

"Morgen wirst du vielleicht sterben." Zum Umgang mit hoher Kindersterblichkeit in der römischen Kaiserzeit (1.-3. Jh. n. Chr.)

Otting, Paul

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Otting, P. (2022). "Morgen wirst du vielleicht sterben." Zum Umgang mit hoher Kindersterblichkeit in der römischen Kaiserzeit (1.-3. Jh. n. Chr.). *Stadtforschung und Statistik : Zeitschrift des Verbandes Deutscher Städtestatistiker*, 35(1), 112-117. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-79448-1>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-SA Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-SA Licence (Attribution-NonCommercial-ShareAlike). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0>

Paul Otting

„Morgen wirst du vielleicht sterben.“

Zum Umgang mit hoher Kindersterblichkeit in der römischen Kaiserzeit (1.–3. Jh. n. Chr.)

Die römische Antike ist nicht gerade für ihren liebevollen Umgang mit Kindern bekannt. Im Gegenteil wird die marginale Stellung von Kindern geradezu als Charakteristikum der graeco-römischen Welt stilisiert, wozu nicht zuletzt der scheinbar kaltherzige Umgang mit den natürlich hohen Sterblichkeitsraten beigetragen hat. Doch trifft das wirklich zu? Anhand von inschriftlichen und literarischen Quellen wird hier ein anderer Blick auf die römische Gesellschaft der Kaiserzeit und ihre Eltern-Kind-Beziehungen geworfen.

Als der amerikanische Baptisten-Prediger Price in Barabra Kingslovers Afrika-Epos „Die Giftholzbibel“ zusammen mit seiner Frau und seinen Töchtern Ende der 1960er Jahre in den Kongo zieht, um dort zu missionieren, findet sich die Familie in einem Strudel politischer Unruhen und kultureller Differenzen wieder. Täglich ringen sie mit dem harschen Alltag der Kleinstadt Kilanga, in der Hunger, Krankheit und Tod allzu präsent sind. Eine seiner Töchter berichtet von den Nachwehen einer verheerenden Epidemie, die gerade die Kleinsten und Schwächsten, die Kinder Kilangas, vielfach das Leben kostete:

„Monate sind seitdem vergangen, und der Reverend hat mit allen Müttern gesprochen, die Kinder verloren haben. Manche sind schon wieder schwanger. [...] Er versuchte ihnen zu erklären, daß die Taufe – die batiza – alles geändert haben würde. [...] Unser Vater versucht, ihnen verständlich zu machen, daß die batiza kein Fetisch ist, sondern ein Vertrag mit Jesus Christus. Wenn die Kinder getauft worden wären, dann wären sie jetzt im Himmel. Und die Mütter sahen ihn schmaläugig an. Wenn meine Tochter im Himmel wäre, könnte sie dann noch immer auf mein Baby aufpassen, während ich auf meinem Maniokfeld arbeite? Könnte sie Wasser für mich holen? Hätte ein Sohn im Himmel Frauen, die für mich sorgen, wenn ich alt bin? Unser Vater versteht ihren ironischen und selbstbezogenen Ton als einen Mangel an echter Trauer. Seine wissenschaftliche Schlussfolgerung: Die Kongolesen hängen nicht so an ihren Kindern wie wir Amerikaner.“¹

Die Episode aus dem Roman hebt einen denkwürdigen kultur-anthropologischen Kontrast hervor: Der tiefen Trauer der Eltern steht der Glaube entgegen, dass die Häufigkeit solcher Tode zu einer gewissen Distanz, wenn nicht sogar zu Gleichmut ihnen gegenüber führe. Diese Annahme ist keinesfalls auf Fiktion begrenzt, sondern sogar bis in wissenschaftliche Kreise vorgedrungen. Die Figur des Missionars bürgt damit in gewisser Weise für eine moderne westliche Sicht auf Gesellschaften mit besonders hoher Kindersterblichkeit. Gerade vorindustriellen Gesellschaften – hier präziser: den antiken Zeitgenossen, um die es im Folgenden gehen soll – wurde lange eine ähnlich indifferente Haltung ihren toten Kindern gegenüber attestiert. Dazu trugen besonders die aus heutiger Sicht, dergemäß der Tod des eigenen Kindes zu den traumatischsten Erfahrungen schlechthin gehört, unverständlichen Beurteilungen antiker Autoren bei.

