Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique

Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique

Band: 27 (1981)

Artikel: Glaube und Verhalten : Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen

Autor: Burkert, Walter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660936

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

III

WALTER BURKERT

GLAUBE UND VERHALTEN: ZEICHENGEHALT UND WIRKUNGSMACHT VON OPFERRITUALEN

« La notion du 'sacrifice' est bien une catégorie de la pensée d'hier », schreibt Marcel Detienne in dem neuen Gemeinschaftswerk der Pariser Gruppe, die sich seit Jahren am intensivsten mit dem griechischen Opfer auseinandersetzt. [1] Detienne wendet sich damit gegen globale, verabsolutierende Theorien des Opfers von Robertson Smith und Hubert-Mauss bis René Girard, in denen er unzulässige Ausweitungen von jüdisch-christlichen Anliegen sieht. Insofern jede religiöse Praxis in einem spezifischen sozialen, politischen, historischen Kontext steht, kann man nicht 'das' Opfer an sich behandeln; griechische θυσία gibt es nur in der griechischen Polis. Trotzdem wäre mir nicht wohl, wenn dieses Prinzip dazu führen sollte, alle Fenster nach aussen methodisch zu schliessen. Der

Abgekürzt zitiert werden: *GR* = Walter BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977); *HN* = W. BURKERT, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (Berlin 1972); *S&H* = W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley 1979).

[1] M. DETIENNE/J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris 1979), 34.

Eindruck, unter dem schon Herodot [1] stand, bestätigt sich immer wieder, dass nämlich im religiösen Handeln, auch in Opferpraktiken bei allen Unterschieden doch gerade die Gemeinsamkeiten zwischen verschiedensten Völkern unübersehbar sind. Es scheint da, auch im Undurchsichtigen und zunächst nicht ohne weiteres Erklärlichen, Brücken des Verstehens zu geben, die auf allgemein menschlichen Gemeinsamkeiten aufruhen. Insofern sind für mich die griechischen Opferrituale bei aller Besonderheit doch immer Exempel allgemeinerer Phänomene.

Freilich sind Rituale vieldimensionale Gegebenheiten, sodass ihre Konstituierung, Abgrenzung oder gar Systematisierung problematisch ist; und inwieweit eine Erklärung über die Beschreibung hinaus gegeben werden kann und soll, ist dann erst noch die weitere Frage. Die Schwierigkeit eines geordneten Inventars, geschweige denn eines Systems der Opferrituale zeigt sich, was Griechenland betrifft, bei einem Blick in die vollständigste ältere Behandlung, Paul Stengels *Kultusaltertümer* [2]: Stengel unterscheidet zunächst unblutige und blutige Opfer, schliesst dann Opfer für chthonische Gottheiten, Sühn- oder Ablösungsopfer, Menschenopfer, Opfer für Meeres- und Flussgottheiten sowie Eidopfer an; wie hier die Einteil-

[1] Im genannten Band (s. oben S. 91 Anm. 1) behandelt F. Hartog die Opfer der Skythen nach Hdt. IV 60-62 ausschliesslich in ihrem Kontrast zum griechischen Brauch (251-269); dies ist ein legitimer Gesichtspunkt. Dennoch steht für Herodot fest, dass es sich auch bei den Skythen um θυσίαι handelt, während zugleich der objektiv beobachtete Kern seines Berichts durch moderne Beobachtungen analoger innerasiatischer Opferbräuche bestätigt wird (bes. das Erdrosseln des Opfertiers, W. Radloff, *Aus Sibirien* II (Leipzig 1893), 25 f.); vgl. auch H. J Diesner, « Skythische Religion und Geschichte bei Herodot », in *RhM* 104 (1961), 202-212.

[2] P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer* (München ^{3}1920), 95-155. Ähnlich wirr F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart 1961), 204-225, der Prädeistisches Opfer, Gabenopfer, Weihrauchopfer, Blutopfer, Menschenopfer, Ersatzopfer, Geschlechts- und Keuschheitsopfer, Geistiges Opfer aneinanderreiht und die Tatsache, dass Tieropfer zum Essen dienen, schlechtweg vergisst; besser H. Ringgren, *Israelitische Religion* (Stuttgart 1963), 151-162, der die Funktionen der Gabe, der Gottesgemeinschaft und der Sühne unterscheidet.

ungskategorien Gegenstand, Empfänger und Motiv des Opfers durcheinandergehen, bedarf keiner weiteren Ausführung. Allerdings, wie Stengel entschuldigend bemerkt, « die Motive fliessen zusammen » (128). Martin Nilsson in seinem Handbuch [1] resigniert von vornherein: « unter dem einen Wort verbergen sich Riten sehr mannigfaltigen Ursprungs und Sinnes » (132); dabei ist Nilsson offenbar überzeugt, dass « Ursprung » und « Sinn » eines Rituals von seiner manifesten Gestalt zu unterscheiden sei und dass seine Erklärung von jenem, nicht von diesem ausgehen müsse. Die 'Reinigungsopfer' trennt Nilsson überhaupt vom Kapitel 'Opfer' ab, um auch hier zu kapitulieren: « auf keinem anderen Gebiet sind Fortwucherungen und Kreuzungen der Kultbräuche so eigentümlich » (106).

