

E. Stavrianopoulou – A. Michaels – Cl. Ambos (Hrsg.), *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times*, Berlin 2008, 263–287.

Opferkritik, Opferverbote und propagandistische Opfer

von

BURKHARD GLADIGOW

Obwohl zur Geschichte des blutigen Tieropfers im mediterranen Bereich sehr früh auch eine Kritik an dieser Kultpraxis gehört, ist über die christliche Abgrenzung von den anderen antiken Religionen eine Gleichsetzung gerade dieses Kultelements mit paganer Religion gelaufen. Die Opferverbote der christlichen Kaiser werden so zu einem entscheidenden juristischen Instrument zur Unterdrückung der „heidnischen“ Religionen in ihrer Gesamtheit. Die folgenden Ausführungen sollen sich auf die mediterranen Traditionen des „blutigen“ Tieropfers beziehen, mit einem Focus auf dem Verbot des Opfers im 4. nachchristlichen Jahrhundert, seiner internen Logik und Strategie, – und der propagandistischen Umkehr des Opferverbots zu einem Opfergebot bei Flavius Claudius Julianus. Das blutige Tieropfer, von dessen paganer Praxis und umfassender Kommensalität die Christen sich ausgeschlossen hatten,¹ wird in Julianus' Restaurationsversuch zu einer konfessorischen Demonstration antiker Religiosität, gewissermaßen zu einer „rituellen *professio fidei*“.

Mit dem Scheitern dieses Versuchs löst sich die hohe Integration des Tieropfers in die antiken Kulturen: das Opfer als „Querverbindung“ von Ritualen, als Kriterium sozialer Gemeinschaften, als strukturgebendes Muster für die Verbindung zu den Göttern. Die nunmehr profane Tiertötung bleibt darüber hinaus blutig, die handwerklichen Techniken scheinen die gleichen geblieben zu sein,² das Töten von Tieren³ ist nun aber kulturell desintegriert – und ist kein Ritual mehr. Die Geschichte der Abkehr vom Tieropfer ist so auch eine Verlustgeschichte.

¹ Zum allgemeinen Rahmen vor Julian Lane Fox 1986; zum „Opferfleischverbot“ Schäfke 1979, 495ff.

² Salvetti – Bühner – Longueville 1988; zum weiteren Rahmen Linnemann 2006.

³ Unter anthropologischen und kulturhistorischen Perspektiven behandelt bei Jensen 1950; Bilz 1955; Burkert 1972; Gladigow 1986; Bloch 1991.

I DIE INTEGRATION DES TIEROPFERS IN RITUALE UND ÜBER RITUALE IN KULTUR

Unter den typischen religiösen Instituten ist das Opfer am engsten mit dem allgemeinen ökonomischen Kreislauf der jeweiligen Kulturen verbunden: Genauer gesagt, das klassische Opfer zirkuliert in zwei Waren-Kreisläufen,⁴ jenem, durch den aus einem profanen Gut oder Wert ein Opfer oder ein Opferanteil gemacht wird, und jenem, durch den das Opfer in einem sakralen Kreislauf verbleibt. Für viele Tempel der klassischen Antike galt die Regel, dass einmal eingebrachte Waren im Tempelbezirk verbleiben mussten,⁵ ein Transfer nach außen war dann praktisch nur über ihren Geldwert möglich.

Da das einzelne Opfer selbst üblicherweise in einer Reihe von Opfern steht, unterliegen Wiederholung und Wert der Opfer mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit bestimmten Erwägungen oder Strategien. Die traditionelle religionshistorische Forschung hat sich eher für den idealtypischen Einzelfall interessiert, und so bleiben Sequenzen, Komplexe und Strategien ritueller Komponenten⁶ weithin außerhalb des analytischen Horizonts. Am ehesten sind derartige Abfolgen noch bei Bitt-Opfern und Opfern *ex voto* beachtet worden:⁷ Hier gibt es zwischen erbetenem und erstrebtem Ziel, beziehungsweise zwischen eingetretenem Erfolg und Opfer eine kalkulierbare Proportion. Opfer *ex voto* und das vorausgehende Votum stehen im Verhältnis einer rationalen „Tauschbeziehung“. Dem Gott wird eine „Gegengabe“ versprochen, die ein ritualisiertes Äquivalent zur erbetenen Leistung darstellt. Je höherwertig das Ziel des Opfers ist, um so höherwertig muss auch das angebotene Votum sein. Bei eingetretenem Erfolg nicht zu „zahlen“, galt natürlich als besonders „unfromm“ – die Priesterschaften der antiken Tempel, vor allem die der Heilkulte, kannten für solche Fälle von „Zahlungsverzug“ regelrechte „Strafwunder“.

Opfertarife und Opfer *ex voto* sind Beispiele für ökonomisch abbildbare Institute, die sich von anderen rituellen Handlungen – von durch bloße regelhafte Wiederholung charakterisierbaren – durch eine Art „Erfolgskontrolle“ unterscheiden: Das *Ex voto* für eine Heilung setzt die Heilung von der Krankheit voraus.⁸ Von daher ist es auch nicht verwunderlich, dass derartige „Gegenseitigkeitsverhältnisse“ oder „Leistungsverhältnisse“ leicht in einen „nicht-religiösen“ Bereich wechseln können.

⁴ Weitergeführt bei Gladigow 2000a, 95ff.

⁵ Zur Tempelökonomie in Griechenland und Rom Auffarth 1995, 264ff. und Rüpke 1995.

⁶ Gladigow 2004.

⁷ Walter Burkert (1990) zieht von den *Ex-voto*-Opfern eine Verbindungslinie zu den antiken Mysterienreligionen.

⁸ Burkert 1990, 21: „Votivreligion hat geradezu experimentellen Charakter. [...] So liegt denn in der Votivreligion, so allgemein verbreitet und archaisch, im Kern unveränderbar sie auch ist, das Potential zum religiösen Wandel: 'Neue Götter' werden eben auf diese Weise eingeführt.“

Medizin, Versicherungswesen und Prognostik sind Beispiele, an denen derartige „Säkularisierungsprozesse“ typischerweise ablaufen. Religion gehört im weitesten Sinne zu einem „*Riskmanagement*“,⁹ wenn man dabei mit berücksichtigt, dass in den religiösen Routinen Kontingenzen zugleich markiert und „aufgehoben“ werden. Wenn andere Institutionen einer Sekurisierung zur Verfügung stehen, verschwinden häufig die traditionellen religiösen Versicherungsstrategien: Kasko-Versicherungen ersetzen eine *ex voto*-Beteiligung des Gottes Mercurius, die Feuerversicherung das Gebet an den heiligen Florian. Das neue Medium, das schließlich als „Sicherungsmittel“ dient, ist das Geld, das nun eine „geldbestimmte Kommunikation“ hervorruft, die an die Stelle der religiösen tritt oder sie in sich aufnimmt.¹⁰

2 OPFER UND BELOHNUNG

Die unterschiedlichen Typen des Opfers sind – in einer Erweiterung der zuvor angesprochenen Perspektiven – Teile eines kulturellen Belohnungssystems (*system of rewards*),¹¹ in dem Leistungen und Gegenleistungen in einem Beziehungsverhältnis gegeneinander aufgewogen werden, das zunehmend theologischer Gewichtung unterworfen wird. Die Spannweite der Interpretation reicht so von dem einfachen Gabenopfer, das eine den Göttern geschuldete Leistung darstellt, über Dank- und Bittopfer *ex voto*, die so etwas wie einen „Geschäftsverkehr“ mit den Göttern abbilden – Gabe und Gegengabe stehen in einer fortlaufenden Relation –, bis hin zu *long term investments* an einen Gott. Solche auf einen Endpunkt ausgerichteten Investitionen höchsten Ausmaßes und größter Reichweite bilden zugleich die Grenzfälle von Opfergabe (etwa: „das ganze Leben“) und Opferziel (dann: „ewiges Seelenheil“), gegenüber denen die anderen Opfertypen abgewertet werden können.

Eine solche „Abwertung“ bestimmter Opfer kann sich in Säkularisaten ausdrücken, die Fruchtbarkeit, Reichtum, Gesundheit und politische oder militärische Erfolge über spezifische Kulturtechniken zu erreichen versprechen: durch ein Bewässerungswesen, durch wirtschaftliche Strategien, ein Gesundheitswesen und schließlich Herrschafts- und Militärtechniken. Da auch diese Kontingenzen unterliegen, gibt es hier eine Jahrtausende lang praktizierte Doppelung der Zurechnungssysteme, die zum großen Teil über zur technischen Manipulation parallel praktizierte Opfer läuft: Am Beginn des sorgfältig geplanten Feldzuges steht ein Opfer, medizinische Behandlung und Heilkulte laufen nebeneinander, von dem eingetretenen wirtschaftlichen Erfolg wird der versprochene Anteil geopfert, Bauopfer legitimieren technische Eingriffe in die Natur. Zu den besonderen Potentialen des religiösen Instituts „Opfer“

⁹ Dazu jetzt Bernstein 1977.

¹⁰ Diesen Gedanken entwickelt aus theologischer Perspektive Wagner 1985.

¹¹ Im weiteren Rahmen interpretiert bei Gladigow 1998, 61ff.

gehört offensichtlich seine Kompatibilität mit anderen Handlungsmustern, oder anders ausgedrückt, seine Integrationsfähigkeit und seine Deutungsvariabilität – bis in die Gegenwart. Redundanz scheint darüber hinaus ein Grundprinzip religiösen Alltagshandelns zu sein.

