,259–363, v.a. 345–350.

⁴ Hier in Gestalt von persönlichkeitsbezogenen Monographien, aber eindrucksvoll bisweilen auch im Rahmen historiographischer Erzählungen wie in der Würdigung der durch Verrat zu Tode gekommenen griechischen Heerführer im Zug der Kyros gegen Artaxerxes: Xenophon: *Anabasis* 2,6.

⁵ Vgl. hierzu bspw. Polly Low: „Lives from stone: epigraphy and biography in Classical and Hellenistic Greece“, in: Richard Fletcher, Johanna Hanink (Hg.): *Creative lives in classical antiquity*, Cambridge 2016, S. 147–174. Low nimmt für die Frage nach der Gestaltung von Biographie Grabepigramme gar nicht in den Blick, sondern ausschließlich Ehreninschriften. Sie hält fest, dass die biographische Leistung dieser spezifischen Epigramme überschaubar ist, da sie in erster Linie auf Leistungen für die ehrende Institution (die Polis) abhebt und die individuelle Person primär unter diesem Blickwinkel betrachtet. Allerdings sollte man dabei bedenken, dass genau das möglicherweise auch primärer Zweck eines (gerade auch öffentlichen) biographischen Diskurses sein kann und die uns heutzutage – gerade auch unter dem Aspekt von ‚Lebensqualität‘ in erster Linie interessierende – Individualdimension für vernachlässigbar, jedenfalls aber nicht für erinnerenswert gilt. Eine Absicht solcher Inschriften ist ja auch die Motivation anderer Mitglieder der Gesellschaft – und im Falle einer Ehrung noch zu Lebzeiten: auch der geehrten Person – zu weiterem gesellschaftsnützlichem Tun. Diese Texte sind insgesamt eher konstativ als narrativ.

⁶ Das ist keineswegs *a priori* ein Zeichen reiner Literarizität im Sinne einer vom lebensweltlichen Kontext unabhängigen Weiterentwicklung des Genres, denn solche kritisch-parodistischen Traditionen gibt es auch noch in der Moderne, etwa in Tirol; vgl. dazu Martin Reiter (Hg.): *Der lustige Friedhof. Aufgestiegen – obagfallen – hin g'wösn*, Kramsach 2015.

und nuancenreich, so dass thematischer Aufschluss allein aus ihrer Analyse zu erwarten ist. Wichtiger für das in diesem Beitrag verfolgte Anliegen ist aber ihre formale Qualität. Durch die generische Notwendigkeit der Verdichtung und Pointierung muss das Epigramm die Verbindlichkeit seiner Aussage nicht nur sehr griffig erzeugen, sondern auch durch Vielschichtigkeit, durch Erzeugung von Emotionalität und Atmosphäre. Wie verhält sich das Epigramm zudem dann, wenn ein Leben, womöglich schuldlos, nicht als gut und gelungen anzusehen ist – etwas, das in der *Anthologia* gang und gäbe ist? Kann es sich hier auf das bloße Konstatieren dieses Falls beschränken, wenn es sich ansonsten ja zu dem von ihm berichteten Fall sozusagen wertend verhält, sei es affirmativ, sei es kritisch?⁷ Denkbar wäre, dass es – neben Trostworten – sich um eine ästhetische Kompensation bemüht. Wie das aussehen könnte, soll im Folgenden untersucht werden.

Mit Blick auf die Güte eines Lebens, die sich in seiner Zeitlichkeit, sei sie auf einen oder mehrere Momente, sei sie auf Interaktivität oder Dauer gestellt, entfalten muss und jedenfalls nur in seiner Zeitlichkeit erfahren werden kann – lassen wir fürs Erste Entwürfe und Vorstellungen beiseite, für die es emphatische Lebensqualität erst und nur nach dem Tod geben kann, im ewigen Leben bei Gott, in Walhalla, auf der Insel der Seligen –, besteht wahrscheinlich für die meisten Menschen die Gefahr, ein Leben sei, um gut zu sein, womöglich insgesamt zu kurz oder zu lang: zu lang, weil in der Länge der Lebenszeit zu viel Unglück geschehen kann, zu kurz, weil man das, was unter Glück oder, um einen Spatialterminus zu verwenden, Erfülltheit zu verstehen wäre, noch nicht erreicht hat, oder es doch schon zu lange her ist, um noch ein entsprechendes Lebensgefühl zu begründen; lesen wir dazu folgendes Grabepigramm aus der *Anthologia Palatina* (AP), Nr. 7,167 (Dioskorides oder Hekataios):⁸

Ἀρχέλεώ με δάμαρτα Πολυξείνην, Θεοδέκτου
παῖδα καὶ αἰνοπαθοῦς ἔννεπε Δημαρέτης,
ὄσσον ἐπ' ὠδῖσιν καὶ μητέρα· παῖδα δὲ δαίμων
ἔφθασεν οὐδ' αὐτῶν εἴκοσιν ἡελίων.
ὀκτωκαιδεκέτις δ' αὐτῇ θάνον, ἄρτι τεκοῦσα,
ἄρτι δὲ καὶ νύμφη, πάντ' ὀλιγοχρόνιος.

⁷ In der *Anthologia* gibt es kaum Fälle, in denen sich das Grabepigramm, wie heutzutage häufig, auf standesamtliche Informationen beschränkt. In der Realität der archaischen und klassischen Zeit sind Inschriften oft knapper; vgl. zur Gestaltung des Grabs – in deren Bewertung dann auch bildlicher Schmuck zu berücksichtigen ist – Maria Serena Mirto: *Death in the Greek World: From Homer to the Classical Age*, Oklahoma 2012, S. 92–115; außerdem Christiane Sourvinou-Inwood: 'Reading' Greek Death. *To the End of the Classical Period*, Oxford 1995, speziell zum Grabepigramm auch Joseph W. Day: „Rituals in Stone: Early Greek Grave Epigrams and Monuments“, *JHS* 109 (1989), S. 16–28.

⁸ Übersetzungen hier und im Folgenden vom Verfasser. Meine Übersetzung des siebten Buches der *Anthologia* findet sich in: Dirk Uwe Hansen (Hg.): *Anthologia Graeca*, Bd. 2, Stuttgart 2014, S. 122–355.

(Nenn mich Archeleos' Frau, Polyxeine, und nenne mich Tochter
des Theodektes und der Demarete, die Schlimmes erlitt.
Nenn mich auch Mutter, denn ich lag in Wehen; doch nahm mir der Daimon
mein Kind, noch bevor zwanzig Tage herum.
Ich selbst starb, gerade achtzehn, gerade hatt' ich geboren,
grad war ich Braut geworden. Alles war ich nur kurz.)

In diesem Grabepigramm auf eine jung verstorbene Frau folgt auf die Aufzählung von Lebensstationen, die als erwähnenswert und damit doch wohl als elementare Formen von Lebenserfüllung angesehen werden, schon kurz vor der Mitte des Epigramms, gleichsam in Mimesis des ‚zu Kurzen‘, der Einbruch des Todesdaimons: Polyxeine, offensichtlich im Kindbett verstorben, erlebt erst den Tod ihres Neugeborenen, um dann selbst den Tod zu finden: Das letzte Distichon stellt durch ὀκτώκαιδεκέτις und mit ὀλιγοχρόνιος eine Präzisierung her: Mit 18 Jahren zu versterben ist zu früh, denn zwar hat Polyxeine die für ein weibliches Leben in der Antike lebenserfüllenden Stationen – Hochzeit, Kind – erreicht, aber sie ist durch den Tod nicht eigentlich in ihren Genuss gekommen: Erfüllung hat also einen zeitlichen Vektor – man erreicht einen bestimmten Punkt, den man angestrebt hat und auch erst in einem bestimmten Alter erreichen kann –, ebenso aber auch einen räumlichen Vektor: ein, wie man vielleicht sagen könnte, Volumen. Der Genuss der erreichten Lebensstation: Wie genau soll man den definieren? Die explizite und offensichtlich als tragisch empfundene zeitliche Kürze dieses Genusses wird hier offensichtlich als seiner Intensität abträglich verstanden.