Etwa soll der legendäre zweite König der Stadt Rom, Numa, laut seinem Biographen Plutarch ein Gesetz erlassen haben,

Paul Otting

ist Doktorand und wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Abteilung für Alte Geschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München und forscht zur Todesstrafe in der Spätantike.

 p.otting@campus.lmu.de

Schlüsselwörter

Kindheit – Antike – Rom – Historische Anthropologie – Emotionsgeschichte

dass ein Kind unter drei Jahren nicht betrauert werden sollte. Der römische Redner Cicero weiß von Leuten zu berichten, die den Tod eines Säuglings nicht beklagen, denn dieser hätte ja noch nicht die Süße des Lebens (*vitae suavitatem*) gekostet. Worum also trauern? Und der Philosoph Seneca kondoliert zum Tod eines Säuglings mit dem wenig einfühlsamen Hinweis, er solle erinnert, nicht aber etwa betrauert werden. Weniger bekannt, aber nicht minder irreführend ist die bitter-böse Diatribe „Über die Trauer“ (*De luctu*) des Sophisten Lukian, der sich mit seinem Spott über Trauergesten schon unter seinen Zeitgenossen einen Namen gemacht hatte.²

Ähnlich dem Missionar, der die sarkastischen Erwidern der afrikanischen Mütter missinterpretierte, haben auch Althistoriker viel zu lange diese plakativen Aussagen antiker Autoren allzu wörtlich aufgefasst, die nicht nur die moderne Annahme befeuert haben, dass es keine enge emotionale Beziehung zwischen römischen Eltern und ihren Kindern gegeben habe – Indifferenz gegenüber dem Tod Neugeborener und kleiner Kinder wurde geradezu als Merkmal vormoderner Gesellschaften postuliert.³

Wie erklärt sich eine solche offensive Kompromisslosigkeit antiker, aber auch moderner Autoren? Und viel wichtiger: Wie steht es um die Beziehung zwischen römischen Eltern und Kindern? Ist die demonstrativ kaltherzige Ignoranz eines Seneca wirklich typisch für eine Gesellschaft mit hoher Kindersterblichkeitsrate? Wie ging man jenseits philosophischer Höhenkammliteratur eines Cicero mit sterbenden und verstorbenen Kindern um? Kann man sich kollektiv oder individuell an hohe Kindersterblichkeit „gewöhnen“? Bevor ich mich diesen Fragen weiter annähere, möchte ich erst einmal vergegenwärtigen, wie schwierig es sich für moderne Betrachter gestaltet, die Dimensionen der (Kinder-)Sterblichkeit in der Antike überhaupt zu erfassen.

Quellen zur Erforschung der antiken Demographie

Während heute ein Blick in internationale Lageberichte wie etwa den Child Mortality Report der Vereinten Nationen genügt, um sich ein Bild über das weltweite Niveau von Kindersterblichkeit zu machen, stehen dem*der Althistoriker*in nur höchst fragmentarische und unzuverlässige Daten zur Verfügung. Eine beliebte Grundlage für demographische Analysen bieten etwa die abertausend Grabinschriften, die über die ganze Mittelmeerwelt verteilt sind. Man sollte meinen, dass sich anhand von Geburts- und Sterbedatum, Fundort- und zeit dieser Inschriftenträger statistische Aussagen über die Lebenswahrscheinlichkeit treffen ließen. Aber weit gefehlt. Eine Studie aus dem Jahr 2000 hat fast 30.000 Grabinschriften allein aus dem stadtrömischen Umfeld analysiert. Es konnte gezeigt werden, dass nur gute tausend davon Kleinkinder zwischen 0 und 4 Jahren betrauert und noch weniger (etwa 130) auf Säuglinge bis zum ersten Lebensjahr entfielen. Auf Basis einer solch unvollständigen Datenlage lassen sich kaum Aussagen über die Kindersterblichkeitsrate treffen. Im Verhältnis zum Gesamtbefund wird Kindern also unterdurchschnittlich selten eine Inschrift gewidmet. Das spielt der alten These, dass sich der ökonomische (Inschriften waren eine kostspielige Angele-

genheit) und emotionale Aufwand für ein „Alltagsphänomen“ wie Kindstod schlicht nicht lohnte, durchaus in die Hände. Andererseits zeigen die gut tausend Inschriften, die wir haben, dass im Einzelfall der Tod nicht als irrelevant betrachtet wurde. Vielmehr noch: Diese Inschriften zeichnen sich durch eine außerordentliche Einfühlsamkeit und ungewöhnlichen Detailreichtum aus und weichen häufig von stereotypen Textelementen ab. Doch dazu unten mehr. Hier festzuhalten ist, dass Grabinschriften eine verlockend dokumentarische Aura haben, die sich aber bei genauer Betrachtung in individuell gestaltete Botschaften auf Stein auflöst. Der Althistoriker Keith Hopkins bemerkte mit Blick auf Grabinschriften daher: „*We are dealing with the statistics of commemoration, and not with the statistics of mortality*“.⁴

Hinzu kommt eine grundsätzliche Eigenheit der römischen Gesellschaft, nämlich die Unkenntnis das eigene Alter betreffend. Auffällig viele Grabinschriften machen Altersangaben, die sich durch fünf oder zehn teilen lassen. Solche Rundungen sind keinesfalls unüblich für die Vormoderne. Während wir heute eine konstante Vergegenwärtigung von Vergangenheit und Zukunft durch unsere mediale Umwelt oder durch offizielle Dokumente wie Pass oder Geburtsurkunde erfahren, erweckten zeitliche Unstimmigkeiten mangels solcher „Erinnerungshilfen“ in der Antike keinerlei Skepsis bei den Zeitgenossen. Im Gegenteil waren es die besonders jungen oder besonders alten Tode, die man gerne in Stein erinnerte. So ist das Material zusätzlich durch eine Überbetonung dieser „Lebensränder“ verzerrt, das Mittelfeld insgesamt schwer zu erschließen. Das macht die Grabinschriften kaum zu einer geeigneten Ausgangslage, um statistisch relevante Grundlagen zu extrapolieren.⁵