Wenn sich Opferelemente und instrumentelles Handeln in demselben Handlungszusammenhang wiederfinden, lassen sich komplexe Deutungs- und Rechtfertigungsmuster vertreten, die Investitionsrisiken, „Vertrauen“ und Erfolgshoffnungen in Beziehung setzen. Der Bruch des Tun-Ergehen-Zusammenhangs und die Fehlinvestition eines *Ex voto* bleiben so auf der Ebene einer ersten Erfolgskontrolle „verständlich“ und stellen nicht das gesamte religiöse System in Frage. Die Theodizeefrage „erfolgloser“ Ritualität¹² bleibt beantwortbar. Aber auch mit dem Fehlen oder der grundsätzlichen Unmöglichkeit einer „Erfolgskontrolle“, der Verlagerung der Opferziele in einen nichtempirischen Bereich, sind die Strukturen von Opfer als Investition nicht gänzlich aufgegeben: Opfern lässt sich dann den *long term investments* zuordnen, bei denen der „Leistungsverzug“ auf Seiten des göttlichen Empfängers¹³ in eine unabsehbar ferne Zeit verschoben wird.

Dieses Potential zu einer Wahrnehmung von Religion als „Belohnungssystem“ liegt bereits in der Struktur des Opferwesens allgemein angelegt. Wenn die für das Opfer erwartete Gegenleistung des Gottes in einer „anderen Währung“ erfolgt, für ein Tieropfer etwa Beistand im Krieg erwartet wird, erhöht sich die Spannweite des auf Opfer aller Art aufruhenden religiösen Systems signifikant. Ein Opfer von Wasser an die Quellgöttin Iuturna,¹⁴ im alten Rom bei Dürre praktiziert, *fonti aqua sacrificari solet*,¹⁵ stellt die einfachste Relation von Opfermaterie und Opferziel dar: Man gibt Wasser hin, um „mehr“ Wasser zu bekommen. In späteren Zeiten sind Münzen eine typische Opfergabe für Quellen und Brunnen, dann allerdings mit eher unspezifischen Erwartungen.

Einer Wassergottheit Wasser zu opfern, ist ein Beispiel für eine besondere Opferstrategie und führt tief in die vergleichbare Struktur des sogenannten olympischen Opfers: Mit der Rückgabe von wesentlichen Teilen des Tieres an den Herren oder die Herrin der Tiere ist hier die Erwartung verknüpft, dass das Tier als Jagdbeute „wiederkehrt“¹⁶ und in seiner Gattung erneut als Nahrung dienen kann. Dieser Opfertyp hat eine doppelte Tiefenstruktur: Zwischen Teilen und

¹² Die Spannweite reicht dann von bloßer Kontingenzbewältigung bis hin zu einer Negation in dualistischen Modellen: Panofsky 1956; Bianchi 1976; Schmidt-Biggemann 1988; Streminger 1992; Colpe – Schmidt-Biggemann 1993²; Ahn – Dietrich 1997; Lanzi 2000.

¹³ Das Paradigma hierfür ist „Pascals Wette“, wozu die Beiträge bei Jordan 1994.

¹⁴ Servius, *commentarius in Vergilii Aeneida* 12, 139; zur Textgestaltung und Interpretation Latte 1960, 78 mit Anm. 1. Das Opfer von Wasser an die *camenae* ist bei Servius, *commentarius in Vergilii eclogas* 7, 21 bezeugt.

¹⁵ Textgestaltung Latte 1960, 78f.

¹⁶ Dies der Kern der These von Meuli 1945, die Burkert 1972 weiter ausgestaltet hat.

Restituiert-bekommen,¹⁷ Geben und „mehr“ Zurückbekommen, gibt es die eine Relation, – die andere nimmt die zeitliche Distanz zwischen dem Akt des Gebens und der Wunscherfüllung in Kauf. Während bei dem Wasseropfer an die Quellgöttin erwartet wird, dass „sofort“ Wasser fließt, bleibt eine „Wiederkehr“ des Tieres den Kontingenzen von Reproduktionszyklen, Wanderungsbewegungen und Jagdzügen unterworfen. Über das blutige Tieropfer mit seiner Motivation „Rückgabe an den Gott“ oder „Beteiligung des Gottes“ läuft ein Prozess religiöser Deutungen, durch den im Rahmen einer Deutungsexpansion von Religion die Distanz zwischen Opfergabe und erwünschter Gegengabe dramatisch erhöht wird.

In dieser Phase religiöser Entwicklungen wird offensichtlich zugleich ein Prozess der Professionalisierung von Religion wirksam, in dem Priester den Kultteilnehmern diese Distanz zwischen Gabe und Gegengabe als theologisch reflektierte Distanz zwischen Göttern und Menschen vermitteln. Die Selbstverständlichkeit des Opfern wird zum Problem: Bedürfen die Götter überhaupt menschlicher Gaben? Mit einer zunehmenden Erhöhung der Gottesvorstellung wird die Kritik an der trivialen Opferthematik immer deutlicher: Wenn die Götter vollkommen sind, bedürfen sie in keiner Weise menschlicher Zuwendung.¹⁸ Welche Gegengaben aber sind sie bereit zu gewähren, wenn sie überhaupt nicht auf die Gaben der Menschen angewiesen sind?

„Gegengaben“ der Götter, die nicht mehr einfachen Gegenseitigkeitsbeziehungen entspringen, sind ab einer bestimmten kulturellen Phase Spiegelbild der Souveränität von Herrschern,¹⁹ die zwar faktisch auf Frondienste, Abgaben, Tribute und Steuern angewiesen sind, diese Situation aber durch die Ideologie von Auszeichnung und Erwählung von Untertanen, von Gnaden- und Gunsterweisen, von „allgemeiner Wohlfahrt“ „überspielen“. Auf den religiösen Bereich übertragen bedeutet das, dass die Götter aus dem einfachen Reziprozitätsschema von Gabe und Gegengabe herausgehoben sind, als „Geber des Guten“, „Schützer der Stadt“, „Wahrer der Ordnung“ angerufen werden: In die Epiklesen gehen jeweils die theologischen Postulate eines veränderten Gottesbildes ein.

Vergegenwärtigt man sich nun, dass die Epiklesen in Gebet und Hymnos – ebenso wie Epitheta und schließlich Aretalogien –²⁰ die „Leistungsfähigkeit“ eines Gottes annoncieren, sind sie auch als ein Medium anzusprechen, in dem den Kultteilnehmern die möglichen „Belohnungen“ mitgeteilt werden, die sie erwarten, wenn sie die Rituale regelrecht vollziehen. „Helfer“, „Retter“, „Erlöser“ bekommen unter diesen Bedingungen neue Qualitäten, über die die Gläubigen erst belehrt werden müssen. Während die „kurzfristigen“ Belohnungen für religiöse Investitionen, wie

¹⁷ Gladigow 1976.

¹⁸ Zu diesem traditionellen Topos von Opferkritik Apollonios bei Eusebios, *praeparatio evangelica* IV 13: ὁ θεός [...] δέεται γὰρ οὐδενὸς οὐδὲ παρὰ τῶν κρείττωνων; wozu Norden 1956 (1923), 39ff., 343ff.

¹⁹ Zu den kulturanthropologischen Grundmustern Topitsch 1979, 59ff.

²⁰ Zur Formensprache des Gebets grundlegend Norden 1956 (1923).

Fruchtbarkeit, Reichtum oder Gesundheit, unmittelbar plausibel sind, müssen die Ziele von *long term investments* erst gelernt werden. Göttliche Gnade, Erlösung aus einer bösen Welt, schließlich eine ewige Seligkeit bedürften zu ihrer Akzeptanz einer Vermittlung durch Spezialisten, die derartig abstrakte Belohnungen an die Stelle der einfachen Gratifikationen stellen und theologisch einordnen können. In diesem Sinne unterscheidet sich bestimmter Typ von Religion von anderen Kulturstrategien nicht nur durch ein systematisches Propagieren von *long term investments*,²¹ sondern vor allem durch ein neu etabliertes System von Lebenszielen und Heilserwartungen. In den kulturhistorisch orientierten Konditionierungstheorien²² werden derartige Belohnungssysteme *secondary reward systems* genannt.

3 UNTERSCHIEDLICHE EBENEN EINER INTEGRATION DES OPFERS

Für die antiken Religionen bedeutet Opfern vor allem eine öffentliche Ausübung von Religion: Große Tiere zu opfern, ist immer auch Element einer Prestigewirtschaft und einer öffentlichen Bekundung von Frömmigkeit – bis hin zu Julian Apostata. Die bei größeren Opfern anfallende Fleischmenge bedingt neben der Öffentlichkeit zugleich eine Kommensalität.²³ Da bis an die Grenzen der Neuzeit Konservierungsmöglichkeiten im Mittelmeerraum nur beschränkt zur Verfügung standen, ist die Opfergemeinschaft ein Weg, den Verbrauch des Fleisches sicherzustellen – und auf Gegeneinladungen zu hoffen. Opfer- und Mahlgemeinschaft konstituieren nicht nur Zugehörigkeit oder Ausschluss aus der Gemeinschaft,²⁴ sondern liefern innerhalb der Gemeinschaften auch Muster von hierarchischer Ordnung: Die Verteilung des Fleisches, nach Qualität und Vorrang der Zuteilung, produziert und reproduziert soziale Ordnung.²⁵

Neben dieser Integration vor allem des Tieropfers in soziale Organisation steht ein System komplexer Verbindungen, durch das das einzelne Element „Opfer“ mit anderen Formen und Großformen von Ritualen verbunden ist. Da in der Antike „Öffentlichkeit“ und „Performanz“ für praktisch alle offiziellen, kollektiven, staatlichen Inszenierungen über Tieropfer hergestellt wurde, gehört das Tieropfer zu den notwendigen Bestandteilen eines Rituals, das mit Anspruch auf Richtigkeit und Gültigkeit vollzogen wurde. *Quis ludus sine sacrificio?*,²⁶ kritisiert der Christ Pseudo-Cyprian und bezieht in seiner Kritik mit den großen „heidnischen“ Götterfesten

²¹ Breite historische Materialien hierfür bietet Tremp 1990.