Diese Komplexität ist in der Tat nicht leicht zu reduzieren. Trotzdem lässt sich m.E. über Nilsson hinauskommen, weil seine wenig reflektierten Auffassungen über « Ursprung » und « Sinn » von Ritualen überholbar bzw. längst überholt sind, und zwar durch die soziologisch-funktionelle, die strukturalistische und die ethologische Betrachtungsweise. Inwieweit allerdings diese drei Richtungen ihrerseits kompatibel sind oder gar konvergieren, ist ein neues Problem. Ich möchte versuchen, zunächst allgemein die Dimensionen des Phänomens 'religiöses Ritual' zu umreissen, dann die verschiedenen Arten von Opferhandlungen auf gemeinsame Merkmale hin untersuchen und schliesslich etwas genauer jene Gruppe betrachten, die Stengel zögernd 'Sühn- oder Ablösungsopfer' nennt.

I

Ritual, als δρώμενον, ist eine stereotypisierte Handlung [2]. Handlungen lassen sich sprachlich beschreiben, vorzugsweise

[1] M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I (München ^{3}1967), 104-110; 132-157.

[2] Zu der auf der Ethologie aufbauenden Ritualdefinition vgl. *HN* 31-38; *GR* 99 f.; *S&H* 36 f.

durch Verben; sie haben eine recht komplexe interne Struktur, die sprachlich u.a. als 'Wertigkeit' des Verbums erscheint: eine Aktion 'Geben' verlangt einen Geber, eine Gabe und einen Empfänger und stellt ein spezifisches Verhältnis von Geber und Empfänger her. Es gibt Ritualbeschreibungen in Gestalt von Handlungsfolgen von babylonischen und hethitischen Texten bis zu kirchlichen Agenden. Dergleichen freilich will dem Laien wie dem Religionswissenschaftler nicht genügen: was ist der Sinn der Zeremonien? Man will verstehen, d.h. übers Registrieren hinaus eine durchsichtige Ordnung schaffen.

Nun ist die nächstliegende Methode, eine Handlung zu erklären, die Frage nach Absicht und Motiv [1]; und mit einer gewissen Naivität hat die Religionswissenschaft bis weit in unser Jahrhundert hinein diesen Weg verfolgt. Es ist vielleicht nur ein soziales Spiel, das aber fest eingespielt ist, bei jeder Handlung zu fragen: warum tust du das, warum hast du das getan? Jede Handlung hat ihre πρόφασις [2], wie die Griechen sagten, ihren angebbaren Grund. So fehlt es denn auch im religiösen Ritual nicht an verbalisierten Erklärungen, etwa: wir opfern ὑπὲρ καρπῶν Δήμητρι ὗν ἐγκύμονα [3]. Freilich weiss man mindestens seit Thukydides, dass προφάσεις nicht immer 'wahr' sind; es kann sich um bloss konventionelle oder bewusst irreführende Sprachspiele handeln; es mögen ganz andere, tiefere Zwänge dahinter stecken. Bei religiösen Ritualen kommt dazu, dass für den Aussenstehenden und teilweise sogar für den Akteur selbst der erklärte Zweck und das angewandte Mittel in einem merkwürdigen Missverhältnis zu stehen scheinen: wieso kann man die Getreidefrucht fördern durchs Schlachten eines trächtigen Schweines, das man obendrein noch selbst verzehrt? Wieso kann man einen Gott durch Fett-

[1] Vgl. *S&H* 161 n. 34.

[2] So 'fragt' man nach der πρόφασις τῆς ἱκετείας Thuc. I 133; vgl. im übrigen H. R. Rawlings III, *A semantic study of* Prophasis *to 400 B.C.* (Wiesbaden 1975).

[3] Opferkalender von Mykonos *Syll.*³ 1024 = F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques* (Paris 1969), Nr. 96, 16 vgl. 24 f.

dampf erfreuen und durch Blutvergiessen erheitern? Eine Antwort suchte die Religionswissenschaft lange durch Rekonstruktion von religiösen 'Vorstellungen', von primitivem 'Glauben', wobei die Genesis der 'Vorstellungen' ihrerseits durch eine 'primitive Psychologie' zu erklären war. Man konstruiert so eine fiktive, aber in sich stimmige Vorstellungswelt, in der das rituelle Verhalten zweckhaft erscheint: der Primitive 'glaubt', dass im Blut eine besondere 'Kraft' ist u.s.w. Ich kann mich kurz fassen; denn seit Freud und Malinowski ist dieser ganze Ansatz rettungslos überholt; mit dem Verhältnis von primitivem und rationalem Denken steht es viel komplizierter als ein eindimensionaler Evolutionismus angenommen hatte. Freilich kann man auch noch heute lesen, ein Ritual ohne eine « antecedent idea » sei doch nicht vorstellbar [1]; und in gewissem Sinn ist die psychoanalytische Erklärung der Rituale als Ausdruck von Aktivitäten des Unbewussten, Zwangsneurosen vergleichbar, der alten Fragestellung nach Absicht und Motiv der Akteure noch recht nahe.