Hingegen kann ein Leben im Erreichen und im Auskosten durchaus auch sein Vollmaß erreichen. Schauen wir hierfür auf *AP* 7,363 (Verfasser anonym):

† Τετμενάνης ὄδε τύμβος ἐνγλύπτοιο μετάλλου
ἥρωος μεγάλου νέκυος κατὰ σῶμα καλύπτει,
Ζηνοδότου· ψυχὴ δὲ κατ' οὐρανόν, ἦχι περ Ὀρφεύς,
ἦχι Πλάτων, ἱερὸν θεοδέγμονα θῶκον ἐφεῦρεν.
ἵππεδς μὲν γὰρ ἔην βασιλῆιος ἄλκιμος οὔτος,
κύδιμος, ἀρτιεπής, θεοεἰκελος· ἐν δ' ἄρα μύθοις
Σωκράτεος μίμημα παρ' Αὐσονίοισιν ἐτύχθη.
παισὶ δὲ καλλείψας πατρώιον αἴσιον ὄλβον,
ὠμογέρων τέθνηκε, λιπῶν ἀπερείσιον ἄλγος
εὐγενέεσσι φίλοισι καὶ ἄστεϊ καὶ πολιῆταις.

(Von †Tetmemane† erbaut, birgt dies Marmorgrab, kunstvoll gemeißelt,
in seinem Innern eines gewaltigen Helden gestorbenen Körper,
des Zenodot: Seine Seele jedoch fand im Himmel, wo Orpheus,
wo Platon sind, einen heiligen Sitz, bestimmt nur für Götter.
Ritter war dieser Mann, und wehrhaft, im Dienst eines Königs,
ruhmvoll, ein Rednertalent, nur den Göttern gleich; und sprach er Worte,
wies er sich bei den Ausoniern als Sokrates' Erbe und Abbild.
Seinen Kindern ließ er eines reichen Vaters Vermögen,
als er verschied, noch ein rüstiger Greis. Unendliche Schmerzen
ließ er den adligen Freunden sowie seiner Stadt und den Bürgern.)

Zenodot stirbt, so der vorletzte Vers, als rüstiger Greis, und während die Leidtragende im zuvor zitierten Gedicht Polyxeine, und damit die Sprecherin, selbst war, sind es hier ‚die anderen‘, nämlich die Stadt und die Bürger, die durch den Tod „unendliche Schmerzen“ erleiden. Schon insofern ist Zenodots Leben sicher ‚gut‘ zu nennen. Hier dürfen wir aber auch von Erfülltheit sprechen: Zenodot hat alles erreicht, und zwar im denkbar vollsten Umfang, was für ihn möglich war, und er ist – wie die Tatsache seines Grabs aus Marmor, der Existenz von Kindern, schließlich sein hohes Ansehen zeigen – auch lang und ausführlich genug in den Genuss all dessen gekommen. Es fällt jedoch auf, dass der so eindrucksvoll thematisierten Kürze des Lebens bei Polyxeine hier nicht die Länge motivisch gegenüber gestellt wird: Denn der Begriff des „rüstigen Greises“ (ὠμογέρον, V. 9, wörtlich: roher Greis) hebt ja gerade nicht in erster Linie auf das hohe Alter Zenodots ab, sondern statt dessen auf die fortgesetzte Jugendlichkeit seines Auftretens.⁹ Schließen wir daraus auf Polyxeine zurück, könnten wir auch bei ihr in Zweifel geraten, ob der Genuss aus ihrem erfüllten Dasein als Frau nicht eher aus einer Intensivierung dieser Weiblichkeit zu erwarten gewesen wäre statt aus größerer Länge. Das legt etwa das ebenfalls anonyme Epigramm AP 7,224 nahe:

Εἴκοσι Καλλικράτεια καὶ ἐννέα τέκνα τεκοῦσα
οὐδ' ἐνὸς οὐδὲ μιῆς ἔδρακόμην θάνατον·
ἀλλ' ἑκατὸν καὶ πέντε διηνυσάμην ἐνιαυτοῦς
σκίπωνι τρομερὰν οὐκ ἐπιθεῖσα χέρα.

(Ich bin Kallikrateia. Neunundzwanzig Kinder gebar ich
und keins hab ich sterben gesehn, weder Tochter noch Sohn.
Nein, ich habe einhundert und fünf Jahrläufe vollendet,
doch meine zitternde Hand stützte ich nie auf den Stock.)

Dass Kallikrateias Hände nach 105 Lebensjahren und Geburt und Aufzucht von 29 Kindern zittern, wird niemanden wundern. Dennoch richtet sich der Fokus auf ihre ungebrochene Kraft – wie bei Zenodot – und auf die erfreuliche Tatsache, dass sie nicht nur so viele Kinder zur Welt gebracht hat, sondern dass auch alle lebend ins Erwachsenenalter gekommen sind. Gewiss: Um das zu *erleben*, muss Kallikrateia viele Jahre lang leben – aber sie musste dafür *nicht* 105 Jahre alt werden, 70 – man verzeihe mir den Zynismus – hätte auch gereicht, und es mag auffallen, dass sie auch nicht von ihren doch sicher vorhandenen zahlreichen Enkeln spricht. Die exorbitante Länge des Lebens erscheint hier eher als potentiell Hindernis: Der Erfüllungstolz geht auf die Kinderzahl und die kör-

⁹ Das ist jedenfalls die geläufige Bedeutung von ὠμογέρον. Eine seltener belegte zweite Bedeutung dreht die Verhältnisse um, zur Bedeutung von ‚vorzeitig gealtert‘ (vgl. LSJ s. V. 2). Dies hier konnotiert zu sehen würde eine subversive Selbsthinterfragung des Textes, ein durchaus polemisches Verhältnis des Sprechers zu seinem Gegenstand postulieren und vor allem entschieden seine Nicht-Erfülltheit behaupten – allerdings wüsste der Leser dann nicht, worauf genau eine solche Einstellung abzielen sollte.

perliche Gesundheit. Ganz ähnlich ist doch wohl auch Zenodot vor allem stolz auf seine Leistungen in allen Bereichen. Dass sein Leben im wahrsten Sinne des Wortes erfüllt war, wird schon aus den ersten beiden Versen deutlich, die zu suggerieren scheinen, die Größe des Grabes sei der Gewaltigkeit des Heldenlebens nur (im doppelten Wortsinn) angemessen.

Lebenslänge ist also kein Garant für Erfülltheit, womöglich noch nicht einmal ihre Bedingung. Schauen wir hierfür auf *AP* 7,635 (Antiphilos):

Ναῦν Ἱεροκλείδης ἔσχεν σύγγηρον, ὁμόπλουον
τὴν αὐτὴν ζωῆς καὶ θανάτου σύνοδον,
πιστὴν ἰχθυβολεῦντι συνέμπορον· οὗτις ἐκείνης
πόποτ' ἐπέπλωσεν κῦμα δικαιοτέρῃ.
γῆραος ἄχρισ ἔβωσκε πονευμένη, εἶτα θανόντα
ἐκτέρισεν, συνέπλω δ' ἄχρι καὶ Ἄϊδεω.