²² Zum weiteren Rahmen Parsons – Shils 1951.

²³ Bammel 1950; Josuttis – Martin 1980.

²⁴ Zur antiken Polis als Opfergemeinschaft Yerkes 1952; Detienne – Vernant 1979; Schmitt Pantel 1992.

²⁵ Dazu grundlegend Baudy 1983.

²⁶ Pseudo-Cyprian, *de spectaculis* 4; dazu Jürgens 1972, 216.

auch die Opfer mit ein, deren Allgegenwärtigkeit zugleich Stein des Anstoßes war. Mit einem Verbot der blutigen Tieropfer durch die christlichen Kaiser ist ein konstitutiver Teil der römischen Ritualpraxis betroffen: Wenn durch das Fehlen von Opfern die Rituale nicht mehr „vollständig“ vollzogen werden konnten,²⁷ zudem in der Extispicin eine Zustimmung der Götter nicht mehr erfragt werden konnte,²⁸ musste das komplexe Ritualsystem der traditionellen römischen Religion zusammenbrechen. Die Strategie, eine Fülle von Religionen und religiösen Strukturen von Gesetzes wegen zu verbieten, zielt also auf ein zentrales und den allermeisten Kulturen gemeinsames Element: das Tieropfer. Eine Wiederherstellung der römischen Opferpraxis durch Flavius Claudius Iulianus versucht, diesen destruktiven Zugriff auf die Tradition umzukehren und in ihrer extensiven Praxis zu einer Demonstration von Götterverehrung und Gottesnähe werden zu lassen. In den vielen Opfern – im konkreten Sinne des Wortes – sollen sich die Götter zeigen und dem Kaiser und seinen Anhängern Zeichen ihrer Nähe geben. Das *inspicere exta*, mit dem Ziel der *litatio* in der römischen Opferpraxis eher Teil einer rituellen Sequenz, bekommt auf diese Weise so etwas wie einen sakramentalen Charakter: In der geradezu obsessiven Wiederholung der Opfer wird die stete Zuwendung der Götter als *di praesentes* an den Kaiser und sein Imperium demonstriert: Eine *ἐταιρία καὶ συνουσία* mit den Göttern ist für seine Anhänger²⁹ die Folge.

4 OPFER – DIVINATION – KULTUR

Das antike System der blutigen Tieropfer reflektiert – wie wohl kein anderes Institut der polytheistischen Religionen – die Beteiligung des jeweiligen Gottes und der Götter am rituellen Handeln. Während es bei einem Gabenopfer, einer Trankspende, ja sogar der Deposition von Speisen auf dem Tisch vor dem Kultbild, offen bleibt, ob der Gott das Opfer „angenommen“ hat, ist durch die Extispicin eine Annahme oder Ablehnung „sichergestellt“. Bei den einfachen Gabenopfern, wie Versenkungsopfern oder Trankopfern, ist das bloße Verschwinden der Gabe nur ein Teil des Opfergeschehens, zu dem der komplementäre Annahme-Akt des Gottes nur vermutet werden kann. Bei den Speiseopfern im Tempel muss durch ein regelmäßiges „Abräumen“ des Kulttisches gar der Eindruck vermieden werden, der Gott lasse sich nicht durch die Opfergaben speisen.³⁰ Anders beim Tieropfer als einem komplexen Ritual: Hier

²⁷ Zu einer „Vollständigkeit“ des Ritualvollzugs Gladigow 2004, 65ff.; zum Verhältnis von Vollständigkeit und Fehlerhaftigkeit Gladigow 2006.

²⁸ Zur tendenziellen Monopolisierung des Divinationswesens bereits durch die vorchristlichen Kaiser Fögen 1993.

²⁹ Libanios, *orationes* 15, 29ff.

³⁰ Zu den unterschiedlichen Vorstellungen über die Speisung des Kultbildes Gladigow 1985.

können schon bei jedem Element der Handlungssequenz unterschiedliche „Fehler“ auftreten, die ein Wohlwollen oder eine Beteiligung des Gottes zweifelhaft erscheinen lassen. Vor allem aber liefert die Eingeweideschau, das *inspicere exta*, den entscheidenden Hinweis dafür, dass der Gott „im Ritual präsent ist“, und gegebenenfalls das Opfer angenommen hat. Das gesamte Ritual stellt, solange keine „Fehler“ passieren, so etwas wie ein Protokoll der Beteiligung des jeweiligen Gottes dar, mit der *litatio* (positives Ergebnis der Eingeweideschau)³¹ als Höhepunkt. Die Vorstellung, man könne ständig opfern, aber keine Akzeptanz bei den Göttern finden (*semper sacrificare nec umquam litare*)³² entspricht – bei aller Distanz der Religionstypen – der christlichen Befürchtung, „seinen gnädigen Gott nicht zu finden“. Das beständige „feed back“, das sich *in rite* ausgeführten, komplexen Ritualen ausbildet, stellt für die antiken Religionen eine kontinuierliche Affirmation über den Bestand und die Richtigkeit der eigenen Religion dar, – das scheint vor allem für die Römer zu gelten. Hier gilt, was auch in einem weiteren Rahmen sichtbar wird, dass im Grunde jedes praktizierte Ritual sein Objekt oder seinen Interaktionspartner entwirft und definiert. Wiederholbarkeit und Wiederholung von Ritualen generieren und sichern so Gottesvorstellungen, – effektiver zunächst als theologische Postulate.

5 REGULATION DES RELIGIÖSEN FELDES ÜBER DAS VERBOT EINZELNER „RITUELLER“ ELEMENTE

Diese Konstellation war möglich und konsequent, weil für antike, römische Vorstellungen Opfer und Divination – im weitesten Wortsinne³³ – notwendig miteinander verbunden waren. Die christliche Gesetzgebung hat die Verbote des heidnischen Opferwesens³⁴ in den *constitutiones*, *leges* und *novellae* zunächst nicht über seine Verbindung zu bestimmten Göttern oder mit der Tötung von Tieren begründet, sondern fast ausschließlich durch seine enge und notwendige Verbindung zum Divinationswesen. Das pauschale Verbot von Constantius II. von 357 „*Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas*“³⁵ wird in den verschiedenen Formulierungen der gesetzlichen Vorgabe vor allem mit dem antiken Opferwesen in Verbindung gebracht. Nicht ohne Grund: Mit der ausgehenden Antike, mit dem Übergang zwischen Antike und Christentum, setzt unter dem Stichwort *curiositas* eine Diskussion über die notwendige Begrenzung eines „divinatorischen Interesses“ ein, die

³¹ Zu einem *litare* als Regelfall Cancik-Lindemeier 2000, 66ff.

³² Dazu Cancik-Lindemeier 2000, 68f.

³³ Zum erweiterten Begriff Gladigow 1990.

³⁴ Zu den Phasen der Unterdrückung der paganen Religionen Cancik 1986, 65-90. Zum rechtlichen Rahmen Wlosok 1982² und Fögen 1993.

³⁵ *Codex Theodosianus* 9, 16, 4.

politisch einen monarchischen Monopol-Anspruch auf „Wissen“ („Mehr-Wissen-Wollen“) spiegelt, und die auf christlich-theologischer Seite „Neugier“ als Laster bestimmt. Wenn Aufmerksamkeit in Neugier umzuschlagen drohte, traten schon im Rom der Republik die politischen Instanzen auf den Plan (*rerum novarum cupidum esse*, „auf Neues aus sein“, wird als „auf Umsturz sinnen“ verstanden). Die Kaiser der ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderte hatten die Auspikation längst an sich gezogen (damit jedes religiöse Veto in der Form einer *obnuntiatio* unterbunden), und mögliche Unheilsprophetien gegen ihre Herrschaft und den Staat durch Zensur und Verbot unterbunden. Mit dem 4. Jahrhundert ist hier so etwas wie eine Epochen-schwelle erreicht, die sowohl die „Enteignung der Wahrsager“ und das kaiserliche Wissensmonopol neu definiert.

Das antike Opfer greift insoweit – wie Marie Theres Fögen gezeigt hat³⁶ – in das kaiserliche und göttliche Deutungsmonopol ein und „muss“ auch deshalb verboten werden: Nur vor diesem Hintergrund ist die ungeheure Ausweitung zu verstehen, die Theodosius 392³⁷ im Blick auf die potentielle – und aus seiner Sicht gefährliche – Bedeutung der antiken Opfer vollzogen hat: *Quod si quispiam immolare hostiam sacrificaturus audebit aut spirantia exta consulere, ad exemplum maiestatis reus licita cunctis accusatione delatus excipiat sententiam competentem, etiamsi nihil contra salutem principum aut de salute quasierit. Sufficit enim ad criminis molem naturae ipsius leges velle rescindere, illicita perscrutari, occulta recludere, interdicta temptare [...].* Wer opfert und dabei Eingeweideschau betreibt, soll also wegen eines Angriffs auf die *maiestas* des Kaisers angeklagt und verurteilt werden, „selbst wenn er nichts gegen das Wohl oder über das Wohl der Kaiser unternommen hat. Für die Schwere des Verbrechens genügt es nämlich, dass jemand die Gesetze der Natur aufheben, Unerlaubtes erforschen, Verborgenes aufdecken, Verbotenes versuchen will [...]“. *Sufficit enim ad criminis molem [...]*: Die Divinationskomponente des „heidnischen“ Opferrituals ist hier also als Schwerpunkt gesehen und inkriminiert. Um es einmal plakativ zu verdichten: Mit diesen Vorwürfen, „die Gesetze der Natur niederzureißen, Verborgenes aufzudecken, Unerlaubtes zu erforschen [...]“, wird nicht die Tätigkeit eines Naturphilosophen, eines „Alchemisten“ oder „anmaßenden Esoterikers“ angesprochen,³⁸ sondern der Blick eines Opferherrn oder *Haruspex* in die Bauchhöhlen von Schafen, Schweinen und Rindern.