Dabei genügt im Grund die schlichte Feststellung, dass religiöse Rituale fast immer traditionell sind, um diesen ganzen Zugang über die Psychologie der Akteure prinzipiell in Frage zu stellen. Religiöse Rituale werden im Rahmen einer existierenden Religion teils einfach imitativ übernommen — Kinder spielen Hochzeit und Beerdigung —, teils durch sehr mächtige Institutionen dem einzelnen aufgezwungen und in bestimmten Situationen gebieterisch gefordert, ohne Rücksicht auf individuelle Motivation und Gestimmtheit; auszubrechen ist schwierig und kann den sozialen Ruin bedeuten. Die Konsequenzen hat man von Durkheim bis Lévi-Strauss gezogen: « Nicht die augenblicklichen Emotionen... zeugen Riten und verleihen ihnen Dauer, sondern die rituelle Tätigkeit lässt Emotionen entstehen » [2]. Nicht Vorstellungen erzeugen Rituale, die Vor-

[1] Vgl. *S&H* 38 f.; *HN* 36-38.

[2] C. Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus* (Frankfurt 1965), 93.

stellungen sind ihrerseits von der rituellen und sprachlichen Tradition bestimmt; und sie sind nicht das Entscheidende. *Maior pars populi facit quod cur faciat ignorat*, schreibt Seneca [1] von der traditionellen antiken Religion, und man hat den Verdacht, dass dies für die ganze fassbare antike Religionsgeschichte gilt; jedenfalls hat die traditionelle Religionswissenschaft fast allzu bereitwillig immer wieder festgestellt, der 'ursprüngliche Sinn' eines Ritus sei natürlich 'nicht mehr verstanden' worden. Und doch hat die Religion im Rahmen der antiken Gesellschaft viele Jahrunderte lang funktioniert. Dementsprechend betrachtet der Funktionalismus rituelles Handeln eben in diesem Sinn, in seiner Bedeutung für die Gesellschaft, für ihre Solidarisierung und Stabilisierung. Freilich ist der soziologische Funktionalismus seinerseits inzwischen wieder aus der Mode gekommen, wohl auch darum, weil heute niemand mehr der 'Stabilisierung der Gesellschaft' so recht traut; doch bleibt er zumindest als heuristisches Prinzip gerade für antike Gesellschaften wichtig.

Über einen vielleicht allzu mechanisch-darwinistischen Funktionalismus hinaus führt die Feststellung, dass Rituale Zeichen sind. Dies ist merkwürdig lange übersehen worden, vielleicht weil ein christliches Ideal religiöser Innerlichkeit diesen Aspekt verdrängt. Rituale haben demonstrativen, um nicht zu sagen theatralischen Charakter [2]. Damit wird übrigens das bekannte Paradox, *in sacris simulata pro veris accipi* [3], zur Selbstverständlichkeit: Zeichen sind durch Zeichen ersetzbar. Die Frage nach dem individualpsychologischen Motiv wird dadurch abermals zurückgedrängt: aus welchen Gründen immer ein Akteur auf ein solches stereotypes, traditionelles Zeichen zurückgreift, erste Aufgabe ist die Analyse des Zei-

[1] Fr. 43 Haase, *ap.* Aug. *Civ.* VI 11.

[2] K. Lorenz, *Das sogenannte Böse* (Wien 1963; [25]1970), 115 f., der von « mimischer Übertreibung » spricht; vgl. *S&H* 37.

[3] Serv. *Aen.* II 116.

chens selbst: was wird hier signalisiert, mit welchen Mitteln, in welchem 'Code'? Als Wissenschaft von Zeichen, als Semiologie versteht sich vorzugsweise der Strukturalismus [1]. Insofern ist strukturale Analyse von Ritualen notwendig. Die Frage ist für mich, ob bloss beschreibender Strukturalismus gerade bei religiösen Ritualen ausreicht. Sie haben Zeichencharakter, gewiss, und doch sind sie mehr als Übermittlung von Informationen: sie haben ganz reale Wirkungen und Folgen sozialer, wirtschaftlicher, psychologischer Art: Werte werden ausgetauscht oder vernichtet, Menschen werden ausgestossen oder eingegliedert, erniedrigt und erhöht; der 'Empfänger' wird verändert. Ist die strukturalistische Beschreibung dieser dramatischen Dynamik angemessen?