(Hierokleides besaß ein Boot, gleichaltrig, das mit ihm stets den gleichen Weg fuhr, im Leben wie auch im Tod, einen treuen Gefährten beim Fischzug. Und niemals fuhr eines, redlicher als dieses Boot, über die Wellen, das Meer. Bis ins Alter ernährte es ihn durch die Arbeit; dann, als er starb, nahm als Grab es ihn auf, fuhr mit ihm in den Hades hinab.)

Hierokleides hat in seinem Leben nichts anderes getan als zu arbeiten. Er hat nie so viel verdient, dass er sich ein neueres, besseres Boot hätte kaufen können. Wir erfahren auch nichts über Familie, über Freunde – sein „treuer Gefährte“ war das Boot, das auch weitere human-ethische Qualitäten, zum Beispiel „Redlichkeit“, besaß und dafür sorgte, dass Hierokleides nie Hunger zu leiden hatte. Bei diesem Leben mag man versucht sein zu fragen, ob die Anzahl der Lebensjahre angesichts ihrer Gleichförmigkeit überhaupt eine Rolle spielen würden für eine Antwort auf die Frage nach der Qualität dieses Lebens. Würden wir umgekehrt aber dieses komplette Aufgehen in der Arbeit als Erfülltheit bezeichnen?¹⁰

¹⁰ Zu bedenken ist allerdings, dass eine solche kritische Hinterfragung nicht unbedingt berechtigt ist. Gerade das Thema des in und mit seinem Boot verstorbenen Fischers findet sich in der *Anthologia* noch weitere fünfmal behandelt und war offensichtlich auch Gegenstand der *aemulatio*; vgl. Maria Ypsilanti: „An aspect of Leonidas' reception in later epigrammatists and the art of variation: The Case of fishermen's epitaphs“, *Classical Philology* 101 (2006), S. 67–73, die gleichwohl nur an der Etablierung einer möglichen Chronologie dieser Gedichte interessiert ist. Aus Sicht der Frage nach einem ‚guten Leben‘ könnte aber die ‚Variation‘ des Etruscus aus Messene in *AP* 7,381 auffallen, wird hier doch im letzten Distichon der Fischer als glücklich, ὄλβιος, bezeichnet: „Glücklicher Fischer! Er durfte das Meer auf eigenem Boote / befahr'n, und auf eigenem Boot fuhr er auch in den Hades hinein“ (ὄλβιος ὁ γριπεύς· ἰδίῃ καὶ πόντον ἐπέπλει / νηὶ καὶ ἐξ ἰδίης ἔδραμεν εἰς Ἄϊδην: 7,381,5f.). Will man dem Sprecher keinen Zynismus unterstellen, so müsste man auf die Betonung des ‚Eigentums‘ hinweisen: Leben und Tod sind hier im Sinne einer zumindest grundsätzlichen Komplementarität miteinander verbunden, und bedenkt man den häufigen Tod durch Schiffbruch, der meist den Verlust eines ordentlichen Begräbnisses und eines Grabs in der Heimat bedeutete, wie in den Grabepigrammen auf Schiffbrüchige immer wieder betont wird, dann war es für jemanden, der das entbehrungsreiche Leben eines Fischers zu führen hatte, womöglich im Rahmen des Möglichen tatsächlich ein bescheidener, aber entscheidender Vorteil, nicht nur ein eigenes Boot zu

Aristoteles, der in seiner *Nikomachischen Ethik* die Bestimmung und die Möglichkeiten des guten Lebens, des εὖ ζῆν, weitläufig diskutiert, hätte diese Frage womöglich bejaht.¹¹

Relative Lebenskürze bedeutet umgekehrt aber eben auch nicht von vornherein Unerfülltheit; hierzu *AP* 7,157 (anonym):

Τρεῖς ἐτέων δεκάδας, τριάδας δύο, μέτρον ἔθηκαν
 ἡμετέρης βιοτῆς μάντιες αἰθέριοι.
 ἄρκοῦμαι τούτοισιν· ὁ γὰρ χρόνος ἄνθος ἄριστον
 ἡλικίης· ἔθανεν χά τριγέρων Πύλιος.

(Drei Jahrzehnte und zwei Triaden: Das haben als Maß unseres Lebens jene Seher, die im Aither wohnen, gesetzt. Damit bin ich zufrieden – ist diese Zeit doch die schönste Blüte unseres Seins; auch der uralte Nestor ist tot.)

Dem hier im Alter von 36 Jahren Verstorbenen genügt diese Zeit, er beschreibt sie als Phase, in der sich die Lebens-Blüte öffnet und voll erschließt. Was danach käme, wäre entsprechend nurmehr Welken. Der frühe Tod kommt zum rechten Zeitpunkt – ein längeres Leben, so die hier vertretene Auffassung, könnte zur Erfüllung nichts weiter beitragen, und am Ende stirbt man doch.

Tatsächlich ist es also der Todeszeitpunkt, das Hier und Jetzt des Todes, sein καιρός, der über die Erfülltheit eines Lebens bestimmt. Und man gewinnt den Eindruck, nur ein solchermaßen erfülltes Leben, das wie ein bayerischer Maßkrug ‚gut eingeschenkt‘, also bis zum Maß seines Randes gefüllt ist, sei auch ein ‚gutes‘ Leben. Erfüllung wiederum bedeutet das Erreichen der Ziele, die einem von der Gesellschaft gesetzt wurden oder die man sich selbst gesetzt hat; auch hier: Diese Ziele haben nichts mit der zeitlichen Länge des Lebens zu tun. So erfolgt der Tod eines Kriegers in gewisser Hinsicht immer zu früh – dass jemand erst, wie Herodot-Solons Schuster Tellos, ein ganzes Berufsleben erfolgreich führt und Kinder und Enkel aufwachsen sieht, bevor er im Kampf für seine Heimat fällt (und auf diese Weise zum Beispiel langes Siechtum vermeidet),¹² ist ja klar die Ausnahme (weshalb Tellos auch als besonders glücklich gilt, weil er sein Leben in vielerlei Hinsicht erfüllt hat) –, aber das erreichte Ziel, der eh-

besitzen und also unabhängig zu sein, sondern darin auch einen besonderen, zur Epigrammform passend minimalistischen ‚Heimatboden‘ für die Bestattung und eben kein feuchtes Grab, sondern einen ordentlichen Scheiterhaufen zu finden. Eine sehr viel adäquatere Würdigung dieser Gedichte, die ihnen auch Respekt vor dem *labor* dieser Arbeitergruppe unterstellt, bei Kathryn J. Gutzwiller: *Poetic Garlands. Hellenistic Epigrams in Context*, Berkeley u.a. 1998, S. 94–96 und S. 241–246.