Etwas besser steht es um die aus dem römischen Ägypten erhaltenen Zensuszahlen, die sich auf abertausenden, teils zerfetzten, manchmal nur fingernagelgroßen Papyri erhalten haben und von akribisch arbeitenden Wissenschaftler*innen mühevoll zusammengesetzt wurden. Zwar wissen wir, dass seit dem 3. Jh. n. Chr. regelmäßige Volkszählungen auch in den anderen Provinzen des Reiches durchgeführt wurden, um die Steuererhebung zu unterstützen, doch sind die Ergebnisse dieser Zählungen leider meist verloren. Das günstige Klima Ägyptens hat dagegen so manchen Schatz im Sand bewahrt. Wir wissen daher, dass sich die steuerpflichtigen Einwohner Ägyptens alle vierzehn Jahre „vermessen“ lassen mussten; vom Bauern bis zum Arzt, vom Steinmetz bis zum Goldschmied. Man kann sich den Aufwand dieses Unterfangens angesichts unserer modernen statistischen Verfahren, digitaler Messinstrumente und Exceltabellen kaum noch vorstellen, den es kostete, jeden einzelnen Bürger der Provinz händisch zu erfassen. Moment: Jeden? Nicht ganz. Denn nur die steuerpflichtigen Einwohner Ägyptens waren meldepflichtig. Selbst wenn wir also annehmen würden, dass jeder Bauer aus dem Umland die tagelange gefährliche und beschwerliche Reise auf sich nahm (was zu bezweifeln ist), fehlen uns eine ganze Reihe Bewohner*innen, namentlich Frauen, Kinder, Sklav*innen und Männer über 62, für die die Kopfsteuer nicht mehr fällig wurde. Übertragen auf deutsche Gegenwartsverhältnisse wären das knapp 62,5 Millionen Bürgerinnen und Bürger (Stand 2020) – also weit mehr als die Hälfte! –, die in diesem ohnehin schon lückenhaften Material nicht berücksichtigt werden – und da fehlen noch die Massen an Sklaven.⁶

Altersangaben als kontextualisierender Code

Antike Demographie besteht also zu einem guten Teil aus Rechenspielen, deren Erkenntnisse gleichsam spannend wie angreifbar sind. Sowohl Grabinschriften als auch die verfügbaren Zensuszahlen lassen aufgrund von Unvollständigkeit, ungleicher chronologischer und geographischer Verteilung sowie insgesamt einer zu geringen Anzahl keine sichere statistische Auswertung zu. Etwaige Rückschlüsse auf Mortalität und Fertilität unterliegen stets dem Verdacht, nicht repräsentativ zu sein, weshalb sich beide Quellengruppen auch nicht ohne weiteres überblenden lassen, um die jeweiligen Defizite auszugleichen. Die intuitiv „sehr hohe“ Kindersterblichkeit in der Antike kann daher kaum in belastbare Zahlen übertragen werden.

Um dieser prekären Quellenlage abzuwehren, sind viele Historiker*innen dazu übergegangen, mathematische Modelle in ihre Überlegungen einzubinden. Diese können unter Berücksichtigung bestimmter Einschränkungen und Anpassungen die Leerstellen des schlaglichtartigen Befunds ein wenig ergänzen. Wie sich die Anwendung eines solchen Modells gestaltet und welche Informationen sich daraus gewinnen lassen, zeigt sich anschaulich am breit rezipierten Coale-Demeny-Modell, einer statistischen Analyse von Lebenserwartungen und Altersstrukturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts.⁷ Das Coale-Demeny-Modell kann allerdings – das gleich vorweg – nur ein grobkörniges Bild der antiken Lebensverhältnisse vermitteln. Aussagen über die antike Gesellschaftsstruktur werden nämlich besonders dadurch gehemmt, dass das Modell zahlreichen Umwelteinflüssen kaum Rechnung trägt, sondern nur Wahrscheinlichkeiten unter der Voraussetzung einer stabilen Population generiert. Ereignisse wie Epidemien, Hungersnöte, Kriege oder Migration wurden dabei nicht berücksichtigt, obschon gerade diese Faktoren großen Einfluss auf die antike Demographie gehabt haben müssen. In Zeiten von Epidemien wie bspw. den Seuchen der Jahre 165-180 oder 540-550, der sogenannten Justinianischen Pest, erhöhten sich die Sterberaten sicherlich drastisch. Hungersnöte waren jederzeit und überall möglich und ebenso beeinflussten klimatische Umstände das Lebensalter. Schon der römische Medizinschriftsteller Celsus warnte z.B. vor den lebensbedrohlichen Zuständen in den Städten und riet daher, öfter auf dem Land als in der ungesunden Stadt zu verweilen.⁸