Hilfreicher scheint mir hier der Zugang von der modernen Biologie, die sich ja — als *sociobiology* — neuerdings auch wieder an die menschliche Gesellschaft heranwagt. Damit komme ich zum Beitrag der Verhaltenswissenschaft, der Ethologie zum Studium der Rituale. Nach der biologisch-ethologischen Definition [2] ist Ritual ein Handlungsschema, das von der Alltagspragmatik abgelöst ist und Mitteilungscharakter angenommen hat, zum Zeichen geworden ist. Mir scheint dies ein brauchbarer Ausgangspunkt auch für die Betrachtung religiösen Rituals. Wichtig ist dabei, dass gerade die Biologie zu einer historischen Dimension in der Interpretation der Ritualzeichen führt: die Tier-Ethologie kann in ihrem so gestaltenreichen Feld in einzelnen nachweisen, wie die ritualisierten Verhaltensweisen je ihr unritualisiertes Vorbild haben in bestimmten pragmatischen Aktionen. Rituale sind Zeichen, die nicht willkürlich sind, im Unterschied zu den Sprachzeichen; sie bleiben

[1] Definiert als « Les sciences du signe, des systèmes de signes » in O. Ducrot *et al.*, *Qu'est-ce que le structuralisme ?* (Paris 1968), 10; vgl. C. Calame, « Essai d'analyse sémantique de rituels grecs », in *Etudes de Lettres* S. III 6 (1973), 53-82; im übrigen sei zur Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus auf *S&H* 5-14; 39 verwiesen.

[2] Vgl. Anm. 2 S. 93; K. Lorenz, *ibid.*

an einen realen Hintergrund gebunden. Kein Mensch kann zum Zeichen der Unterwerfung die geballte Faust erheben oder zum Zeichen der Drohung sich auf den Boden werfen. Auch bei menschlichen Ritualen ist der pragmatischen, unritualisierten Form eines Handlungsschemas nachzufragen; dies führt auf eine Tradition, gegebenenfalls auf frühere, ja prähistorische Gegebenheiten; oft allerdings zeigt sich, dass pragmatische und ritualisierte Handlung gar nicht zu trennen sind, dass Elemente von beidem ineinanderlaufen.

Verhalten und Erleben sind nicht zu trennen; mit der ethologischen Interpretation der Ritualzeichen kommt, über den strikten Strukturalismus hinaus, gleichsam von der anderen Seite her doch wieder die psychologische Dimension ins Spiel. Jedes Verhalten geht mit einer bestimmten seelischen Gestimmtheit zusammen, und es löst seelische wie körperliche Reaktionen aus. Doch geht es nicht, wie in jenen Entwürfen einer Primitivpsychologie, um das Erleben und Vorstellen eines 'ursprünglichen' Individuums, und ich möchte auch Karl Meulis These [1], dass je « ein wahr und tief Empfindender » das rituelle Verhalten bestimmt hat, nicht voll übernehmen; wie will man 'Wahres' und 'Tiefes' vom Erlernten und Nachgemachten trennen? Es geht von vornherein um Interaktionen durch ein Verhalten, das Zeichenfunktion hat, gegebenenfalls auf Zeichenfunktion reduziert werden kann; es hat psychologischen Sinn und psychische Wirkung, gerade weil es vom Alten herkommt. Es mag beiläufig darauf hingewiesen sein, dass bestritten ist, dass der Neanderthaler auf Grund der Konstruktion seines Kehlkopfes in unserer Manier sprechen konnte [2]; er hatte aber, archäologisch fassbar, seine Rituale,

[1] « Entstehung und Sinn der Trauersitten », in *Schweiz. Archiv für Volkskunde* 43 (1946), jetzt in *Gesammelte Schriften* I (Basel 1975), 333-351, bes. 350 f., vgl. « Biographisches Nachwort », II 1192; ähnlich F. J. BAUDY, *Exkommunikation und Reintegration* (Frankfurt 1980), 608 : der Ritus « Produkt spontaner emotionaler Bereitschaften ».

[2] Ph. LIEBERMAN, « On the Evolution of Human Language », in *Proceedings of the 7th International Congress of Phonetic Sciences* (Leiden 1972), 258-272 ; Ph. L./

Jagdrituale und Begräbnisrituale. Es müssten dann, vor der heutigen Art der Sprache, besonders die Rituale gewesen sein, die menschliche Gesellschaft möglich machten.

Um zusammenzufassen: wenn wir Rituale als Handlungsfolgen beschreiben und erklären, genügt es nicht nach zugrundeliegenden Vorstellungen zu suchen, weder im Sinn der verbalisierten Erklärungen über Zweck und Adresse noch im Sinn der 'tieferen' psychologischen Konstruktionen, vielmehr ist die Zeichenstruktur der Handlung zu analysieren, nach Herkunft und psychologischem Sinn der Verhaltenselemente zu fragen und zugleich der ganze soziale Kontext ins Auge zu fassen, in dem die Zeichen wirken. Wichtig ist dabei auch die Frage, ob Rituale einfach in bestimmten Abständen wiederholt oder aber nur durch besondere, vor allem durch bedrohliche Situationen ausgelöst werden. Inwieweit sie dabei durch allgemeine Tradition oder durch Spezialisten vermittelt sind, die ein 'berufliches' Eigeninteresse entwickeln — Seher und Priester —, wäre ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt, dem hier nicht weiter nachgegangen sei.