¹¹ Vgl. Günther Patzig: „Lebensqualität“ in der antiken Philosophie“, S. 235–248 mit Verweis auf Platon *Politeia* 3,406b–e, vor allem auf Aristoteles *Nikomachische Ethik* I,2; ebd. I,6 übrigens auch zum Verhältnis von Zeit und gutem Leben: Nur die volle Lebenszeit kommt für eine zutreffende Qualifizierung des Lebens als ‚glücklich‘ infrage. Gerade dass Hierokleides’ Leben offensichtlich frei von Unglücksfällen und Verlusten war und er eine zwar geringe, aber sein Auskommen sichernde Tätigkeit erfolgreich ausgeübt hat, wäre nach dieser Sichtweise schon ein wesentliches Element von ‚gutem Leben‘.

¹² Siehe oben, Anm. 2.

renvolle Tod in Verteidigung der Heimat etwa, ist so relevant, dass es schon für sich genommen Erfüllung garantiert. Das Epigramm markiert gewissermaßen den Zeitpunkt, von dem aus rückblickend betrachtet wird, ob Erfüllung erreicht wurde. Aus antiker Sicht ist wichtig, dass zu dieser Erfüllung auch eine ordnungsgemäße Abwicklung des Todes – Begräbnis an der richtigen Stelle (dort, wo man hingehört), Ritual, auch die Setzung der Stele (mit Bild und Epigramm) – gehört. Insofern kann es bei Hierokleides mit seinem Boot Zweifel an der Lebensqualität geben, und nur hingewiesen sei auf die große Zahl von Epigrammen auf verschollene Schiffbrüchige.¹³

Werfen wir jetzt einen Blick zurück auf das zuletzt besprochene Epigramm *AP* 7,157! Ist es nicht auffällig, dass es uns kein Wort über das vergangene Leben berichtet? Dass es nichts sagt über das, was erreicht oder eben nicht erreicht wurde? Es konstatiert vielmehr die präzise Erfülltheit: Das Leben hat genügt (V. 3: ἀρκοῦμαι). Diese Erfülltheit bildet, und das ist für mein Forschungsvorhaben wesentlich, das Epigramm zunächst einmal auch mimetisch ab (vgl. die Unterstreichungen im Text). Der Begriff des ‚Maßes‘ (V. 1: μέτρον) wird durch die semantisch aufwendige, gleichsam überquellende Angabe der Lebensjahre, die fast den ganzen ersten Vers füllt, quasi mit Substanz versehen. ‚Maß‘ ist hier tatsächlich nicht als lineares Maß, sondern als Volumenmaß, ‚Vollmaß‘, zu verstehen, und tatsächlich ist auch das Maß dieses Verses voll; das wird noch dadurch unterstützt, dass mit ‚Jahrzehnten‘ und ‚Triaden‘ (δέκαδες καὶ τρίαδες) eigens sozusagen ‚Jahresmengen‘ angegeben werden, auch das ein Beitrag zur Füllung des Maßes. Parallel (gestellt) dazu wird in V. 3 die Zeit als ἄνθος ἄριστον (schönste, beste Blüte) bezeichnet; die Formulierung nimmt auch die metrisch gleiche Position wie μέτρον ἔθηκον (V. 1) ein. Durch die positionelle Analogie wird angedeutet, dass Vollmaß (μέτρον) und Blüte (ἄνθος) als wechselseitig erklärend anzusehen sind. Dadurch, dass ‚Blüte‘ ein Wachstumsbegriff ist – Knospe, Erblühen, volle Blüte (der Begriff des ‚Vollen‘ könnte im griechischen ἄριστον (bestes) impliziert sein) –, wird (statische) Erfülltheit zu einem dynamischen Konzept allmählicher Füllung erweitert: Das Leben füllt sich mit Relevanz und Sinn bis zum Erreichen des ‚gesetzten Maßes‘; darüber hinaus zu leben ist selbst dann sinnlos, wenn man der berühmte alte Nestor der *Ilias* ist. Das griechische Attribut zu Nestor, τριγέρων, heißt wörtlich übersetzt: dreifach alt (das Griechische verwendet -drei-, τρι(σ)-, gern als Intensivierungspräfix), und im Kontext dieses Gedichts – die Endstellung τριγέρων (tri-gérōn) Πύλιος bildet auch klanglich Ringkomposition mit dem τρεῖς ἐτέων (tri etéōn) des Anfangs – gewinnt die scheinbar unbedeutende (also semantisch entleerte) Vorsilbe τρισ- Prägnanz. *Drei* Jahrzehnte plus zwei *Dreijahreszeiträume* bilden die ideale Lebenszeit, ein *dreifaches* Alter bringt hingegen nichts weiter; denn ein τριγέρων ist nicht unbedingt ein ὁμογέρων.

¹³ Das siebte Buch der *Anthologia* enthält 74 Epigramme auf Schiffbrüchige; eine größere zusammenhängende Gruppe in 7,263–279.

Wichtiger aber scheint mir noch, dass das Gedicht letztlich in der Formulierung dieser idealen Erfülltheit aufgeht. Um diesen Befund richtig einzuordnen, werfen wir noch einmal einen Blick auf *AP* 7,363, das Epigramm auf Zenodot. Das Leben des rüstigen Greises kann ganz offensichtlich als ‚vollendet‘ angesehen werden, und deshalb interessiert seine Zeitlichkeit nicht mehr. Vielmehr benennen die V. 5–8 nur stichwortartig seine Leistungsbilanz: seinen sozialen Stand (V. 5), dann vor allem sein offenkundig bedeutsames Talent für Rede und Diskussion (V. 6–7), schließlich seinen Reichtum (V. 8). Im letzten Vers wird mit ἄσται καὶ πολίταις die Gesellschaft als wesentlicher Referenzpunkt explizit benannt. Aber ich habe den Eindruck, dass uns in diesem Text das Individuum Zenodot kaum deutlich und konturiert vor Augen tritt. Für Zenodots Zeitgenossen und Mitbürger mögen Attribute wie „wehrhaft“, „ruhmvoll“, „den Göttern gleich“ (V. 5–6) trotz all ihrer Topik bedeutungsvoller als für uns gewesen sein, es mag auch genügt haben, seine Leistungen in dieser Abbrivatur aufzurufen, aber es scheint doch, als würden hier bekannte sozialtaugliche Werte gelistet; daraus resultiert dann auch eine gewisse Repetitivität, wenn dem Körper des gewaltigen Helden aus V. 1 die Wehrhaftigkeit in V. 5, seiner himmlischen Nachbarschaft mit dem Sänger Orpheus und mit Platon aus V. 3–4 sein Rednertalent und seine sokratische Begabung in V. 6–7, dem Göttersitz seiner Seele in V. 4 die generelle Gottähnlichkeit seiner ganzen Person in V. 6 beigegeben wird und schließlich sein großer Reichtum, bereits durch das Motiv des Marmorgrabs evoziert, auch im vorletzten Vers noch einmal hervorgehoben wird. Das floskelhafte „unendliche Leid“ (ἀπερείσιον ἄλγος: V. 9) taugt eher als Einleitung für den genauso floskelhaften letzten Vers, bei dem man den Eindruck hat, er sei in schlechter epischer Manier – ans Epos erinnert ja auch das Versmaß, der reine daktylische Hexameter, sowie die Titulierung des Toten als ἥρωος in V. 2¹⁴ – aufgefüllt worden: So ist das Attribut εὐγενέεσσι ebenso überflüssig und nichtssagend wie die semantisch wenig aussagekräftige Doppelung καὶ ἄσται καὶ πολίταις. Die Person des Zenodot wird gesellschaftstauglich resümiert, nicht mehr, und der Tod ist nicht einfach nur das Ende des Lebens, sondern der erreichte Zielpunkt der erfolgreichen Lebensfahrt. Tatsächlich wirkt dieses Gedicht, als poetische Leistung betrachtet, deutlich desinteressiert. Das halte ich aber für keinen Zufall. Denn Zenodots Leben war nicht nur erfüllt, es – um im Bild zu bleiben – floss förmlich über. Und genau das bringt das Gedicht durch seine Repetitionen zum Ausdruck: Diesem Leben ist nichts mehr hinzuzufügen, es überrennt förmlich das Epigramm, das nurmehr mit Floskeln arbeiten kann und daher poetisch gewissermaßen selbst tot ist.