Dass sich diese Faktoren aus heutiger Sicht leider kaum mehr quantifizieren lassen, liegt nicht einmal so sehr am Fehlen von Angaben in unseren Quellen. Im Gegenteil ist die antike Historiographie voll von Zahlen. Das Problem besteht eher darin, dass die meisten numerischen Werte mehr Teil einer sehr kontextsensiblen Kommunikation waren und nicht immer dazu dienten, tatsächliche Mengen zu benennen. Zahlen sind zum Unmut der realieninteressierten Historiker*innen häufig literarische Codes, die die antiken Zeitgenossen bestens zu lesen wussten. Das habe ich schon mit Blick auf die Überpräsenz besonders hoher oder niedriger Altersangaben auf Grabsteinen angedeutet. Noch deutlicher wird das mit Angaben zu Kriegstoten: Während man die Zahl der Verstorbenen auf der eigenen Seite untertrieb oder gar verschwie, übertrieb man die Zahl der Opfer auf gegnerischer Seite gerne, um die eigene Kampfstärke und den grenzenlosen Mut der römischen Sol-

daten zu markieren. Ähnlich verdächtig sind die Opferzahlen von kaiserlichen Gewaltexzessen, wie angeblich unter den unbeliebten Kaisern Nero oder Caligula, mit denen man ihre Herrschaft als besonders blutig und tyrannisch brandmarken wollte. Wir müssen also jeder Zahlenangabe in den antiken Quellen mit äußerster Vorsicht begegnen und ihr nicht ohne genaue Prüfung des Kontexts Historizität zugestehen.

Ein Modell für die Altersstruktur der römischen Gesellschaft?

Die umfangreichen Datensätze des Coale-Demeny-Modells verschaffen uns aber trotz ihrer Grenzen zumindest eine Vorstellung von den antiken Verhältnissen der Kindersterblichkeit. Die Tabellen bieten einen Einblick in die demographischen Eigenheiten verschiedener Länder auf Basis ihrer Sterberaten und Altersstrukturen. Theoretisch nach oben offene Stufen (*levels*) korrespondieren mit geographischen Mustern (*patterns*): Norden, Osten, Süden und Westen, die die demographischen Eigenheiten bestimmter Regionen spiegeln sollen. Die Stufen geben aufsteigend die Qualität der Lebensbedingungen, wie z.B. medizinische Versorgung und Infrastruktur, an. Die Lebenserwartung steigt also mit jeder Stufe (um 2,5 Jahre), wobei sie mit der jeweiligen durchschnittlichen Lebenserwartung einer Region auf Stufe 1 beginnt.⁹

Auf antike Lebensumstände lässt sich das westliche Modell besonders gut anwenden, denn es beruht allein auf Durchschnittswerten der anderen *patterns* und setzt keine weiteren Informationen zu einer Gesellschaft voraus. Sich innerhalb eines Musters für eine Stufe zu entscheiden, ist deutlich schwieriger, da sich die Lebensbedingungen im Europa der Neuzeit, die dem Coale-Demeny-Modell zu Grunde liegen, nicht nonchalant auf antike Verhältnisse übertragen lassen.

Tabelle 1: Lebenserwartung nach Coale-Demeny, Model West Female, Level 3

Alter (x)	fernere Lebenserwartung e(x)	relative Anzahl der über x-jährigen l(x)
0	25	100.000
1	34,85	69.444
5	40,06	54.456
10	37,5	51.156
15	34,23	48.732
20	31,31	45.734
25	28,7	42.231
30	26,14	38.614
35	23,65	34.886
40	21,13	31.208
50	15,63	24.389
60	10,44	16.712
70	6,45	7.934
80	3,6	1.644
90	1,8	59

Am ehesten werden diese vermutlich durch Stufe drei oder vier abgebildet (zum Vergleich: England um 1800 ist auf Stufe 11), aber auch das sind nur Schätzungen.¹⁰

Die hier etwas vereinfachte Tabelle beginnt bei einer durchschnittlichen Lebenserwartung von 25 Jahren, die sich auch in den ägyptischen Zensuszahlen spiegelt. Die geschätzte Lebenserwartung wird in Relation zu verschiedenen Altersstufen $e_{(x)}$ angegeben: Wer auf die Welt kommt, wird ca. 25 Jahre alt, wer das sechzigste Lebensjahr erreicht, hat noch gute zehn Jahre zu leben. Für uns besonders interessant ist die dritte Spalte, die die Anzahl derjenigen angibt, die über das entsprechende Alter hinaus leben: $l_{(x)}$. Sie beginnt bei einer imaginären Zahl von 100.000 Geburten, um den relativen Anteil knöchelnd zu machen. Die Rückschlüsse, die sich auf der Grundlage dieser Tabelle für Kindersterblichkeit in der römischen Antike ziehen lassen, sind schockierend: Nahezu ein Drittel der Neugeborenen überlebt das erste Lebensjahr nicht und nur circa die Hälfte wurde zehn Jahre alt. Für ein Kind war also die Wahrscheinlichkeit groß, einen seiner Spielkameraden zu verlieren. Für Eltern bedeutete die Geburt eines gesunden Kindes keine Garantie, dass es erwachsen wird. Damit übertrifft das Modell die aus den Grabinschriften geschätzte Sterberate unter Kindern in der Antike um ein Vielfaches. Wie gingen römische Eltern also mit dieser Realität um? Gab es Platz für Trauer in einer Gesellschaft, die eine besonders hohe Kindersterblichkeit verzeichnete? Lassen sich die Gefühle von Eltern über die lange zeitliche Distanz hinweg ergründen?¹¹