Die phänomenologisch geprägte Religionswissenschaft wird, wie gegen funktionalistische, erst recht gegen biologische Betrachtung den Vorwurf des 'Reduktionismus' erheben und bestreiten, dass man von da aus überhaupt in die religiöse Dimension hineingelangen könne. Religion erschliesse sich nur von innen her, für den Gläubigen, so wie die Kirchenfenster nur für den in vollen Farben strahlen, der im Innern der Kirche ist. Die allgemeinere Forderung der auf Eigenständigkeit bedachten Geisteswissenschaften nach immanenter Interpretation mag sich damit verbünden. Dann hätte die Religionswissenschaft in erster Linie den von den Anhängern einer Religion selbst hervorgebrachten Zeichen, zumal den sprach-

---

E. S. Crelin/D. H. Klatt, in *Am. Anthropologist* 74 (1972), 287-307; vgl. *Origins and Evolution of Language and Speech*, Annals of the New York Academy of Sciences 280 (1976) (Ph. Lieberman dort 660-672).

lichen Zeichen und Erklärungen nachzugehen, möglichst ohne auf den eigenen, distanzierten Standpunkt zu rekurrieren. Dies führt dann freilich oft dazu, die Realitäten des Rituals samt wirtschaftlich-sozialem Umfeld zurückzutreten zu lassen gegenüber sublimeren Phänomenen. Friedrich Heiler, in einem der letzten grossen religionsphänomenologischen Werke, hat im Kapitel « Opfer » völlig übersehen, dass die Menschen die Tiere zu essen pflegen [1]; Islam-Theoretiker reden nicht gern von dem Tier-Massaker, das die Mekka-Wallfahrt, die Hadjdj, auch heute noch beschliesst [2]. Der Innenaspekt hat seine Lücken; das System ist mehr als das Bewusstsein: *faciunt quod cur faciant ignorant*, gerade im Bereich der Opferrituale.

Wie leicht man mit Berufung auf den Innenaspekt aneinander vorbeiredet, sei an einem Beispiel gezeigt: G. Foucart [3] hat 1909 an den Opfertheorien von Robertson Smith und Hubert-Mauss scharfe Kritik geübt: sie seien aufs Ägyptische schlechterdings unanwendbar. Da gebe es kein sakramentales Mahl und keine Stufen der 'sacralisation' und 'désacralisation', es handle sich einfach um eine Fleischmahlzeit, die dem Gott vorgesetzt wird. « L'offrande animale a donc été en Egypte une pièce de boucherie et rien de plus » (109). Diese Schlussfloskel nun ist sicher falsch. Dem Innenaspekt, den verbal, im Gebet breit ausgestalteten Teilaktionen folgend betrachtet Foucart das Opfer nur bis zu dem Punkt, da es dem Gott vorgesetzt wird; und doch, der Gott wird nicht essen: « Les restes... nourrissaient les officiers du temple et les serviteurs » (109). Konzentriert der Aussenstehende den Blick nicht auf den Gott, so wird vielmehr dieses zum Ziel und Ende der ganzen

[1] Vgl. Anm. 2 S. 92.

[2] Vgl. B. W. W. Dombrowski, in *Numen* 23 (1976), 137 gegen *HN* 19 und dazu *Numen* 25 (1978), 78.

[3] G. Foucart, *La méthode comparative dans l'histoire des religions* (Paris 1909), 85-123: « Le sacrifice ».

Zeremonie, die Versorgung des Tempelpersonals mit Fleisch, die Umverteilung von Nahrungsmitteln. Dass diese den Weg über das Sakrale geht, ist allerdings bemerkenswert. Und damit ergibt sich doch eine Analogie zur Polarität von 'sacralisation' und 'désacralisation': zwar ist hier nicht der Akt des Tötens sakralisiert, wohl aber muss die Speise erst dem Gott vorgesetzt werden und fällt erst dann den Menschen zu; ein Umweg ist vorgeschrieben, eine Grenzziehung signalisiert. Die Innenansicht erscheint in diesem Fall — und nicht in diesem Fall allein — auf den ersten Blick geschlossen und einfach: ein Gott wird gespeist, *rien de plus*. Das Irrationale ist im Begriff des zu speisenden Gottes gleichsam konzentriert und verdeckt, bis die wissenschaftliche Reflexion auch diesen Kern der Analyse bedürftig findet; dann freilich muss sie sich mühen, ein komplexes politisch-wirtschaftlich-soziales System zu begreifen; zugleich wird damit aber auch Vergleich und Verallgemeinerung erst möglich.

Im Grunde sollten die phänomenologische Innenansicht und die biologisch-funktionale Erklärung kompatibel, ja in gewissem Masse ineinander transformierbar sein. Dies ist m.E. auch der Fall. Seit Rudolf Otto [1] hat es sich eingebürgert, Religion durch das Erlebnis des 'Heiligen' zu bestimmen; das 'Heilige' wiederum wurde von Rudolf Otto umschrieben durch die drei Charakteristiken des *mysterium tremendum*, des *fascinans* und des *augustum*, also in etwa: Angst, Beseligung, und Rangordnung. Nun sind ebendiese, Angst, Begeisterung und Rangordnung, auch durchaus psychologisch-ethologische Kategorien. Über die Angst, ihre Formen und Wurzeln, ihre biologische Funktionalität und ihre Überwindung ist eine ganze Literatur ent-