Es liegt nun nahe, Gedichte anzuschauen, die sich mit Leben auseinandersetzen, die ausdrücklich als untererfüllt angesehen werden. Welche thanatographische Strategie findet hier Anwendung? Werfen wir dafür zuerst erneut

¹⁴ Ans Epos gemahnen auch spezifisch epische Wortformen wie ἦν und βασιλῆος (V. 5), außerdem die Häufung schmückender Epithete in V. 5f.

einen kurzen Blick auf Epigramm *AP* 7,167, das der im Kindbett verstorbenen Polyxeine in den Mund gelegt wird. Die ersten beiden Verse sind einer ausführlichen Personenstandsangabe gewidmet: Ehemann und Eltern werden benannt; das ist topisch für diese Gattung und hier eher noch ausführlich gehalten.¹⁵ Allein fällt auf das in V. 2 auf Polyxeines Mutter bezogene, mittig gestellte αἰνοπάθους (*die Schlimmes erlitt*); gemeint ist hier gewissermaßen proleptisch – *de facto* natürlich analeptisch – das im Tod ihres Enkels (2. Distichon) und ihrer Tochter (3. Distichon) bestehende Unglück: So betrachtet, ist das Adjektiv auch in seiner Mittelstellung schon allein graphisch fast eine Art Titel für das Nachstehende.¹⁶ Das folgende Distichon ist Polyxeines postnataler Mutterschaft gewidmet, die gerade einmal 20 Tage währte: Damit ist das Thema der Lebens Kürze gesetzt, allerdings noch nicht in Bezug auf die Verstorbene. Sie gerät erst im letzten Distichon in den Fokus, und damit in einem Umfang auffälliger, generisch fast maximaler Kürze: Es gibt nämlich zwar einige Grabepigramme, die nur ein Distichon lang sind, aber kaum welche, die nur eine einzige Zeile umfassen. In diesem letzten Distichon bezeichnet sich Polyxeine zunächst als 18-jährig. Dann aber wird die verhandelte Zeitspanne des Lebens mit zweimaligem ἄρτι (*gerade*) auf eine nicht näher benannte, aber explizit sehr kurze Länge verkleinert,¹⁷ um danach in einer überraschenden, pointierten Volte in den letzten zwei Wörtern ihr ganzes Leben als eines zu bezeichnen, dem Erfüllung an keiner Stelle verstattet war. Lebens Kürze erscheint also auch formal hier als „zu kurz“, also defizitär. Spätestens im Rückblick wird dem Leser mithin klar, wie ihn das Epigramm auf das inhaltliche wie zugleich auch formale Moment von Kürze sukzessive und verdichtend hingeführt hat: Hinweis auf schlimmes Leiden, gestorbener Säugling, Momenthaftigkeit von Mutterschaft und Ehe. Das Epigramm bringt, indem es die faktische Kürze und Unerfülltheit des Lebens lautlich-mimetisch auf ein Wort zusammenzudrängen vermag und dabei einem ‚Wortteil‘ auch noch sein vollständiges Ende (durch Elision) gleichsam brutal abkürzt (πάντ’), die Kürze unmissverständlich und in Pointenstellung zum Ausdruck. Aber das so entstandene Wort ist mit seinen sieben Silben nun wiederum für sich genommen eben alles andere als kurz.¹⁸ Mir scheint das geradezu ein Akt der verbalen Kompensation, der Versuch, der bestürzenden Kürze jenes Lebens ein ästhetisches Gegengewicht an die Seite zu stellen. Dessen starke Wirk-

¹⁵ Sehr üblich, auch bei verstorbenen Männern, ist die Angabe des Vaters.

¹⁶ Dieses Argument gewinnt Relevanz daraus, dass die materielle Anbringung des Textes auf dem Stein solche graphischen Elemente unwandelbar fixiert und dem Leser, der hier ja als Person gedacht werden muss, die vor dem Grab, dem Epigramm, stehen bleibt, vor Augen steht, unabhängig davon, dass solche Texte auch von einem Einzelbetrachter laut gelesen wurden. Dies gilt zumindest imaginativ auch von nur fingierten Grabsituationen.

¹⁷ Will man nachrechnen, so könnte man *idealiter* annehmen, dass Polyxeine in ihrer Hochzeitsnacht empfing, nach neun Monaten zur Welt brachte und nach 20 Tagen verlor. Dadurch ließe sich die minimale Dauer jenes „gerade“ (ἄρτι) spekulativ auf rund 200 Tage festlegen – das Gedicht will aber keine kruden Fakten, sondern die individuelle Wahrnehmung von Kürze hervorheben.

¹⁸ Genau an dieser Ambivalenz scheitert dann letztlich jede Übersetzung.

samkeit beruht darin, dass die lakonische Kürze, das – *sit venia verbo* – einsilbige Urteil über ein doch immerhin 18-jähriges Leben als Pointe beim Rezipienten mithilfe seiner komplexen Wortfügung das behauptete Leid formal intensiviert: Es ist diese Form, die eine nicht zu unterschätzende Emotion der Rührung erzeugt.¹⁹

Es scheint mir sehr wesentlich, im Akt der Interpretation, und gerade im Akt der akademischen Interpretation, diesen Aspekt von Emotionalisierung nicht nur als empirisches Korollar einzustufen, als etwas, das in der historisch konkreten Rezeption zwar faktisch eintritt, aber in der rezeptionsästhetischen Einschätzung und Qualifizierung des Textes nicht weiter dingfest gemacht werden kann, sondern vielmehr als eine Eigenschaft dieses Textmoments zu gelten hat, die integraler Bestandteil seiner Textualität ist, also nicht etwas, das nur (oder eben vielleicht auch nicht) durch zufällige Rezipienten quasi von außen dazugetan wird. Vielmehr ist die Kraft der Rührung etwas, das zu der spezifischen ästhetischen Qualität dieses Textstückchens unentfernbar dazugehört. Es besitzt die ästhetische Kraft, uns zu ‚berühren‘, möglicherweise sogar eine unmittelbare körperliche Reaktion – die quellende Träne – hervorzurufen.