Überlieferte elterliche Gefühlswelten

Das Internet hat unserer heutigen Gesellschaft eine Öffnung des privaten Lebens erlaubt, die beinahe an Exhibitionismus grenzt. Auf Instagram und Facebook werden „echte“ Gefühle auf eine Art und Weise dargestellt, wie andere sie erwarten und sehen möchten; nicht zwingend, wie sie sind. Gleichsam schwierig bis fast unmöglich ist es, die Emotionen anderer Gesellschaften zu studieren, denn selbst wenn Gefühle ähnlich sein können, hat jede Sozialgemeinschaft eigene, kulturell determinierte Parameter geschaffen, mit diesen umzugehen und nach außen zu treten. Greifbar sind aber eben diese kulturell determinierten Konventionen des Ausdrucks. Dort, wo sie gebrochen werden, lässt sich vielleicht ein Hauch von unverfälschten Gefühlen spüren.¹²

Öffentliche Trauer war idealerweise streng an Geschlecht und Status orientiert. Der bereits zitierte Plutarch hielt es für unschicklich für einen Mann von Ehre, seine Gefühle überhaupt nach außen zu tragen, und insbesondere Trauer war Frauen überlassen. Auch Seneca stand in stoischer Manier für eine klare Rollenverteilung ein: Rechtlich war es Frauen ohnehin untersagt, länger als ein Jahr zu trauern, wohingegen Männer von derartigen Regeln ausgenommen waren, weil sie sowieso nicht trauern sollten. Offensichtlich rechtfertigte der Tod im gesellschaftlichen Konsens keine allzu große Anteilnahme unter Männern.¹³

Die offiziellen Pflichten staatstragender Männer sollten nicht von einem privaten Trauerfall überschattet werden. Solche Ideale wurden in Anekdoten über berühmte Männer transportiert: Julius Caesar soll wenige Tage nach dem Tod

seiner Tochter wieder im Felde gestanden haben. Der römische Priester Pulvillus erfuhr während eines Ritus vom Tod seines Sohnes und sei unbehelligt fortgefahren. Aemilius Paullus feierte seinen Triumph über den makedonischen König unmittelbar nach und vor dem Tod zweier Söhne. Später habe er in einer Rede festgehalten, dass besser er leide als das römische Volk. Die zitierten Fälle sind bemerkenswert, denn sie schildern nie den Verlust eines Partners oder Freundes, sondern immer den von Söhnen und Töchtern. Das lässt den Schluss zu, dass mit dem Tod der eigenen Kinder bewusst Umstände gewählt wurden, die die innere Fassung besonders strapaziert hätten, um die Standhaftigkeit des Vaters oder der Mutter zu betonen.¹⁴

Kaum größer scheint die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit zu sein. Den einleitend zitierten Fällen, die Trauer um kleine Kinder als unnötig und überzogen abtun, steht eine breite Palette an Material gegenüber, das vom Gegenteil zeugt. Dass auch Männer der Oberschicht bitter über den Verlust von Kindern klagten, zeigt nur beispielhaft die Kondolenz Senecas an seinen Freund Marullus. Dieser wurde von so tiefer Trauer über den Tod seines kleinen Sohnes erfasst, dass Seneca sich genötigt fühlte, ihm eine ‚Tröstschrift‘ zu widmen. Doch hält der Philosoph es in Anbetracht von Marullus’ Verhalten für unnötig, Takt walten zu lassen – man müsse ihn vielmehr für seine mangelnde Standhaftigkeit tadeln, schreibt er.

„Du erwartest Trost? Rechne mit Vorwürfen! Auf so klägliche Weise erträgst Du den Tod Deines Sohnes? Was würdest Du tun, wenn du einen Freund verloren hättest? Gestorben ist Dein Sohn, als kleines Kind und ohne sichere Zukunft; nur eine winzige Zeitspanne ist mit ihm vergangen.“

Zweifellos diente Seneca die Trauer seines Freundes als Vehikel für seine stoische Philosophie. Ob seine Schrift je als Brief gedacht war, ist zweifelhaft. Dennoch deutet die von ihm aufgezeigte Intensität darauf hin, dass Marullus ehrlich betroffen vom Tod seines Sohnes war.¹⁵