³⁶ Fögen 1993 (Zusammenfassung 254ff.).

³⁷ *Codex Theodosianus* 16.10.10 und 16.10.12.

³⁸ Zur Folgegeschichte dieses Topos die Beiträge bei Assmann 1999.

6 *NEMO INSONTEM VICTIMAM CAEDAT*

Der zweite anaphorische Satzteil Codex Theodosianus 16, 10, 10 von 391, mit dem das endgültige Verbot paganer Religion eingeleitet wird, lässt noch einmal aufforchen: *Nemo se hostiis polluat, nemo insontem victimam caedat, nemo delubra adeat*. Das Opfertier ist aus christlicher Sicht „unschuldig“, an zweiter Stelle nach der Begründung, der Opferer beflecke sich, genannt. Erst an dritter Stelle steht das Verbot, weiterhin die paganen Tempel zu betreten. Dass in einem Rechtscorpus das Opfertier als „unschuldig“ bezeichnet wird und die Opferung eines Tieres insgesamt verboten ist, ist auffallend und stellt diese Passage in die lange Reihe von antiken Texten, die in dem Töten eines Tieres einen Übergriff des Menschen, eine Verschuldung sehen. Karl Meuli hat in einer Abhandlung von 1946 „Griechische Opferbräuche“,³⁹ die Diskussion über Jagd und Opfer auf das Problem einer „Tötungshemmung“ gerichtet,⁴⁰ die erst in einem Ritual überwunden werden kann. Neben einer „Unschuldskomödie“ der Jäger stehen für Meuli unter veränderten kulturellen Rahmenbedingungen die in Kultlegenden gefassten Vorstellungen über eine Verschuldung bestimmter Opfertiere, – die deshalb getötet werden dürfen.

Stellen diese Mythologeme einen Sonderfall dar, der nur bestimmte Rituale betrifft, hat im römischen Bereich Ovid eine „Opfertheorie“ entwickelt, die nun alle gängigen Opfertiere in ein Schema von Verschuldung und Strafe einordnet. Da die Passage aus den *Fasten* im vorliegenden Zusammenhang weitgehend unbeachtet geblieben ist, sei sie im Folgenden etwas ausführlicher dargestellt. In Verbindung mit den *Agonalia* zu Ehren des Janus entwickelt Ovid in einem singulären Exkurs *De hostiis*⁴¹ eine durchgehende „Theorie“ des Opfers, die nun jedem Opfertier eine „Schuld“ gegenüber der Gottheit zuschreibt, der es regelmäßig geopfert wird. Bevor allerdings die Menschen dazu kamen, den Göttern Tiere zu opfern, konnte man – so Ovids vorlaufende Kritik – ein *conciliare deos* mit Cerealien und Räucherwerk aus dem Lande und jener sprichwörtlichen *mica salis* besorgen,⁴² Luxusgüter aus der Ferne wie Weihrauch und Balsam waren nicht nötig. Mit dieser Einstimmung, die Motive aus der Pythagorasrede aus dem 15. Buch der

³⁹ Meuli 1945, darauf aufbauend Burkert 1972. Zum grundsätzlichen Problem einer Tötungshemmung Gladigow 1986. Eine andere Richtung in der Legitimation des Tötens verfolgt eine an Girard 1987 (1972), anschließende, im Wesentlichen theologisch bestimmte Forschungsrichtung; vgl. etwa Baudler 1989 oder Schweiker 2000.

⁴⁰ Zu Tötungshemmung und kulturellen Wertungen des Tötens Gladigow 1986 und erweitert Baranzke – Gottwald – Ingensiep 2000. Zur intraspezifischen Tötungshemmung bei Tieren grundlegend Lorenz 1969. Unter kulturmorphologischen Gesichtspunkten interpretiert Jensen 1950 das Tötungsritual als die Erkenntnis, „daß es das gemeinsame Merkmal allen tierischen Lebens ist, sich nur durch Zerstörung von Leben erhalten zu können.“

⁴¹ Ovidius, *fasti* 1, 335–456.

⁴² Zur Überlagerung der Vorstellungen des goldenen Zeitalters und eines anfänglichen Vegetarismus Haussleiter 1935 und Gatz 1967.

Metamorphosen⁴³ unter einem grundsätzlich anderen Vorzeichen wiedergibt, ist die Problematik der Tiertötung im Opfer unmittelbar angesprochen. Anders aber als in der Pythagorasrede mit ihrer negativen Bewertung⁴⁴ ist die Tötung der Opfertiere „begründet“:

Das erste Opfertier nach jener idealen Frühzeit war, so Ovid (*fasti* 1, 349-352), das Schwein:

*Prima Ceres avidae gavisae est sanguine porcae
ultra suas merita caede nocentis opes.
Nam sata vere novo teneris lactentia sulcis
eruta saetigerae comperit ore suis.*

Die Göttin Ceres freut sich am Tod „ihres“ Opfertieres, der als Vergeltung für die Untaten des Schweins „verdient“ ist: Die Zerstörung der jungen Saat wird von der Göttin durch das Opfer des Schweins „gerächt“ (*ultra suas opes*). Was zunächst wie eine weithergeholt und allgemeine Begründung für die Bestrafung eines Tieres (*sus dederat poenas*) aussieht, bekommt in der folgenden Deutung des Bocksopfers einen konkreten juristischen Hintergrund. Der Bock, der die Weinstöcke abfrisst, wird wegen dieser Verschuldung an Bacchus ausgeliefert: *noxae deditus*. Mit dieser Formulierung, die in der römischen Dichtung nur an der vorliegenden Stelle vorkommt,⁴⁵ ordnet Ovid den Opfervorgang in das Begriffssystem des römischen Rechts ein: Die Tötung im Opfer ist eine Hinrichtung im Rahmen einer Noxalhaftung, wie sie außerhalb des sakralen Bereichs auch an Menschen vollzogen werden konnte.

*Noxae datio*⁴⁶ ist Terminus der römischen Noxalhaftung für Gewaltunterworfenen und Tiere. Sie impliziert, dass im Falle einer Schädigung der Eigentümer oder Gewalthaber einen Menschen oder ein Tier an den durch sie Geschädigten ausliefern konnte. Der möglichen Auslieferung eines in der *manus* eines *pater familias* befindlichen Schädigers geht der potentielle Zugriff des Geschädigten auf den Schädiger

⁴³ Einen Vergleich beider Abschnitte führt Schmekel 1885 durch; vgl. auch Bömer 1958.

⁴⁴ Die „negative“ Begründung Ovidius, *metamorphoses* 15, 103ff.: [...] *postquam non utilis auctor / victibus invidit, quisquis fuit ille, leonum* (conj. Bothe, *deorum* AxPlan, *vivorum* sH) / *corporeasque dapes avidam demersit in alvum, / fecit iter sceleri* [...].

⁴⁵ *Noxae deditio* erscheint ausschließlich bei juristischen Fachschriftstellern. *Noxae dedere* in nichtjuristischer Prosa nur bei Livius 26, 29, 4; Seneca, *epistulae morales ad Lucilium* 104, 28; Columella 1 *praefatio* 3; Pseudo-Aurelius Victor, *origo gentis romanae* 6, 4; Ammianus Marcellinus 26, 105 (vgl. noch Festus 174 M/180 L; Gloss. II 286, 57); siehe *Thesaurus Linguae Latinae* s.v. *dedo* und *Vocabularium Jurisprudentiae Romanae* (VIR) s.v. *dare*, *dedere* und *noxae*. In der Dichtung erscheint *noxae dedere* allein an der vorliegenden Ovidstelle. Diesen wenigen Belegen aus der nichtjuristischen Literatur steht eine Fülle, weit über 100, von Belegen bei den Juristen gegenüber, vgl. die angeführten Artikel aus dem VIR. Man kann also davon ausgehen, dass Ovid einen juristischen *terminus technicus* hoher Spezialisierung in seine Dichtung aufgenommen hat.

⁴⁶ Zum Grundsätzlichen Kaser 1949, 145ff. und 572ff. *Noxae* in *noxae datio* (bzw. *deditio*, das gleichberechtigt daneben vorkommt) gibt den Grund der Auslieferung an („Genitiv des Sachbezugs“ bei Leumann – Hofmann – Szantyr 1965); dazu Pernice 1900, 15f., und Kalb 1961 (1921), 41.

voraus. Stimmt der Hausvater dem unmittelbaren Zugriff nicht zu, kam es zu einer *actio noxalis*⁴⁷ – bzw. *actio de pauperiis* bei der Tierschadenhaftung – und es war ihm im Fall der Verurteilung überlassen, ob er den Schaden durch Deliktbuße (*noxiam sarcire*) oder durch Auslieferung (*noxae datio*) zu regulieren gedachte. Da eine Auslieferung ursprünglich wohl keiner wirtschaftlichen Nutzung⁴⁸ diente, sondern eher einem vergeltenden Zugriff durch den Geschädigten, ist zu vermuten, dass in früherer Zeit der ausgelieferte Mensch oder das preisgegebene Tier in der Regel getötet wurde. Für diese Vermutung spricht, dass es wohl auch die Möglichkeit gegeben hat, dass der Gewalthaber die Tötung selbst vornahm und nur den Leichnam auslieferte.⁴⁹ Wenn also hinter der *noxae datio* ursprünglich ein sakralrechtlicher Sühneakt stand, wie es auch von A. Pernice angenommen wurde,⁵⁰ lässt sich Ovids Analogie von Opfern und Ausliefern noch enger begründen. Die vieldiskutierte Beobachtung, dass in der Antike – mit wenigen, besonders begründeten Ausnahmen – nur Haustiere geopfert wurden, steht mit Ovids Rechtskonstruktion in Einklang: Der Hausherr „haftet“ auch nur für Haustiere und Gewaltunterworfenen. Komplementär zur generellen Schlachtung von Haustieren im Rahmen eines Opferrituals unterliegt die Tötung eines Jagdtieres, mit dem es auch keine „häusliche Gemeinschaft“ gibt, keinen Restriktionen. Die Römer haben nach altorientalischem Vorbild für das Verhältnis zu den Jagdtieren eine spezifische Ideologie entwickelt: Die Jagd wird als *bellum* verstanden,⁵¹ der Krieg gegen die wilden Tiere ist eine „Kulturleistung“.