Ich komme im letzten Teil meines Beitrags auf die Frage zurück, was für die Frage nach dem „guten Leben“ aus so einem Befund eigentlich resultiert, möchte aber noch ein letztes Epigramm vorstellen, dessen kompensatorischer Umgang mit der Unerfülltheit des Lebens vielleicht weniger pointiert, dafür aber etwas komplexer auffällt. Lesen wir *AP* 7,334 (ein authentisches Steinepigramm, um zu zeigen, dass ich hier durchaus über lebenspraktische Techniken spreche):

Νηλεὲς ὦ δαῖμον, τί δέ μοι καὶ φέγγος ἔδειξας
 εἰς ὀλίγων ἐτέων μέτρα μινυνθάδια;
 ἢ ἵνα λυπήσης δι' ἐμὴν βιότοιο τελευτὴν
 μητέρα δειλαίην δάκρυσι καὶ στοναχαῖς,
 ἢ μ' ἔτεχ', ἢ μ' ἀτίτηλε καὶ ἢ πολὺ μείζονα πατρὸς
 φροντίδα παιδείης ἤνυσεν ἡμετέρης;
 ὅς μὲν γὰρ τυτθὸν τε καὶ ὀρφανὸν ἐν μεγάροισι
 κάλλιπεν, ἢ δ' ἐπ' ἐμοὶ πάντας ἔτλη καμάτων.
 ἢ μὲν ἐμοὶ φίλον ἦεν ἐφ' ἀγνῶν ἡγεμονίῳ

¹⁹ Dass eine solche Intensivierung nicht auf bloßer Gattungskonvention beruht – und selbst dann wäre sie ja bemerkenswert –, zeigen geradezu konträr operierende Grabepigramme wie *AP* 15,32, ein Grabgedicht auf eine jung verstorbene Christin. Auch hier spricht die Verstorbene selbst, doch hier sind es Verzweiflung und Zorn auf ihr in Düsternis und Leid verbrachtes Leben, das sie früh zur Witwe machte, zur Kinderlosigkeit verdammt und schließlich mit 23 Jahren an schwerer Krankheit zugrundegehen ließ: Das Schicksal „hat mein Leben in rasender Bosheit ganz, vom Beginn bis zum Ende, hässlich und düster gemacht“ (ἀλλά γ' ἄρ' ἤρκεσε λύσση ἐῆς κακότητος ὁ δαῖμων πᾶσαν ἐμὴν τελέσαι στυγναλέην βιοτήν, 15,32,3f.). Den 14 Versen treten dann im folgenden Gedicht (*AP* 15,33) des gleichen Verfassers 14 weitere gegenüber, nun aus der Sicht einer christlichen Gemeinschaft gesprochen: Und hier erscheint dieses gequälte Leben als vorbildhaft gut. Das Gedichtpaar ist ganz offensichtlich als Diptychon gemeint, das die Frage nach dem gelungenen Leben aus zwei maximal differenten Perspektiven diskutiert – allerdings auch in zwei verschiedenen Versmaßen, was in einer tieferen Interpretation stark zu berücksichtigen wäre.

ἐμπρεπέμεν μύθοις ἀμφὶ δικασπολίαις·
 ἀλλὰ μοι οὐ γενύων ὑπεδέξατο κούριμον ἄνθος
 ἡλικίης ἐρατῆς, οὐ γάμον, οὐ δαΐδας·
 οὐχ ὑμέναιον ἄεισε περικλυτόν, οὐ τέκος εἶδε
 δυσπότμου, ἐκ γενεῆς λείψανον ἡμετέρης
 τῆς πολυθρηνήτου· λυπεῖ δέ με καὶ τεθνεῶτα
 μητρὸς Πωλίτης πένθος ἀεζόμενον
 Φρόντωνος γοεραῖς ἐπὶ φροντίσιν, ἧ τέκε παῖδα
 ὠκύμορον, κενεὸν χάρμα φίλης πατρίδος.

(Unbarmherziger Daimon, warum – für so weniger Jahre
 kleines Maß meines Lebens – zeigtest du mir das Licht?
 Etwa, damit du durch das Ende des Gangs meines Lebens
 meine arme Mutter betrübst, mit Tränen und mit Gestöhn?
 Sie brachte mich zur Welt, sie erzog mich und mehr als mein Vater
 hat sie an meine Erziehung Gedanken und Sorge gewandt.
 Denn er ließ mich zurück als Säugling, als Waisen im Hause,
 sie aber nahm alle Mühen zu meinem Besten auf sich.
 So hatte ich das Glück, mich bei hochzuverehrenden Lehrern
 der Jurisprudenz im Reden hervorzutun.
 Ihr aber war's nicht vergönnt, den ersten Bartflaum an meinen Wangen,
 Blüte der lieblichen Jugend, zu seh'n, nicht Hochzeit, nicht Fackeln,
 sang nicht das herrliche Lied zur Hochzeit, sah auch kein Kindchen
 ihres unglücklichen Sohns, als Erbe unseres Geschlechts,
 das so viel Kummer erfuhr. Und ich – noch als Toten betrübt's mich –,
 habe das Leid meiner Mutter, Politte, vermehrt,
 die, seit sie Fronto verlor, nicht mehr froh war, und die zur Freude
 ihrer Stadt einen Sohn zeugte – zu schnellem Verlust.)

Das Gedicht zerfällt erkennbar in vier Teile. Es korrespondieren (a) V. 1–4 und (d) V. 15–18, in denen der Schmerz insbesondere von Frontos Mutter evoziert wird, den sein Tod erzeugt hat. Eigentlich lebensbeschreibend sind (b) V. 5–10 und (c) V. 11–15, die pointiert in V. 5 mit ἔτεχ', also der Erwähnung der Geburt, einsetzen und in V. 15 ebenso pointiert mit πολυθρηνήτου (Kummer) und τεθνεῶτα (Toten), also den Erwähnungen des Todes, auslaufen. Dazwischen werden in V. 5–10 quasi als Klimax die Stationen Geburt, mütterliche Erziehung und Ausbildung benannt, in V. 11–15 antiklimaktisch die im Gegenteil nicht mehr erreichten Lebensstationen, die aber eben aus gesellschaftlicher Sicht erwartbar und wichtig gewesen wären: Bart als Zeichen des Erwachsenseins, Hochzeit, Zeugung eines Nachkommens. Die Gesellschaftsperspektive wird in weiterer Pointierung mit dem letzten Wort des Epigramms – πατρίδος (Stadt, Heimat) – explizit gemacht. Natürlich fällt die starke Symmetrie des Gedichts auf. Der ringkompositorischen Gesamtanlage korrespondiert die gleichsam chiasmatische Anlage des Lebensganges: Der Geburt entspricht der Tod, der Erziehung durch die Mutter entsprechen die Hochzeit, bei der die Mutter das Hochzeitslied hätte singen sollen – also der Ritus, durch den ein junger Mann endgültig seiner Familie entwächst – und die Zeugung eines Kindes, und schließlich entspricht die Ausbildung bei guten Lehrern der Jugend, die durch

den Bartwuchs beendet wird. Der tatsächliche Tod hat die zweite Lebenshälfte, die letztlich die Einlösung des zuvor Angelegten, gleichsam Investierten, hätte bringen sollen, nicht stattfinden lassen. Das Epigramm benennt daher die Lebensstationen, die Relevanz erlangt haben, es benennt aber auch das, was zur vollen Erfüllung fehlt. Fronto war für seine Gesellschaft letztlich nur, wie der letzte Vers betont in die Mitte stellt, eine „leere Freude“, ein *κενεὸν χάριμα*.