In diesen Kontext fügt sich ferner der Fall des Atedius Melior, dem Statius in seinem Gedichtband *Silvae* eine Elegie widmete: Melior blickt Ende des ersten Jahrhunderts auf den Scherbenhaufen seines Lebens: Er lebt allein, hat weder Eltern noch Kinder, sein bester Freund ist tot und unlängst ist ihm auch noch sein Papagei entflohen. Zu allem Überfluss ist nun sein geliebter Adoptivsohn Glaucias im Alter von zwölf Jahren verstorben. Die Trauer um ihn scheint unerträglich für Melior, der sich bei Einäscherung des Jungen gleich selbst in die Flammen werfen möchte, sodass Statius eingreifen muss. Der Dichter bedient sich bei seiner Beschreibung der Beisetzung aller Gemeinplätze, die sonst wehklagenden Müttern zugeschrieben werden: Melior wirft sich zu Boden, reißt sich die Kleider vom Leibe und presst sein Gesicht zum Abschied an die erkalteten Lippen des Jungen. Dennoch unterliegt seiner Elegie kein spöttischer Unterton – im Gegenteil zeigt sich Statius bewegt von der Verwundbarkeit seines Freundes. Die Bestattung fällt ungewöhnlich üppig aus.¹⁶

Wie oben angedeutet, hält sich die Vorstellung von der marginalen Stellung von Kindern gerade angesichts der verhältnismäßig wenigen Grabinschriften, die ihnen gewidmet wurden. Gerade kleine Kinder seien nicht traditionsgemäß

beigesetzt worden, oft sogar „nur“ rund um das eigene Haus beerdigt, sprich „verscharrt“, worden.¹⁷

Natürlich unterschieden sich die Bestattungsriten von Erwachsenen und Kindern! Waren Letztere noch nicht vollständig in die Gesellschaft eingeführt, konnten sie auch in eigenen spezifischen Zeremoniellen wieder aus ihr herausgeführt werden, die sich nicht an denen von Erwachsenen messen oder orientieren mussten. Darin zeichnet sich jedoch keine weniger wichtige soziale Rolle ab.¹⁸ Tausende Grabinschriften zeugen im Gegenteil vom engen emotionalen Band zwischen Eltern und Kindern. Es braucht wenig Phantasie, um sich etwa das große Leid eines Vaters hinter diesen Zeilen vorzustellen:

„Hier liegt [mein] kleines Mädchen Mania. Nur wenige Jahre konnt' ich sie lieben. Ihr Vater betrauert sie so lange, bis er selbst nur noch in Klagen aufgeht. Denn der Vater hatte sie einst zu den Rändern des göttlichen Lichts getragen. Daher konnte er allzu liebevoll seine große Hoffnung und Erwartung festhalten. Die Flucht, die vor ihrer Zeit kam, verbarg sich in der tiefen Finsternis. Nicht geboren zu werden, wäre für die Arme um einiges nützlicher gewesen. Sie lebte zwei Jahre und dreizehn Tage.“¹⁹

Das eigene Kind zu überleben, gehörte auch in der Antike zu den schlimmsten Schicksalsschlägen, die einen ereilen konnten. Vergleicht man diese Epitaphien mit den philosophischen Texten, wie z. B. den einleitend zitierten Passagen von Seneca und Cicero oder Lukians Spottschrift auf die Trauergesten, zeichnen sich völlig unterschiedliche Ideen von Kindern ab: Während die einen ein sehr negatives und distanziertes Verhältnis zu Kindern andeuten, ja mitunter erwarten, sind Inschriften viel persönlicher und emotional aufgeladen. Das Kind ist darin Ursache von Sorgen und Ängsten, aber auch – wie Mania – von Hoffnungen und Erwartungen. Diese diametralen Betrachtungsweisen erklären sich am ehesten durch die Gattung selbst. Die Literatur war von und für eine kleine Elite verfasst, die Kinder besonders in Hinblick auf ihre Entwicklung zu römischen Bürgern beurteilte. Seneca betont in seinem Brief an Marullus die unsichere Zukunft des Kindes – niemand weiß, ob aus ihm überhaupt ein erwachsener Bürger geworden wäre, also warum trauern? Solche Aussagen spiegeln eine idealisierte Kollektivhaltung wider. Inschriften hingegen waren weniger exklusiv, sondern sind individuelle Ventile der ganz eigenen Trauer gewesen und luden jeden Vorbeigehenden dazu ein, Teil der Trauergemeinschaft zu werden. Sie boten auf diese Weise Platz für zutiefst persönliche Aspekte.²⁰

Beide Gattungen machen in eigener Weise die Bedeutung von Kindern für alle Schichten der Gesellschaft deutlich: Während die männlichen Nachkommen der Belletage in Zukunft wichtige Ämter bekleiden würden, waren Kinder in ärmeren Verhältnissen Garant für das Überleben der Familie im Alter. Diese ambivalente Stellung – gleichzeitig unbedeutend in einer Gesellschaft, die von erwachsenen Männern dominiert wurde und dennoch essentiell für die Zukunft aller – ist ausschlaggebend für den zwiespältigen Diskurs, in dem Kinder als Paria und zugleich als Projektionsfläche von Erwartungen erscheinen, oder um eine treffende Formulierung von Christian Laes zu entleihen: Sie waren „Outsiders within“. Das bedeutete aber nicht, dass der Tod eines Kindes etwas Normales gewesen ist. Auch in Rom war man sich gewahr, dass Menschen im