In der allgemeinen Diskussion über das antike Opfer ist unbeachtet geblieben, dass die besonderen rituellen Vorgaben für das blutige Opfer auch so etwas wie einen „Tierschutz“ mit transportieren konnten: Nach antiken Vorstellungen musste das Tier möglichst freiwillig zum Opferaltar gehen (den Anschein davon erwecken),⁵² es soll keine Angst zeigen, darf vor dem betäubenden Schlag (bei großen Tieren) nicht erschrecken, die Tötung muss schnell und ohne unheilvolle Schreie der Tiere vollzogen werden. Alle diese Vorschriften dienen freilich nicht einem primären „Tierschutz“,⁵³ sondern unterliegen einer Auswertung des Rituals im Blick auf divinitorische Aspekte: Das Sträuben des Tieres, Schmerz und Angst, Schreie und verzögerte Tötungen, gar das Weglaufen des Tieres, hätten eine ominöse Bedeutung und entwerteten so das Opfer.

⁴⁷ Lisowski 1940a, 602–604 s.v. *noxia*; 1940b, 604–663 s.v. *noxalis actio* und Kaser 1949, 527ff.

⁴⁸ Kaser 1949, 147 mit Literatur. Vgl. auch Hägerström 1927, 464ff. und 1941, 228ff.

⁴⁹ Kaser 1949, 145f. Im Mechanismus ähnlich ist die zwischenstaatliche *noxae deditio*: Der römische Staat kann einen Bürger, der einen fremden Staat verletzt hatte, ausliefern, um damit alle Nachteile, die ein *bellum iustum* dieses Staates gegen Rom hätte, zu vermeiden. Zum sakralrechtlichen Hintergrund kurz Kaser 1949, 185f.

⁵⁰ Pernice 1873, 171; vgl. auch Hägerström 1927, 237f.

⁵¹ Vgl. etwa Grattius im Proömium der *Cynegetica* V.13ff.: *Tu trepidam bello vitam, Diana, ferino / qua primam quaerebat opem, dignita repertis / protegere auxiliis orbemque hac solvere noxa*. Dazu allgemein Einiges bei Aymard 1951.

⁵² Gern in eine „Unschuldskomödie“ inkorporiert, wozu Meuli 1945, *passim*.

⁵³ Dass Tiere unter einem besonderen Schutz stehen, ist vor allem in jägerischen Kulturen entwickelt worden, wozu Schmidt 1952 und in weiterem Rahmen Duerr 1985.

7 MOTIVE EINER OPFERKRITIK

Neben der Definition menschlicher Sonderexistenz über das Opfer (Götter und Menschen trennen sich bei Hesiod *wegen* eines Opfermahls)⁵⁴ gibt es in Griechenland schon sehr früh eine grundsätzliche Kritik am blutigen Opfer: Empedokles hat das Bild einer goldenen Zeit ohne Tieropfer entworfen, es sei die höchste Befleckung (μύσος μέγιστον) für den Menschen gewesen, Leben zu entreißen (θυμὸν ἀπορραΐειν). Kurios die Situation des Übergangs: Statt durch Tieropfer erfreute man die Götter durch gemalte Bilder von Tieren (γραπτοῖς ζώιοισι).⁵⁵ Neben dem Verbot, „Leben zu entreißen“, steht bei Empedokles das dramatische Bild eines Vaters, der unwissentlich seinen (offensichtlich früher gestorbenen) Sohn opfert. Hier wird vorausgesetzt, dass der Sohn in das Opfertier eingegangen ist, indem er seine Gestalt gewandelt hat (μορφήν ἀλλάξαντα). Das Tieropfer ist Mord, weil so auch Vater, Mutter und Kinder geschlachtet würden, ihnen das Leben (θυμὸν) entrissen wird und die Menschen dann „das eigene Fleisch“ (φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσι)⁵⁶ herunterschlingen. Auffallend, dass hier nie von ψυχή oder δαίμων die Rede ist,⁵⁷ sondern der gewandelte Körper, dem das Leben entrissen wird, im Vordergrund steht.

Empedokles' flammende Ablehnung des blutigen Opfers hat im allgemeinen griechischen Kultus offensichtlich kaum Konsequenzen gehabt. Die Stringenz seiner Argumentation scheint durch die im Platonismus vertretene These von zwei Seelentypen, die in Tieren vertreten sein konnten, entschärft worden zu sein; mit einer späteren, das Empedokleische Horrorszenario gänzlich ausschließenden Variante, dass Menschenseelen nie in Opfertiere eingehen. Ein festes Begleitmotiv einer Opferkritik ist das Bild eines Tierfriedens in einer idealen Frühzeit, das im Alten Orient und in der Antike weit verbreitet war. Mit der Figur des Orpheus verbunden ist schließlich das Motiv, dass zu einer Humanisierung des Menschen durch Gesang und Musik oder Dichtung auch eine idyllische Verbindung von Tierfrieden und Vegetarismus gehört.

⁵⁴ Hesiodos, *Theogonia* V.556f. Erste religionsgeschichtliche Einordnung des Opfers von Mekone bei Thomsen 1909; vgl. auch Wirshbo 1982; allgemein Müller 2003.

⁵⁵ Theophrastos, *De pietate*, apud Porphyrios, *De abstinentia* II 20 (Diels – Kranz 196110, 31 B 128).

⁵⁶ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IX 129 (Diels – Kranz 196110, 31 B 137).

⁵⁷ Zur Problemgeschichte der Tierseele die Beiträge bei Niewöhner 2001 und Herberhold – Sölingen 2003. Zur Problemgeschichte der Regeneration Gladigow 1976.

8 DAS VERBOT DER HEIDNISCHEN OPFER

Das Verbot heidnischer Religionen durch die christlichen Kaiser, etwa durch Constantius im Jahre 341 – mit einer wohl unberechtigten Berufung auf seinen Vater Konstantin – *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania* [...] ⁵⁸ – greift die antiken, mediterranen Religionen an ihren zentralen Institutionen an. Es werden später das Betreten der Tempel und nächtliche und schließlich private Opfer verboten (*volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere*). Von den beiden Maßnahmen des Jahres 354 ⁵⁹ war die erste zwar relativ einfach zu exekutieren, traf aber doch nicht wirklich die antike Religionen insgesamt, während die zweite sowohl umfassend wie schwer kontrollierbar war. Das „doppelte Opfersystem“ der Antike erlaubte immer noch einen Kultus, d.h. eine vollgültige Opferpraxis ohne Tempel. Aus diesem Grunde konzentrierten sich die rechtlichen Maßnahmen zur Unterdrückung der antiken Religionen auf die Opferpraxis „ohne Tempel“.

Nicht nur die Opfer als solche werden verboten, sondern es wird zugleich eine Anzeigepflicht darüber hergestellt und der Grundstückseigentümer, auf dessen Grundstück die „heidnischen“ Opfer stattfinden, wie ein Kultteilnehmer bestraft und sein Grundstück enteignet. Die Tempel selbst können so unter bestimmten Bedingungen bestehen, ja geöffnet bleiben: Constantius lässt in einer *lex* von 346 ⁶⁰ die Tempel außerhalb der Stadtmauern unbeschädigt weiterbestehen, „da einige von ihnen der Ursprung von Spielen, Zirkus und Sport sind, ist es nicht angemessen, die Stätten niederzureißen, die dem römischen Volk die Festlichkeit althergebrachter Vergnügungen verschaffen.“

Nach dem Verbot Konstantins des Großen, Opfer und Haruspizin in Privathäusern, somit unkontrolliert auszuüben, folgt erst 70 Jahre später ein vollständiges Opfersverbot durch Theodosius, das nun zusammen mit Opfer und Divination auch jede Form des „Mehr-Wissen-Wollens“ (*curiositas*) unter staatliche Kontrolle stellt. „Ehemals rechtsfreie Sinnprovinzen“, kommentiert Marie Theres Fögen ⁶¹, „– das naive oder gelehrte Wissen von der Macht der Sterne, der Götter und Geister – geraten in die politische Interessensphäre der Herrscher, und diese Herrscher beschließen, ihren politischen Willen als ein auf Dauer gültiges Programm zu äußern [...]“

⁵⁸ *Codex Theodosianus* 16, 10, 2.; dazu Fögen 1993, 34ff.

⁵⁹ Zusammenstellung bei Noethlichs 1971.

⁶⁰ *Codex Theodosianus* 16, 10, 3. Zu den Konsequenzen für die römische „Kunst“ Cancik 1986.

⁶¹ *Codex Theodosianus* 16, 10, 12.1 (392 Nov. 8). Fögen 1993, 52.