[1] R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München 1917; [30]1958); danach u.a. G. Mensching, *Die grossen nichtchristlichen Religionen* (Stuttgart 1954), 14-16; vgl. F. Heiler, « Die Bedeutung Rudolf Ottos für die vergleichende Religionsgeschichte », in *Religionswissenschaft in neuer Sicht* (Marburg 1951), 13-26. — C. Colpe (Hrsg.), *Die Diskussion um das 'Heilige'*, Wege der Forschung, 305 (Darmstadt 1977).

standen [1]. Festgehalten sei, dass Angst biologisch offenbar vor allem auf zwei Situationen bezogen ist, Verlassen-Sein und Verhungern einerseits, Verfolgt-Sein und Gefressen-Werden andererseits. Die Durchdringung von Angst und Religion, die auch in vielen religiösen Termini einschliesslich griechisch σέβας erscheint, ist seit der Sophistik immer wieder reflektiert worden; *primus in orbe deos fecit timor* [2]. Rangordnung spielt in allen Primaten-Gesellschaften eine fundamentale Rolle. Ihre Umsturz in der Ablösung der Generationen ist ein Ereignis, in dem Ängste und Aggressionen besonders auf den Plan

[1] Ich nenne R. MAY, *The Meaning of Anxiety* (New York 1950); H. v. DITFURTH (Hrsg.), *Aspekte der Angst* (Stuttgart 1965); W. WIESBROCK (Hrsg.), *Die politische und gesellschaftliche Rolle der Angst* (Frankfurt 1967); W. v. BAEYER / W. v. BAEYER-KATTE, *Angst* (Frankfurt 1971; erweitert: 1973); Ch. D. SPIELBERGER, *Anxiety*, Current Trends in Theory and Research I/II (New York 1972); F. J. BAUDY, *op. cit.*, 1-70: « Theorie der Todesangst »; zum biologischen Fundament R. BRUN, « Biologie der Angst », in *Schweiz. Zeitschrift für Psychologie* 4 (1945), 81-96; H. HEDIGER, « Die Angst des Tieres », in *Die Angst. Studien aus dem C.-G. Jung-Institut* 10 (1959), 7-33; P. LEYHAUSEN, « Zur Naturgeschichte der Angst », in W. WIESBROCK (Hrsg.), *Die politische und gesellschaftliche Rolle der Angst*, 94-112 = K. LORENZ/P. LEYHAUSEN, *Antriebe tierischen und menschlichen Verhaltens* (München 1968), 272-296; R. BILZ, *Studien über Angst und Schmerz* (Frankfurt 1974); über Ritual und Angst G. C. HOMANS, « Anxiety and Ritual: The theories of Malinowski and Radcliffe-Brown », in *American Anthropologist* 43 (1941), 164-172 = W. A. LESSA/E. Z. VOGT, *Reader in Comparative Religion* (New York [4]1965), 123-128; über Angst und Religion H. v. STIETENCRON (Hrsg.), *Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen* (Düsseldorf 1979); vgl. auch N. LUHMANN, *Funktion der Religion* (Frankfurt 1977), 117. — Die ganze moderne Diskussion geht von S. Kierkegaard aus; doch ist, gegen Kierkegaard, die Trennung zielloser Angst (*anxiety*) und gerichteter Furcht (*fear*) nicht exakt durchführbar; wohl aber ist der momentane Schreck vom Zustand der Angst zu unterscheiden. Baeyer, *op. cit.*, 26 definiert Angst allgemein als « Gesamtheit der menschlichen Bedrohtheitserlebnisse, soweit sie mit emotioneller und leiblicher Verstimmung verbunden sind ».

[2] Petron. Fr. 27 Buecheler; Stat. *Theb.* III 661; zur Etymologie von σέβας P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* IV 1 (Paris 1977), 992 f. — Grundattribut der Götter im Babylonischen ist *puluhtu* 'Furchtbarkeit' (W. von SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch* II (Wiesbaden 1972), 872 f.). Im Griechischen ist das alte, positiv gewertete θεουδής durch das negativ getönte δεισιδαίμων verdrängt worden, doch mit dem Christentum kommt φόβος θεοῦ zurück (*2 Cor.* 7, 1; vgl. *Eph.* 5, 21; *1 Petr.* 2, 17).

treten. Die Einsetzung des mächtigen Gottvaters aus einer solchen Situation abzuleiten, ist von Freud und anderen versucht worden [1]. Begeisterung, Beseligung mag vielgestaltig sein; das Wohlgefühl beim Essen ist mit sexueller Stimulierung nicht wohl zu vergleichen und auch nicht mit meditativer bzw. drogeninduzierter Entrücktheit. Wichtig scheint mir einerseits die von Konrad Lorenz vorgelegte Analyse der aggressiven Begeisterung — wie da 'heilige Schauer' über Rücken und Arme laufen, nervliche Relikte des äffischen Haare-Sträubens [2] —, andererseits die neuere Entdeckung, dass das Gehirn in Ausnahme-Situationen 'Endorphine' produziert, die ähnlich wie Morphium Schmerzunempfindlichkeit und Hochgefühl erzeugen. Das religiöse Erlebnis des 'Heiligen', wie Rudolf Otto es umschrieb, scheint insofern grundlegende biologische Verhaltens- und Erlebnisweisen zu konzentrieren.