Regelfall in generationsmäßiger Abfolge sterben, oder andersherum mit Senecas Worten: *non citamur ex censu* (wir sterben nicht in Reihenfolge).²¹

Fazit

In einer Gesellschaft wie der römischen, in der nur jedes zweite Neugeborene das zehnte Lebensjahr erreichen sollte, schwebte der Tod des eigenen Kindes gewissermaßen wie ein Damoklesschwert permanent über den Familien – er war zu erwarten und allgegenwärtig. Es ist in Anbetracht unserer modernen westlichen Welt, die eine besonders niedrige Kindersterblichkeit verzeichnet, kaum vorstellbar, wie Eltern mit dieser Realität umgegangen sein müssen. Aus dieser Diskrepanz heraus ist die Versuchung groß, den überwältigenden Befund zu internalisieren und nachempfinden zu wollen, wie man selbst mit dem Tod der eigenen Kinder umgehen würde. Die emotionale Reaktion darauf kann zu dem Schluss führen, dass Eltern in der Antike nicht dieselbe Zuneigung und Liebe für ihre Kinder empfunden haben können wie wir.

Aber auch römische Eltern haben idealerweise keine Mühen gescheut, ihre Kinder zu behüten und ihr Wohlergehen zu gewährleisten. Verstarb ein Kind, zeigen literarische und inschriftliche Zeugnisse das Bild von römischen Eltern-Kind-Beziehungen, die ebenso fürsorglich und emotional aufgeladen waren, wie es in unserer Gesellschaft der Fall ist. Tausende Grabinschriften monumentalisieren die Zuneigung und enttäuschte Hoffnung von Eltern und lassen keinen Zweifel daran, dass der Tod ihres Kindes von großer Bedeutsamkeit war und großes Leid bescherte. Aus diesen Ängsten heraus mag sich vielleicht eine gewisse Distanz ergeben haben. Diese aber mit Indifferenz gleichzusetzen, spräche den Römer*innen vorschnell menschliche Gefühle ab. Vielmehr hat sich durch die hohe Sterblichkeit vielleicht eine eigentümliche Mentalität im Umgang mit dem Verlust von Kindern herausgebildet, die sich in Marc Aurels Haltung verdeutlicht: Einerseits erinnert er den*die Leser*in pragmatisch an die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens, zum anderen zeigt er sich besorgt und verletzlich, wenn er rät, man müsse sich, wenn man sein Kind küsse, im Stillen sagen: „Morgen wirst du vielleicht sterben.“²²

1 Kingslover, B. (2012), Die Giftholzbibel, S. 320f.

2 Plut. Numa 12; Cic. Tusc. 1.93; Sen. dial. 6.21., Lukian, Luct. 1.

3 Etwa Stone, L. (1977), The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800, London, S. 65; Garnsey, P. (1991), Child rearing in Ancient Italy, in: The Family in Ancient Italy from Antiquity to the Present, New Haven/London, S. 48-65., hier S. 50f.

4 King, M. (2000), Commemorations of infants on Roman funerary inscriptions, in: The Epigraphy of Death. Studies in the History and Society of Greece and Rome, Liverpool, 117-154; Schorn, S. (2009), Tears of the Bereaved: Plutarch's *Consolatio ad uxorem* in Context, in: Tears in the Graeco-Roman World, Berlin/New York, 335-365. Hopkins, K. (1987), Graveyard for Historians, in: La mort, le morts, et l'au-delà dans le monde romain. Actes du colloque de Caen, Caen, S. 113-126, hier S. 124.

5 Duncan-Jones, R. P. (1990), Structure and Scale in the Roman Economy, Cambridge, S. 101f.; zur Rundung von Altersangaben Claus, M. (1973), Probleme der Lebensalterstatistiken aufgrund römischer Grabinschriften, in: Chiron 3, S. 395-418.

6 Hopkins, K. (1980), Brother-Sister Marriage in Roman Egypt, in: Comparative Studies in Society and History 22.3, S. 303-354, hier S. 320

stellt daher die ägyptischen Zensuszahlen grundlegend in Frage. Zum ägyptischen Zensus s. die klassische Studie von R. Bagnall (2008). The Demography of Roman Egypt. Cambridge.

Das Modell gehört auch in Ermangelung einer geeigneten Alternative zu den weitgehend akzeptierten Modellen, wenn es um die Analyse von Mortalität im Altertum geht. Ursprünglich bezogen sich diese Angaben auf einen rein europäischen Kontext. Zur Erhebung der Daten und Auswertung s. Coale, A. J./Denemy, P. (1983), Regional Model Life Tables and Stable Populations, New York S. 9–28.