Tatsächlich widersetzt sich das Epigramm nun aber diesem Verdikt, indem es das Fehlende mit gleicher Kunstfertigkeit und Ausführlichkeit zur Darstellung bringt wie das Vorhandene und auf diese Weise poetisch genau die Symmetrie und Abrundung erzeugt, die dem erzählten Leben gerade nicht eignete. Der Tod, der den beschriebenen Lebensgang quasi in der Hälfte abbrechen lässt, hat zwar Macht über jenes Leben, aber nicht über seine Repräsentation, die nämlich an genau jene Stelle, wo der Tod eintrat, also nach V. 10, das Verb ‚sich hervortun‘ (*ἐμπρέπεμεν*) setzt und damit markiert, dass dieses Leben Bedeutsamkeit erlangt hat, obwohl es noch nicht in die Phase gelangt ist, in der Bedeutsamkeit real geworden wäre. Im Sinne performativen Sprechens und mit Berücksichtigung der Inschriftlichkeit des Textes könnten wir auch sagen: Das Gedicht *erzeugt* diese Bedeutsamkeit, es füllt das sozusagen halbleere Leben gleichsam bis zum, wie es in *AP* 7,157 hieß, *μέτρον ἄριστον* (dem vollen Maß) auf; die bereits zitierte Bezeichnung des bisherigen Lebens als ‚leer‘ (*κενεόν*) spielt explizit die Erfüllungsmetaphorik ein.

Bedenken wir nun die Modalitäten der Rezeption eines Grabepigramms, um das bisher beschriebene formale Procedere richtig einschätzen zu können. Das griechische Epitymbion ist alles andere als eine museale oder archivalisch der Vergangenheit zugewandte Gattung. Als elementare Situation der Rezeption muss man sich vorstellen, dass man im Rahmen seines Lebensvollzuges, auf einem Gang von A nach B, auf ein Grab trifft; man muss dafür nicht eigens einen Friedhof aufsuchen, der ja mit seinen Öffnungszeiten und Mauern definitiv etwas von einem Museum hat. Grabepigramme reden ihren Rezipienten schon fast üblicherweise mit ‚Wanderer‘ an, gehen also davon aus, dass er nicht eigens auf dem Weg zu ihnen ist. Ein solches Grab hat also eine im Wortsinne attraktive Wirkung. Der ‚Wanderer‘ bleibt stehen und liest das Epigramm, und zwar – das muss man unbedingt im Kopf behalten – liest er laut.²⁰ Nimmt man dies damit zusammen, dass viele dieser Gedichte den Toten als Sprecher fingieren, dann kann man sagen, dass der Rezipient dem stummen, tonlosen Toten in diesem Sprechakt seine Stimme leiht. Indem der Tote ‚ich‘ sagt, sagt auch der Wanderer ‚ich‘, und solchermaßen auf seinem Weg existentiell angerufen wird ihm sein alltäglicher Gang für einen kurzen Moment, den Augenblick der lauten Lektüre, sehr als ein Stück seines Lebensweges bewusst. Die Reflexion über den Tod des ‚anderen‘ wird zur Reflexion ‚meines‘ Todes – christliche Grabsteine pflegen

²⁰ Vgl. hierzu Joseph W. Day: „Rituals in Stone“; außerdem Peter v. Möllendorff: Art. „Akustische Formate antiker Literatur“, in: Natalie Binczek, Uwe Wirth (Hg.): *Handbuch Literatur & Audiokultur*, Berlin 2020, S. 249–259 mit weiterer Literatur.

das gern mit der Formel *quod es, fui – quod sum, eris* ins Düstere zu wenden –, und so wird das Erlebnis der selbst oral performierten ästhetischen Kompensation zu einem Moment von Erfüllung: nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Mit Blick auf den Aspekt der Zeitlichkeit möchte ich hier die schon mehrfach erwähnte Momenthaftigkeit der Epigrammrezeption betonen. Auch etwas längere Epigramme benötigen ja nur eine überschaubar kurze Zeit für die Lektüre, selbst für eine laute Lektüre, anders gesagt: Die Kürze ist gerade eines ihrer generischen Definitionsmerkmale. Und wie gesehen, ist es ja auch nicht ihre Länge – und damit die längere Zeit ihrer Rezeption –, die hier kompensatorisch fungiert, sondern die Darbietung eines formal komprimierten Ersatzes. Gerade die Kompression generiert aber die Intensität der Kompensation, die sich, wie beschrieben, in einem Augenblick völliger Gegenwärtigkeit ergibt. Nicht jeder Tote benötigt so etwas – man denke an Zenodot zurück – und dann kann selbst ein kurzes Epigramm auch geschwätzig, rein adulatorisch werden und seinen Toten gleichsam in eine Vitrine stellen. Zu einer Be-Rührung kommt es aber nicht – es hat einen Grund, dass gerade das Epigramm auf Zenodot nicht in der Ich-Form geschrieben ist. Zenodot hat nichts mehr mit uns zu tun und weckt daher auch keine Emotionen in uns, nur abgedroschenes ‚unendliches Leid‘.

Die Rezeptionssituation des Epigramms ist auch dann verständnisleitend, wenn wir es nicht mit einem Stein-, sondern mit einem Buchepigramm zu tun haben. Auch hier wird der Rezipient laut lesen; viele deiktische Formen halten die Imagination eines Grabes wach, zudem ist diese Art der epitymbischen Lektüre ja nichts anderes als ein Stück der eigenen Lebenserfahrung, die der Rezipient an den Text heranträgt. In all diesen Fällen – was nicht heißt, dass alle Epigramme so funktionieren, aber viele tun es auf sehr unterschiedliche Weisen – geht es also offensichtlich um eine starke Ästhetik, sich manifestierend in Emotion, Intensität und Präsenzerfahrung. Diese wiederum werden etwa in Michael Hampes Meditationen über das Glück bzw. das vollkommene Leben, aus den unterschiedlichsten Perspektiven kommend, doch immer wieder als Grundpfeiler von Glückserfahrung erarbeitet.²¹ Und tatsächlich ist es ja in den Epigrammen gerade nicht die Rückwendung in eine Vergangenheit – die ohnehin defizitär ist –, sondern die Wendung zur eigenen Gegenwart, die in ihrem lesenden Sprechakt die Erfüllung des fremden, von mir für diesen Augenblick angeeigneten Lebens vollbringt. Das ist kein Mystizismus. In den Grabepigrammen ergibt sich oft eine dialogische Beziehung vom Verstorbenen zum Vorbeigehenden, wie ein letztes Beispiel, *AP* 7,163 (ein Steinepigramm des Leonidas aus Tarent), zeigen soll:

Τίς τίνοσ εὔσα, γύναι, Παρίην ὑπὸ κίονα κεῖσαι; –
 “Πρηξὼ Καλλιτέλεος.” – Καὶ ποδαπή; – “Σαμίη.” –
 Τίς δέ σε καὶ κτερείξει; – “Θεόκριτος, ᾧ με γονῆες
 ἐξέδοσαν.” – Θνήσκεις δ’ ἐκ τίνοσ; – “Ἐκ τοκετοῦ.” –

²¹ Michael Hampe: *Das vollkommene Leben. Vier Meditationen über das Glück*, München 2011.

Εὔσα πόσων ἐτέων; – “Δύο κείκοσιν.” – Ἡ ρά γ' ἄτεκνος; –

“Οὐκ, ἀλλὰ τριετῆ Καλλιτέλην ἔλιπον.” –

Ζώοι σοι κείνός γε καὶ ἐς βαθὺ γῆρας ἵκοιτο. –

“Καὶ σοί, ξεῖνε, πόροι πάντα Τύχη τὰ καλά.”

(Wer bist du, wer ist dein Vater, Frau, die du ruhst unter parischer Säule? –

„Prexô, Kalliteles' Kind.“ – Woher stammst du? – „Ich stamme von Samos.“ –

Wer hat dein Grab dir errichtet? – „Theokritos, mit dem meine Eltern

mich zur Ehe verbanden.“ – Woran starbst du? – „Bei der Geburt.“ –

Wie alt warst du denn da? – „Zweiundzwanzig.“ – Da warst du wohl noch ohne Kinder?