9 OPFERN ALS PRAKTIZIERTE RELIGIONSPOLITIK: FLAVIUS CLAUDIUS IULIANUS

In der Auseinandersetzung um eine zunehmende Desintegration des Tieropfers aus kulturellen, politischen und religiösen Kontexten, wie sie aus unterschiedlichen Motiven von nichtchristlichen und christlichen Kaisern vollzogen wurde, stellt Flavius Claudius Iulianus, „Julian Apostata“, so etwas wie einen Kontrapunkt dar. Gegen die christliche Ablehnung der römischen Opferwesens nutzt er eine extensive Opferpraxis wie ein Propagandainstrument, um die Restauration der paganen Religion öffentlich zu machen und zugleich den römischen Bürgern ein Ritual an die Hand zu geben, in dem sie ihre Wiederzuwendung zur alten Religion demonstrieren konnten.

Neben der langlaufenden theologischen Auseinandersetzung mit dem Christentum im Medium der neuplatonischen Philosophie liefert die Opferpraxis von Flavius Claudius Iulianus spezifische Akzente der Abgrenzung, öffentlichkeitswirksamen Positionierung und einer *professio fidei* (wenn man so will) zugunsten der nichtchristlichen Religionen des Imperium Romanum. In gewisser Weise transformiert Julian das sogenannte „Opfergebot“ des Decius von 249 n. Chr.⁶² mit seiner Bestätigungsformel ἀεὶ θύων τοῖς θεοῖς zu einer offenen Verpflichtung der Bürger. Das Opfer wird zu eine *professio fidei* auf ritueller Ebene erklärt. Anders als bei Decius gibt es bei Julian zwar keinen unmittelbaren Zwang zum Opfern, wohl aber waren bestimmte Leistungen und Zuwendungen faktisch an eine Beteiligung an Opferhandlungen gebunden.⁶³

In einer kritischer politischen Phase seines Lebens – die dramatische Auseinandersetzung mit Constantius schien bevorzustehen – hatte Julian zunächst noch gezögert, „selbst zu opfern“, wie er an seinen Vertrauten Maximus schrieb. Das bedeutet freilich nicht, dass er sich nicht in Naissus zunehmend der Mantik zuwandte und von *Haruspices* beraten ließ: Nur hier *lässt* er jeweils andere opfern und beauftragt seine Fachleute mit der Extispizin. Eine ähnlich verdeckte Opferpraxis scheint der andere exponierte „Apostat“ des 4. Jahrhunderts⁶⁴ praktiziert zu haben: Pegasios Apostata, Bischof des kleinasiatischen Ilion,⁶⁵ der die Opfer an die antiken Heroen ganz unbefangen mit der christlichen Märtyrerverehrung verglich. Die Mitte des 4. Jahrhunderts zu findende intensive Diskussion zwischen den christlichen Amtsträgern, wie man mit „Apostaten“ umzugehen habe,⁶⁶ zeigt, dass es nicht wenige Christen gegeben haben muss, die im Schema des traditionellen religiösen

⁶² Dazu Selinger 1994.

⁶³ Sozomenos V 5,1; zu den Auswirkungen einer solchen Verbindung Sozomenos V 17,8–12. Siehe auch Leiboldt 1964, 15ff.

⁶⁴ Zu Hekebolios Kinzig 1993; Schöllgen 2004, 70ff.

⁶⁵ Dazu Schöllgen 2004, 63ff., 70f.

⁶⁶ Gut dazu Schöllgen 2004, 72ff.; zu solchen „Doppelobservanzen“ auch Daut 1971.

Pluralismus weiterhin neben ihrem Christentum auch heidnische Opfer und andere Kultakte praktizierten.

Julians Zurückhaltung, öffentlich und eigenhändig zu opfern, ändert sich mit der dramatischen Wendung seines Schicksals im Jahre 361, die ihn nun zu einer tiefen Dankbarkeit gegenüber den alten Göttern bewegt. Etwas später schreibt er an sein Lehrer Maximus von Ephesos: „Wir verehren die Götter vor aller Augen; auch der Großteil des Heeres, der mit mir hierher gezogen ist, verehrt sie; in der Öffentlichkeit bringen wir Stieropfer dar.“ Und etwas später: „Wir brachten den Göttern viele Hekatomben als Dankopfer dar.“⁶⁷ Man kann darüber streiten, ob diese öffentlichen Opfer der letzte Ausdruck einer Konversion seien, oder ob sich hier bereits eine religionspolitische Strategie zeige, an deren Ende seine „Opfergebote“ in den östlichen Provinzen und Städten standen. In dem Brief an Maximus fällt der Satz, den Klaus Rosen als „den gewichtigsten Satz des Briefes“ bezeichnet hat:⁶⁸ „Mir befehlen die Götter, alles nach Kräften zu reinigen (ἀγνεύειν).“ Es ist eine Art Sendungsbewusstsein des „späten“ Julian, die sich in dieser anmaßenden Wortwahl ausdrückt. Julian opfert nun morgens und abends,⁶⁹ in den Briefen betont er zugleich, dass er ständig (συνεχῶς)⁷⁰ in großem Rahmen Stiere opfere. Libanios, der die Aufbruchstimmung, die damals bei den Anhängern Julians herrschte, begeistert schildert, interpretiert Julians Präferenzen kongenial, Salutius setzt die Akzente zugunsten der Opfer: „Gebete ohne Opfer sind bloße Worte, zusammen mit Opfern sind sie aber beseelte Worte.“⁷¹

Flavius Claudius Iulianus hat eine exzessive Opferpraxis offensichtlich dazu benutzt, eine zentrale Kultpraxis der alten Religionen demonstrativ für seine Restauration einzusetzen. Beleg dafür ist, dass Freunde wie Feinde das Ausmaß kritisieren, in dem der Kaiser in der Öffentlichkeit Tiere, seinem Status gemäß, vor allem Rinder, opfert und von den Städten, die er besucht, nachdrücklich angemessene Opfer verlangt. Dahinter steht offensichtlich eine religionspolitische Strategie, in der das „große, öffentliche Tieropfer“ zu einem Kultakt gegen das Christentum gemacht wird, – einem Propaganda-Instrument, das die traditionelle Selbstinszenierung des römischen Kaisers in prächtigen Opfern (*magnificentia publica* in einem Prestigeschema) zu einer religiösen Demonstration werden lässt. Die Opferpraxis Julians lässt sich nicht aus dem „Übereifer eines Konvertiten“ ableiten, wie es moderne Autoren gern tun, sondern scheint Teil einer offensiv konzipierten Religionspolitik zu sein. Der ἑλληνισμός nimmt mit einem rituellen Komplex, den der „Gegner“ nicht

⁶⁷ Iulianos, *epistulae* 26, 415c an Maximus. Zu den Komponenten des Konversionsgeschehens Rosen 2006, 226ff.

⁶⁸ Rosen 2006, 233.

⁶⁹ Iulianos, *epistulae* 98, 401b.

⁷⁰ In diesem Zusammenhang ist beachtlich, dass Julian (*in Galilaeos* 356c) Abraham mit der Formulierung lobt, dieser opfere ἀεὶ καὶ συνεχῶς.

⁷¹ Salutius, *περὶ θεῶν καὶ κόσμου* 16,1.

besitzt (abgelehnt und unterdrückt hat), den öffentlichen Raum ein. Den großen, öffentlichen Opfern des Kaisers hat das Christentum noch nichts entgegenzusetzen!

Diese propagandistische Ausweitung des Opferwesens stieß nicht nur bei den Christen auf Kritik, sondern auch bei seinen Anhängern und Freunden. Ammianus Marcellinus beklagt, dass Julian „nur allzu oft die Altäre mit Strömen von Blut überschüttete (*sanguine plurimo aras crebritate nimia perfundebat*) und manchmal hundert Stiere und zahllose Herden kleinerer Tiere opferte.“⁷² Eine Nebenfolge dieses Aufwandes war, dass die Soldaten, die natürlich von dem Opferfleisch ihre regelmäßigen und übergroßen Portionen bekamen, verweichlichten und vor allem in Antiocheia durch Trunksucht und Zügellosigkeit auffielen. Die Berichterstatter fürchten ernstlich, dass bei einer siegreichen Rückkehr des Kaisers aus Persien die Stiere knapp werden würden.⁷³ Selbst der Julian freundlich gesonnene Ammianus Marcellinus berichtet ausführlich von dem Missbrauch, den das Übermaß an Opfern auf dem Gebiete der Eingeweideschau hervorrief: „Da es uneingeschränkt erlaubt war, wurden alle [...] ohne Einschränkung und vorherbestimmte Regeln zugelassen, Orakel und Eingeweide zu befragen [...]“.⁷⁴ Der opfernde römische Kaiser zieht sich natürlich vor allem von christlicher Seite Kritik und Spott zu: Er sei ein Opferknecht, Schlächter und Fleischhändler, Stierbrater.⁷⁵ Die Reise, die Julian Mitte 362 durch einige östliche Provinzen seines Reiches machte, zeigte ihm zu seiner Enttäuschung, dass die dortige Bevölkerung nicht so ohne weiteres zum alten Glauben zurückkehrte: ὁ ἑλληνισμὸς οὐπω πρᾶττει κατὰ λόγον⁷⁶; der Kaiser reagiert mit einem „Restitutionsedikt“ (Rhetorengesetz).⁷⁷

10 OPFERN ALS INSTRUMENT EINER GEGENPROPAGANDA GEGEN DAS „OPFERLOSE“ CHRISTENTUM

Die Einschätzungen, welche Chancen eine „heidnische Staatskirche“ gegen das Christentum gehabt hätte, wenn Flavius Claudius Julianus nicht bereits 20 Monate nach Amtsantritt gestorben wäre, schwanken nur in einem beschränkten Rahmen – die meisten sind negativ. Weitgehend Einigkeit besteht darüber, dass im 4. Jahrhundert eine „Regeneration des Heidentums aus dem Geist des Neuplatonismus“

⁷² Ammianus Marcellinus XXII 12, 6f.