Celsus, de med. 1.1; vgl. dazu auch Shaw, B. (1984), Latin Funerary Epigraphy and Family Life in the Later Roman Empire, in: Historia 33.4, S. 457–497; hier S. 488. Gefahr besonders für Kinder, Celsus de med. 1.2.20. Scheidel, W. (2003), Gerns for Rome, in: Rome the Cosmopolis, Cambridge, S. 158–176 macht v.a. Malaria als entscheidenden Einflussfaktor auf erhöhte Sterberaten aus. Shaw, B. (2001), The seasonal birthing cycle of Roman women, in: Debating Roman Demography, Leiden, S. 83–110, hier 95–97 macht v.a. die Monate Juli bis September für die erhöhte Kindersterblichkeit verantwortlich. Er argumentiert, dass die Sterblichkeitsrate im Spätsommer bis zu 50% höher war, als im Frühjahr und dafür bereits in der Antike ein Bewusstsein bestanden hatte, S. o. Celsus.

Die geschätzte Lebenserwartung kritisiert Woods, R. (2007), Ancient and early modern mortality: experience and understanding, in: Economic History Review 60.2, S. 373–399. Dagegen: Parkin, T. (2010), Life Cycle, in: A Cultural History of Childhood and Families in Antiquity (Bd. 1), Oxford, S. 97–114, hier S. 112 und Laes, C. (2006), Children in the Roman Empire. Outsiders Within, Cambridge, S. 27, die beide festhalten, dass selbst in optimierten Modellen, die eine Lebenserwartung von 25 ansetzen, die Sterblichkeit unter dem zehnten Lebensjahr sehr hoch liegt, nämlich bei über 20%.

Parkin, T. (1992), Demography and Roman Society, Baltimore, S. 79–81; s. a. Laes 2006 (wie Anm. 9), S. 24f., der im wesentlichen Parkin folgt. Scheidel, W. (2007), Demography, in: The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World, Cambridge, S. 38–86, hier S. 40 schließt sich ebenso dem West-Modell an.

Zum missverständlichen Begriff der Emotionsgeschichte und der Frage, ob und inwiefern Emotionen überhaupt mit historischen Analyseinstrumenten erfasst werden können, s. die Einleitung v. Chaniotis,

A. (2012), Unweiling Emotions in the Greek World, Stuttgart, S. 11–36, hier 15–19.

Chaniotis 2012 (wie Anm. 11), S. 94; Laes, C. (2011), Grieving for Lost Children, Pagan and Christian, in: A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds, Oxford, S. 315–329, hier S. 313.

Plut. Mor. 107DF; Zum Ideal der kurzen Trauer: Graver, M. (2017), The performance of grief: Cicero, Stoicism, and the public eye, in: Emotions in the Classical World, Stuttgart 2017, S. 195–207, hier S. 195f. Sen. dial. 7.3; zu den „Trauerregeln“ siehe Plut. Num. 12; ferner Sen. epist. 63.13; Cic. fam. 9.20.3; Cic. Tusc. 3.62; Hope, V. (2009), Roman death: the dying and the dead in Ancient Rome, London, S. 125; Mustakallio, M. (2013), Grief and mourning in Roman context, in: Unweiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture, Stuttgart, S. 237–260, hier S. 237.

14 Caesar u. Pulvillus: Sen. dial. 6.13–14; Pulvillus u. Aemilius Paullus: Val. Max. S. 10.2. Es galt das richtige Maß zu finden. Vgl. für Schmahungen bei zu viel Trauer: Nero: Tac. Ann. 15.23; Calligula: Sen. dial. 11.17.4–6; vgl. auch SHA, Hadr. 14.5–6, der „wie eine Frau“ um seinen Liebhaber Antinous geweint haben soll.

15 Sen. epist. 99.1–3

16 Stat. Silv. 2.1, dazu van Dam 1984, S. 69–72; Laes 2006 (wie Anm. 9), S. 250–272; Ekker, D. S. (2011), Gender and Roman Funeral Ritual, in: Memory and Mourning, Studies on Roman Death, Oxford, S. 40–60.

Bernstein, N.W. (2009), Mourning the Puer Delicatus, Status Inconsistency and the Ethical Value of Fostering in Statius, „Silvae“ 2.1, in: APH 126.2 (2009), S. 257–280, hier S. 276f.

17 Etwa Hope 2009 (wie Anm. 13), S. 137f.; Golden, M. (1988), Did the Ancients Care When Their Children Died?, in: G&R 35, S. 152–163, hier S. 156; zur Bestattung v.a. Carroll, M. (2018), Infancy and Earliest Childhood in the Roman World. A Fragment of Time, Oxford, S. 151f. vgl. Golden 1988 (wie Anm. 17), S. 156; Mustakallio 2013 (wie Anm. 13), S. 239f.; Rawson, E. (1986), The Family in Ancient Rome. New Perspectives, London, S. 277–280.

19 AE 1966, 327.

20 Laes 2006 (wie Anm. 9), S. 106.

21 Sen. epist. 12.6; vgl. auch Laes 2006 (wie Anm. 9), 280–290.

22 M.-Aur. 11.34f.