„Nein. Ich ließ Kalliteles mit drei Jahren zurück.“ –

Er soll dir am Leben bleiben und ein hohes Alter erreichen! –

„Fremder, alles, was schön ist, das gebe Tyche auch dir!“)

Der vorbeikommende Wanderer ist offensichtlich, wie der Verfasser des Zenodot-Epigramms, über den Prunk des Grabes erstaunt. Die Grabstele der Prexô ist aus parischem Marmor – das konnte sich nicht jeder leisten. Womöglich, darauf könnte der griechische Begriff κίονα (V. 1) hinweisen, der nicht typisch für die übliche freistehende Stele ist, sondern eher eine Stützfunktion bezeichnet, steht über dem Grab sogar eine Art kleines Haus oder Tempelchen. Der Wanderer tritt näher und gerät in ein Gespräch mit der Verstorbenen. Hier, um an die obigen Ausführungen anzuschließen, übernimmt er also beide Sprecherrollen und spricht sich selbst ebenso wie Prexô. Dies erwogen, fällt es auf, dass er die übliche Gesprächsverteilung gerade invertiert. Wer in der antiken griechischen Kultur ein fremdes Haus betrat, war natürlich selbst derjenige, der nach Name und Herkunft gefragt wurde – hier hingegen ist er der Fragende, und da er auch die Antwort spricht, scheint mir in diesem Rollentausch schon die oben behauptete Identifikation mit der Toten angelegt zu sein. Die Emotionalisierung nimmt in den folgenden zwei Distichen zu: Prexô wurde offensichtlich aus einem glücklichen Leben gerissen, sie war noch jung, verheiratet und hatte ein Kind, das, wie üblich, den Namen des Großvaters trug, interessanterweise hier den des Großvaters mütterlicherseits, was womöglich für eine sehr gute Ehe spricht. Bis dahin ist das Gedicht also den Weg des Epigramms auf Polyxeine gegangen – auch Prexô hätte wohl über sich sagen können, sie sei „alles nur kurz“ gewesen. Aber der Name des Kindes und zugleich seines Großvaters – Kallitéles (der schöne Ziele verfolgt und zu einem guten Ende kommt) – deutet schon die Volte an, die sich im letzten Distichon vollziehen wird: Hier wenden sich nämlich die beiden Gesprächspartner der Zukunft zu, für die sie quasi einander nur das Beste wünschen; besonders berührend ist das zweifache ‚dir‘ (σοι) in den beiden Versen des letzten Distichons.²² Das letzte Wort des Gedichts, καλά (Schönes), verbindet sich mit dem Namen des Großvaters und dem des Kindes, so dass der Hinweis auf das ‚schöne Leben‘ – um das es ja sowohl in dem Namen als auch in

²² In die gleiche Richtung eines starken identifikatorischen Miteinanders von Wanderer und Prexô weist auch die lautlich analoge Gestaltung der beiden Verseingänge in diesem Distichon: (*zdôoi*) *soi kênos* / (*kai*) *soi xêne*.

dem Glück-Wunsch – dieses Gedicht quasi unterschwellig durchzieht, gleichsam in einer Gegenbewegung zu der thematischen Fokussierung der Endlichkeit, die im Namensbestandteil des -τελ-ης zwar schon steckt, aber durch den ersten Namenbestandteil -καλλι konterkariert bzw. intensiviert wird, nämlich im Begriff des ‚schönen Endes‘ hin zur Erfülltheit, ja, wie der Telos-Begriff nahelegt zur Vollkommenheit. Das letzte Distichon performiert das in dem wechselseitigen Segenswunsch: Prexôs Sohn soll ein langes Leben haben und damit, wie aus der Namensgleichheit folgt, an die Stelle seines Großvaters treten, die Linie des guten Lebens weiterführen; aber auch der Sprecher soll sein Leben gut und erfüllt leben können.

Hier – in diesem Gespräch – explodiert nicht nur Prexôs faktische, zunächst doch betrübliche und eben ‚nicht gute‘ Lebenskürze, sondern auch das dem generischen Diktat der Kürze folgende Epigramm ins Überindividuelle. Die Stimmung der Freundlichkeit und Serenität, die im Schluss über das Ganze gelegt wird, und das semantisch so durchschlagende und gleichsam systematisch über das Gedicht verteilte „Schöne“ betrifft den Ältesten – Großvater Kalliteles – und den Jüngsten, der noch, so der Wunsch, viele Jahre zu leben haben wird (und der Sprecher geht implizit davon aus, dass damit ‚gute Jahre‘ gemeint sind), es betrifft aber auch den Wanderer, dem die höfliche Prexô in liebenswürdiger Sprachbeherrschung im letzten Vers den irgendwie sachlich wie semantisch erwartbaren Hinweis auf *sein* Ende, sein τέλος, erspart und das – metrisch auch passende! – Verb (dann im Imperativ statt im Optativ) τέλει durch πόροι (geben, verschaffen) ersetzt. Das Überindividuelle ist aber hier weder das Gesellschaftliche noch auch nur das Familiäre – wie es für eine weibliche Verstorbene womöglich nahegelegen hätte –, sondern es erfasst das Leben des freundlichen Nächsten. Fast könnte man sagen: Der Wanderer ist in Prexôs Haus zu Gast gewesen und wird jetzt mit dem Segenswunsch als Gastgeschenk weitergeschickt – ganz dem Ideal griechischer Xenia entsprechend. Das Leben des Einzelnen findet seine Erfüllung nicht in seiner reinen Individualität, diese Erfüllung ist vielmehr abhängig von den zahlreichen zwischenmenschlichen Bezügen sowohl zwischen den Generationen – in der zeitlichen Vertikalen – als auch zwischen den Angehörigen einer Generation, hier also zwischen den beiden Gesprächspartnern – in der zeitlichen Horizontalen, besser: der Ausdehnung der eigenen Zeitlichkeit, die immer eine Endlichkeit ist, auf die anderen hin. Erfülltheit entsteht hier aus dem Bewusstsein, in dieses ‚zeitliche Koordinatensystem‘ eingeschrieben, darin aufgehoben zu sein. Prexôs Wunsch bezieht sich also auf eine Erfülltheit durch die freudige (καλά!) Einordnung in die menschliche Zeit. Die hier erzeugten Emotionen sind ganz andere als bei Polyxeine, die mit ihrem Schicksal hadert, und aus Prexôs Sicht muss offensichtlich auch nichts kompensiert werden. Stattdessen generiert das Gedicht – und zwar entschieden durch seine *Form* – für den Wanderer in seiner dialogischen Identifikation mit der Verstorbenen ein Stück zufriedener Geborgenheit, und damit ganz ohne Zweifel ein Stückchen ‚guten Lebens‘, das er auf seinem weiteren Weg mitnehmen kann.

Erzeugung von Präsenz – durch den ungerahmten Dialog – und Intensität – durch die gedrängte Form – sind also auch hier die Faktoren ‚guten Lebens‘. Ohne das plakativ und gleichsam als moralische Forderung zu explizieren, führt die Poiesis des Gedichts den Leser (der, wie mehrfach gesagt, zugleich Sprecher und damit Betroffener ist) in eine *Stimmung* der Geborgenheit. Das Leben, solchermaßen aufgehoben, ist auch als (zu) kurzes erfüllt.