⁷³ Ammianus Marcellinus XXV 4,17

⁷⁴ Ammianus Marcellinus XX 12, 6f.

⁷⁵ Ortsbestimmung der Kritik an Julian bei Bringmann 2004, 120ff.

⁷⁶ Julianos, *epistulae* 39, 429C (Sozomenos V 16,5)

⁷⁷ Stark bearbeitete Fassung *Codex Theodosianus* 13, 3, 5. Klein 1999.

(Klaus Bringmann)⁷⁸ zunächst eine Überforderung der religiösen und kulturellen Landschaft dargestellt hätte. Ein langfristiges Gelingen hätte eine erfolgreiche Institutionalisierung philosophisch-religiöser Unterweisung, wenn so will, eines „Religionsunterrichts“⁷⁹ vorausgesetzt. Zu den positiven Stimmen aus jüngster Zeit gehört eine Einschätzung, Julian habe „wohl genau die Maßnahmen getroffen, die die Chance des Gelingens [...] begründeten.“ Neben dem Verzicht auf Zwangsbekehrungen hätte „die Verknüpfung der weltlichen Gewalt mit einer heidnischen Kirchenorganisation und einer heidnischen höheren Bildung unter der Voraussetzung ihrer Dauer schwerlich ihre Wirkung verfehlt.“⁸⁰

An dem Potential des Platonismus, eine Alternative zum Christentum zu bilden und langfristig aufrechtzuerhalten, scheiden sich die Geister. Julianus' propagandistischer Einsatz des Opfers und seine Vorstellung, in den Opfern könne man die Nähe der Götter erfahren, spielt erstaunlicherweise fast keine Rolle. Einen vehementen „Verteidiger“ des Neuplatonismus findet die Diskussion in Adolf von Harnack: „Aber der Neuplatonismus? Was fehlte ihm?“ schreibt er am Ende seiner großen Geschichte der Ausbreitung des Christentums,⁸¹ „War er nicht Monotheismus, Sonnenkult, Philosophie und Herzensglaube in einem? Hatte er nicht Fühlung mit allen früheren Religionen, und verfügte er nicht über das Erbe der gesamten Kultur? Gewiss, das alles besaß er, und da er sich vieler und bedeutender Kulte bemächtigt, den Helios in allen geschaut und unter seinem Namen auch den *deus philosophorum* erkannt hatte, war er wirklich um das J. 300 der bedeutendste Gegner der Kirche.“

Zuvor hatte aber Harnack neben dem Kaiserkult der Opferpraxis der „heidnischen“ Religionen eine wesentliche Schuld für ihre mangelnde Widerstandskraft oder ihren schnellen Untergang zugewiesen: „In diesem Prozesse war es von höchster Wichtigkeit, dass die neue höhere Samtreligion des Heidentums des 3. Jahrhunderts zwar vieles transformiert, moralisiert und spiritualisiert, *aber vor dem Opfer Halt gemacht hat*,⁸² während sich doch das äußerliche, und namentlich das blutige, Opferwesen vor einem neugewonnenen moralisch-religiösen Bewusstsein nur noch durch Sophismen zu halten vermochte.“ Es folgt bei Harnack eine Reflexion, die – *e contrario* – für den religionshistorischen Ort einer paganen Gegenpropaganda von höchsten Interesse ist: „Warum das ‚höhere‘ Heidentum des 3. Jahrhunderts einmütig die Opfer beibehalten hat – den Juden hat ein günstiges Geschick durch die Zerstörung des Tempels den Opferdienst entzogen – ist eine Frage, auf die ich keine ganz befriedigende Antwort weiß, so oft ich sie überlegt habe.“⁸³

⁷⁸ Bringmann 2004, 189.

⁷⁹ Die Erwartung, dass Religion „lehrbar“ sei, ist jüngeren Datums; dazu Gladigow 2000b.

⁸⁰ Bringmann 2004, 191.

⁸¹ Harnack 1924⁴, 944.

⁸² Bei Harnack 1924⁴ gesperrt gedruckt.

⁸³ Harnack 1924⁴, 944 Anm. 1: „Gewiß denkt man zunächst daran, daß im ‚Heidentum‘ Religion und Kultopfer einfach identisch sind; aber warum ist es durchweg unmöglich gewesen, in diese Identität einen Keil zu treiben [...]?“

Dies scheint mir eine Fehleinschätzung zu sein: Die „höhere Samtreligion des Heidentums“ hätte nicht auf das Opfer verzichten können, ohne damit *das* integrierende Element ihres religiösen, sozialen und politischen Systems aufzugeben. Das Verbot der Opfer durch die christlichen Kaiser ist ein Argument gegen Harnacks Einschätzung, Julians Versuch, die Opfer zum Instrument einer reichsweiten Gegenpropaganda gegen das Christentum zu machen, ein weiteres. Nicole Belayche trifft das Grundmotiv von Julians praktischer Religionspolitik: „For Julian then, sacrifice is the means to participate in the divine order and to make real the hierarchy between gods and Emperors.”⁸⁴ In einer anderen, nun zeitgenössischen antiken Formulierung, Julian erfährt vor allem in den Opfern eine ἑταρία καὶ συνουσία mit den Göttern,⁸⁵ und will dies auch den römischen Bürgern vermitteln.

⁸⁴ Belayche 2002, 106.

⁸⁵ Libanius, *orationes* 15, 29. Auch hier sieht Harnack 1924, 94 die Relationen zunächst umgekehrt und bewertet die Situation des Christentums – in einer auffallend gebrochenen Beschreibung – als „eine unvergleichlich günstige“, „[...] nämlich alle äußerlichen und blutigen Opfer radikal zu verwerfen, aber dem geistigen Opferbegriff und dem verschämt noch fortdauernden Triebe nach äußerlichen Opfern durch das amphibolisch-symbolisch-realistische Abendmahlsopfer entgegenzukommen.“

BIBLIOGRAPHIE

AHN, GREGOR – MANFRIED DIETRICH

1997 (Hrsg.). *Engel und Dämonen. Theologische, anthropologische und religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen*. Münster.

ASSMANN, ALEIDA – JAN ASSMANN

1999 (Hrsg.). *Schleier und Schwelle. Geheimnis und Neugierde*. München (Archäologie der literarischen Kommunikation V 3).

AUFFARTH, CHRISTOPH

1995 „Gaben für die Götter – für die Katz? Wirtschaftliche Aspekte des griechischen Götterkults am Beispiel Argos“. In: H. G. Kippenberg – B. Luchesi (Hrsg.). *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg, 257-272.

AYMARD, JACQUES

1951 *Essai sur les chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins (Cynegetica)*. Paris (BEFAR 171).

BAMMEL, FRITZ

1950 *Das heilige Mahl im Glauben der Völker*. Gütersloh.

BARANZKE, HEIKE – FRANZ-THEO GOTTWALD – HANS WERNER INGENSIEP

2000 (Hrsg.). *Leben – Töten – Essen. Anthropologische Dimensionen*. Leipzig.

BAUDLER, GEORG

1989 „Am Anfang war das Wort – oder der Mord? Die Faszination des Lebens und die Faszination der Tötungsmacht am Ursprung der Religion“. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 11, 45–56.

BAUDY, GERHARD

1983 „Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches“. In: B. Gladigow – H. G. Kippenberg (Hrsg.). *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München (Forum Religionswissenschaft 4), 131–174.

BELAYCHE, NICOLE

2002 „Sacrifice and Theory of Sacrifice During the ‚Pagan Reaction‘: Julian the Emperor“. In: A. I. Baumgarten (Hrsg.). *Sacrifice in Religious Experience*. Leiden (Numen Book Series. Studies in the History of Religions 93), 101–126 (= „Partager la table des dieux“. L'empereur Julien et les sacrifices“. In: *Revue de l'histoire des religions* 218, 2001, 457–486).

BERNSTEIN, PETER L.

1977 *Wider die Götter. Die Geschichte von Risiko und Riskmanagement von der Antike bis heute*. Berlin.

BILZ, RUDOLF

1955 „Tiertöter-Skrupulanzismus“. In: *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* 3, 226–244.

BIANCHI, UGO

1976 *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*. Rom.

BLOCH, MAURICE

1991 *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*. Cambridge.

BLUMENBERG, HANS

- 19884 *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*. Frankfurt a.M. (Überarb. Neuauflage des 3. Teils von: H. Blumenberg. *Die Legitimität der Neuzeit*).

BÖMER, FRANZ

- 1958 *P. Ovidius Naso. Die Fasten*. Heidelberg.

BRINGMANN, KLAUS

- 2004 *Kaiser Julian*. Darmstadt.

BURKERT, WALTER

- 1972 *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin/New York (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 32).
1990 *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt*. München.

CANCIK, HUBERT

- 1986 „Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert“. In: H. Zinser (Hrsg.). *Der Untergang von Religionen*. Berlin, 65–90.

CANCIK-LINDEMAIER, HILDEGARD

- 2000 „Tun und Geben. Zum Ort des sogenannten Opfers in der römischen Kultur“. In: B. Janowski – M. Welker (Hrsg.). *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*. Frankfurt a.M., 58–85.

COLPE, CARSTEN – WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN

- 1993² (Hrsg.). *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt a.M.

DAUT, WINFRIED

- 1971 „Die ‘Halben Christen’ unter den Konvertiten und Gebildeten des 4. und 5. Jahrhunderts“. In: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 55, 171–188.

DETIENNE, MARCEL – JEAN-PIERRE VERNANT

- 1979 *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris.

DIELS, HERMANN – WALTHER KRANZ

- 1961¹⁰ (Hrsg.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 Bde. Berlin.

DUERR, HANS PETER

- 1985 *Sedna oder die Liebe zum Leben*. Frankfurt a.M.