Ich möchte zur Charakterisierung noch einen weiteren Begriff heranziehen, den des 'Ernstfalls' [3]. Bezeichnet dieses Wort wohl zunächst in den Planspielen der Generalstäbe den Krieg im Gegensatz zum Manöver, so ist es doch auch geeignet allgemeinere Erfahrungen auszudrücken. Wenn 'der Ernstfall' eintritt, so weiss man: die Situation ist gefährlich, eigentlich angstauslösend, doch wird sie bewältigt mit energischen Massnahmen, ja in aggressivem Hochgefühl: die Wertordnungen schlagen um, vieles, was bisher im Vordergrund stand, wird unwichtig; man verbrennt das Gerümpel, τὰ γέρρα ἐνεπίμπρασαν in der berühmten Schilderung des Demosthenes [4], und dies wirkt, bei aller Sorge, befreiend. Wir haben also im 'Ernstfall' eine bezeichnende Kombination von *tremendum*,

[1] S. Freud, *Totem und Tabu* (Wien 1913); leichtfertiger D. Morris, *The naked Ape* (New York 1967), 178-181, dem F. J. Baudy, *op. cit.*, 82 f. folgt.

[2] K. Lorenz, *op. cit.* (*supra* S. 96 Anm. 2), 373-379.

[3] Vgl. den Sammelband *Der Ernstfall* (Frankfurt 1979) (Schriften der C. F. v. Siemens-Stiftung, 2).

[4] Dem. XVIII (*Cor.*) 169, im konkreten Detail für uns unklar, vgl. H. Wankel, *Demosthenes. Rede für Ktesiphon über den Kranz* (Heidelberg 1976), 849-854.

fascinans und *augustum*; nicht umsonst wird im Krieg, dem Ernstfall κατ' ἐξοχήν, das Vaterland 'heilig'. Umgekehrt ist das Heilige ernst, ja 'das Ernsteste', wie schon Platon beobachtet hat (*Leg.* 887 d). Im religiösen Ritual wird — nach Sicht des Aussenstehenden oft in künstlicher Weise — ein Ernstfall geschaffen und durchgespielt; umgekehrt kann dann bei einem äusserlich gegebenen 'Ernstfall', bei schweren Krisen — im Vordergrund stehen Krieg, Hungersnot und Krankheit — auf das religiöse Ritual zurückgegriffen werden. Wie mit anderen Worten gesagt wurde: Religion kanalisiert und verschiebt menschliche Angst und kann sie so überwinden [1].

II

Nach diesen allgemeinen Erwägungen nun zu den Opferritualen als manifesten Handlungen mit Zeichencharakter. Es gibt da, soweit ich sehe, im wesentlichen zwei Kernhandlungen, das Geben — das, wie erwähnt, neben dem frommen Akteur und seiner Gabe einen Empfänger voraussetzt, der dabei angerufen wird —, und das Töten, meist simples Schlachten mit Blutvergiessen und Zerlegung des Körpers; dem geht in der Regel der Anruf eines Gottes voraus. Genauere Beschreibung wird komplexer. Ein Haupttyp der Opfer — wegen ihrer praktischen Selbstverständlichkeit von der Religionswissenschaft oft eher stiefmütterlich behandelt — ist das Schlachten und Verzehren eines Tieres. Dies ist der Normalfall der griechischen θυσία und auch das Übliche, soweit ich sehe, bei den Nachbarn der Griechen, ob Semiten, Etrusker oder Römer. Bezeichnend ist, dass als 'Gabe' oder 'Darbringung' an einen Gott nur Weniges verwendet wird, bei den Griechen fast nur Fett und Knochen, bei den Israeliten Fett und Nieren. Ziel und

[1] B. Gladigow, in *Religion und Moral* (Düsseldorf 1976), 116: « dass 'die Religion' die Ängste typisiert und lokalisiert und von Fall zu Fall die Verhaltensmuster zu ihrer Überwindung liefert ».

Ende ist die reichliche Fleischmahlzeit für die Menschen, weshalb denn auch ein solches Opfer schliesslich ein festlich-behagliches Ereignis ist; die semitische Bezeichnung als šelamim, Friedensopfer, möchte ich gerade von diesem Behagen her verstehen [1].

Daneben gibt es Opfer, bei denen nur getötet wird, ohne Essen. In diesem Fall muss die Leiche irgendwie beseitigt werden: man kann sie vergraben, ins Wasser werfen oder verbrennen; je nachdem wird verbal von einem unterirdischen, einem Wasser- oder Himmelsgott die Rede sein — doch gibt es auch 'chthonische' Brandopfer. Bei den Westsemiten ist eine Form des Brandopfers, hebräisch ᶜolah 'Emporsteigen' oder auch kalil 'Ganzopfer' genannt, zu besonderer Bedeutung gelangt, einerseits im 'täglichen Opfer' im Tempel zu Jerusalem, andererseits in den in Karthago wie in Motye schrecklich klar bezeugten Kinderopfern der Punier [2]. In der Tat fallen Menschenopfer, wenn sie in der Antike vorkommen, in diese Kategorie; Kannibalismus scheint doch in mythische oder romanhafte Phantasien verbannt. Normal und weitverbreitet in sehr verschiedenen Zusammenhängen sind Schlachtopfer von Tieren; der griechische Terminus σφάγια deckt weithin diesen Bereich [3]. Es gibt freilich neben eigentlichem σφάζειν auch andere Methoden des Tötens: Erschlagen ohne Verletzung der Haut — bei der 'Bugonia' — [4], oder Erdrosseln [5], Ertränken, lebendig Begraben [6].