EBACH, JÜRGEN

- 1987 „Konversion oder Vertilgung. Utopie und Politik im Motiv des Tierfriedens bei Jesaja und Vergil“. In: N. W. Bolz – W. Hübener (Hrsg.). *Spiegel und Gleichnis. Festschrift Jacob Taubes*. Würzburg, 23–39.

FÖGEN, MARIE THERES

- 1993 *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*. Frankfurt a.M.

GATZ, BODO

- 1967 *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*. Hildesheim (Spudasmata 16).

GIEBEL, MARION

2002 *Kaiser Julian Apostata. Die Wiederkehr der alten Götter*. Düsseldorf/Zürich.

GIRARD, RENÉ

1987 (1972) *Das Heilige und die Gewalt*. Zürich.

GLADIGOW, BURKHARD

1976 „Unsterblichkeit und Moral. Riten der Regeneration als Modelle einer Heilsthematik“. In: B. Gladigow (Hrsg.). *Religion und Moral*. Düsseldorf, 99–117.

1985 „Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion“. In: *Visible Religion* 4, 114–133.

1986 „*Homo publice necans*. Kulturelle Thematisierungen kollektiven Tötens“. In: *Saeculum* 37, 150–165.

1990 „Divination“. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 2. Stuttgart, 226–228.

1998 „Kulturen in der Kultur“. In: H. W. Blanke – F. Jaeger – Th. Sandkühler (Hrsg.). *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*. Köln, 53–66.

2000a „Opfer und komplexe Kulturen“. In: B. Janowski – M. Welker (Hrsg.). *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*. Frankfurt a.M., 86–107.

2000b „Von der Lesbarkeit der Religion zum *Iconic Turn*“. In: G. Thomas (Hrsg.). *Religiöse Funktionen des Fernsehens?* Wiesbaden, 107–124.

2004 „Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale“. In: M. Stausberg (Hrsg.). *Zoroastrian Rituals in Context*. Leiden (Numen Book Series 102), 57–76.

2006 „Complexity“. In: J. Kreinath – J. Snoek – M. Stausberg (Hrsg.). *Theorizing Rituals*. Vol I: *Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden (Numen Book Series. Studies in the History of Religions 114–1), 483–494.

HÄGERSTRÖM, AXEL

1927/1941 *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung*. 2 Bde. Uppsala/Leipzig.

HARNACK, ADOLF VON

1924⁴ *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig. ND Wiesbaden 1980.

HAUSSLEITER, JOHANNES

1935 *Der Vegetarismus in der Antike*. Berlin (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 14).

HERBERHOLD, MECHTHILD – CASPAR SÖLINGEN

2003 (Hrsg.). *Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet*. Paderborn.

JENSEN, ADOLF E.

1950 „Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung“. In: *Paideuma* 4, 23–38 (= A. E. Jensen. *Mythos und Kult bei Naturvölkern* 1951, 197–229).

JORDAN, JEFF

1994 (Hrsg.). *Gambling on God. Essays of Pascal's Wager*. London.

JOSUTTIS, MANFRED – GERHARD MARCEL MARTIN

1980 *Das heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls*. Stuttgart.

JÜRGENS, HEIKO

1972 *Pompa Diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*. Stuttgart (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 46).

KALB, WILHELM

1961 (1921) *Wegweiser in die römische Rechtssprache mit Übersetzungsbeispielen aus dem Gebiet des römischen Rechts*. ND Leipzig.

KASER, MAX

1949 *Das altrömische Ius: Studien zur Rechtsvorstellung und Rechtsgeschichte der Römer*. Göttingen.

KINZIG, WOLFRAM

1993 „Trample upon me ...“. The sophists Asterius and Hecebolius. Turncoats in the Fourth Century A.D.". In: L. R. Wickham – C. P. Bammel (Hrsg.). *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to George Chr. Stead*. Leiden (Supplements to Vigiliae Christianae 19), 92–111.

KLEIN, RICHARD

1982 (Hrsg.). *Das frühe Christentum und der römische Staat*. Darmstadt.

1999 „Kaiser Julians Rhetoren- und Unterrichtsgesetz“. In: R. v. Haehling – K. Scherberich (Hrsg.). *Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike*. Hildesheim/Zürich/New York (Spudasmata 74), 128–155.

LANE FOX, ROBIN

1986 *Pagans and Christians*. London.

LANZI, SILVIA

2000 *Theos anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*. Rom.

LATTE, KURT

1960 „Römische Religionsgeschichte“. In: *Handbuch der Altertumswissenschaft*, Abt. 5, Teil 4. München.

LEIPOLDT, JOHANNES

1964 *Der römische Kaiser Julian in der Religionsgeschichte*. Berlin (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 110, 1).

LEUMANN, MANU – JOHANN HOFMANN – ANTON SZANTYR

1965 (Hrsg.). „Lateinische Syntax und Stilistik“. In: *Handbuch der Altertumswissenschaft*. Abt. 2, Teil 2, Bd. 2. München.

LEWIS, BRENDA RALPH

2001 *Ritual Sacrifice: A Concise History*. Stroud/Gloucestershire.

LINNEMANN, MANUELA

2006 (Hrsg.). *Der Weg allen Fleisches. Das Motiv des Schlachtens in der Literatur*. Erlangen (Tierrechte – Menschenpflichten 112).

LISOWSKI, ZYGMUND

1940a „noxa“. In: *Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Supplementband 7*, 587–604.

1940b „*noxalis actio*“. In: *Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Supplementband* 7, 604–663.

LORENZ, KONRAD

1969 *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*. Wien.

MEULI, KARL

1945 „Griechische Opferbräuche“. In: O. Gigon – K. Meuli et al. (Hrsg.). *Phyllobolia. Festschrift Peter von der Mühl*. Basel, 185–288 [= In: Th. Gelzer et al. (Hrsg.). *Karl Meuli. Gesammelte Schriften*. 2 Bde. Basel/Stuttgart 1975, 907–1021 (Bd. 2)].

MÜLLER, KLAUS E.

2003 *Nektar und Ambrosia. Kleine Ethnologie des Essens und Trinkens*. München.

NIEWÖHNER, FRIEDRICH

2001 (Hrsg.). *Die Seele der Tiere*. Wiesbaden (Wolfenbütteler Forschungen 94).

NOETHLICH, KARL LEO

1971 *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*. Diss. Köln.

NORDEN, EDUARD

1956 (1923) *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formensprache religiöser Rede*. Darmstadt.

PANOFSKY, DORA – ERWIN PANOFSKY

1956 *Pandora's Box. The Changing Aspects of a Mythical Symbol*. London.

PARSONS, TALCOTT – EDWARD A. SHILS

1951 (Hrsg.). *Toward a General Theory of Action. Theoretical Foundations for the Social Sciences*. Cambridge.

PERNICE, ALFRED LOTHAR

1873–1900 *Marcus Antistius Labeo. Das römische Privatrecht im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit*. 5 Bde. Halle.

ROSEN, KLAUS

2006 *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*. Stuttgart.

RÜPKE, JÖRG

1995 „Was kostet Religion? Quantifizierungsversuche für die Stadt Rom“. In: H. G. Kippenberg – B. Luchesi (Hrsg.). *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg, 273–287.

SALVETTI, FRANÇOISE – EMIL M. BÜHRER – HANS-PETER DE LONGUEVILLE

1988 *Der Metzger: eine Kulturgeschichte des Metzgerhandwerks*. München.

SCHÄFKE, WERNER

1979 „Frühchristlicher Widerstand“. In: H. Temporini (Hrsg.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 23/1. Berlin/New York, 460–723.

SCHMEKEL, AUGUST

1885 *De Ovidiana Pythagoreae doctrina adumbratione*. Diss. Greifswald.

SCHMIDT, LEOPOLD

1952 „Der ‚Herr der Tiere‘ in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens“. In: *Anthropos* 47, 509–538 (ND in: L. Schmidt. *Die Volkserzählung*. Berlin 1963, 113–144).

SCHMIDT-BIGGEMANN, WILHELM

1988 *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*. Frankfurt a.M.

SCHMITT PANTEL, PAULINE

1992 *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*. Paris (Collection de l'École française de Rome 157).

SCHÖLLGEN, GEORG

2004 „Pegasios Apostata. Zum Verständnis von ‚Apostasie‘ in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts“. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 47, 58–80.

SCHWEIKER, WILLIAM

2000 „Heilige Gewalt und der Wert der Macht. René Girards Opfertheorie und die Theologie der Kultur“. In: B. Janowski – M. Welker (Hrsg.). *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*. Frankfurt a.M., 108–125.

SELINGER, REINHARD

1994 *Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christenverfolgung*. Frankfurt a.M.

STREMMINGER, GERHARD

1992 *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*. Tübingen.

THOMSEN, ADA

1909 „Der Trug des Prometheus“. In: *Archiv für Religionswissenschaft* 12, 460–490.

TOPITSCH, ERNST

1979 „Motive und Modelle früher Weltdeutung“. In: E. Topitsch. *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung*. Hamburg, 50–74.

TREMP, ERNST

1990 „Buchhaltung des Jenseits. Das Buss- und Ablasswesen in der Innerschweiz im späten Mittelalter“. In: *Der Geschichtsfreund* 143, 131–142.

WAGNER, FALK

1985 *Geld oder Gott. Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*. Stuttgart.

WIRSHBO, ELLIOT

1982 „The Mekone Scene in the Theogony: Prometheus as Prankster“. In: *Greek Roman and Byzantine Studies* 23, 101–110.

WLOSOK, ANTONIE

1982² „Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte“ (1959). In: R. Klein (Hrsg.). *Das frühe Christentum im römischen Staat*. Darmstadt (WdF 267), 275–301.

YERKES, R. K.

1952 *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*. New York.