[1] Es genüge hier der Verweis auf R. K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism* (New York 1952), und *HN pass.*; *S&H* 54-56.

[2] Zum Befund des Karthagischen Tophet L. E. Stager, in *The Oriental Institute Annual Report* 1978/79, 56-59; zu Motye A. Ciasca *et al.*, *Mozia* I-IX (Roma 1964-1978); A. Ciasca, « Sul 'tofet' di Mozia », in *Sicilia Archaeologica* 14 (1971), 11-16.

[3] L. Ziehen, in *RE* III A 2 (1929), 1669-79, *s.v.* Σφάγια.

[4] Verg. *Georg.* IV 295-314; *Geopon.* XV 2, 22-29.

[5] Erdrosseln einer Ziege in Melite: Anton. Lib. 13.

[6] Opfer der Amestris Hdt. VII 114, 2.

Als symbolische oder gar reale Menschenopfer berühmt geworden sind die Pharmakos-Rituale, das Austreiben eines menschlichen Sündenbocks [1]. Freilich ist festzustellen, dass es dabei nicht auf die Tötung anzukommen scheint; es gibt kein σφάζειν, sondern Wegtreiben, ἐλαύνειν, oder gar friedliches 'Wegsenden', ἀποπέμπειν. Die Tötung wird manchmal ausdrücklich einer anderen, feindlichen Macht zugeschoben, wie im Mythos vom König Kodros, der im Knechtsgewand die Stadt verlässt, um vom Feind erschlagen zu werden. Die lateinische *devotio* gehört wohl in den gleichen Zusammenhang. Statt Menschen können auch Tiere eintreten; auch ist zu fragen, inwieweit das Preisgeben wertvoller Gegenstände als Zeichen äquivalent sein kann, bis zum berühmten Ring des Polykrates [2]. Ich möchte versuchsweise von Preisgabe-Opfern sprechen.

Damit sind wir aber nun jenem Bereich nahe, der gemeinhin als Opfer schlechthin genommen wird: die Gabe an ein personales Gegenüber. Der Dativ des Gottesnamens ist eines der festesten Charakteristika in Weihinschriften und Opferkalendern. Es bedarf kaum des Verweises auf sumerische, akkadische, westsemitische Parallelen für den Sinn des Opfers als Gabe, oder auf die offenbar noch heute in China und Japan durchaus lebendige Opferpraxis. Δῶρα θεοὺς πείθει [3]. Eine besondere Rolle spielen bei Semiten wie Griechen die 'Erstlinge', ἀπαρχαί, von Ernte und Beute. Allgegenwärtig in der Volksreligion bis in die moderne — katholische — Welt hinein sind die Votivgaben. Insofern die vorzüglichste Essensgabe die Fleischmahlzeit ist, sind wir wieder beim Tieropfer angelangt, das immer auch Elemente des Gebens enthält, von der Lieferung des Tieres bis zum Austeilen der Portionen [4].

[1] *GR* 139-142; *S&H* 64-67.

[2] Hierzu H. S. Versnel, in *Studi Storico-Religiosi* 1 (1977), 17-46.

[3] Hes. Fr. 361 Merkelbach-West, vgl. Anm. 1 S. 109.

[4] Vgl. Athen. 12 c-f (mit Bezug auf Zenodot) zur δαὶς ἐίση; zu Formen des Protestes gegen die autoritäre Zuteilung R. Bilz, « Anorexia nervosa », in *Beiträge zur Verhaltensforschung*, hrsg. von R. Bilz und N. Petrilowitsch (Basel 1971), 219-244; F. J. Baudy, *op. cit.*, 451.

Diese Aufzählung von Fleischspeiseopfer (θυσία), Vernichtungsopfer (σφάγια), Preisgabeopfer (ἀποπομπή) und Gabeopfer (δῶρον) ist sicher nicht ganz vollständig und umfassend; Selbstverwundung etwa und Selbstkastration, die auch gelegentlich als Opfer aufgefasst werden, sind nicht enthalten; inwieweit die so wichtigen Libationen [1] unter 'Gabe' einfach zu subsumieren oder als eigenständig zu nehmen sind, wäre zu fragen; ähnliches gilt von den Räucheropfern. Auch gibt es Formen des 'Austreibens', die man nicht mehr 'Opfer' nennen wird.

Andererseits scheint die Aufzählung doch nicht ganz willkürlich zu sein. Zunächst sind die Typen nicht radikal zu trennen, vielmehr gehen je zwei ineinander über: Fleischspeise- und Vernichtungsopfer haben das Töten, das Schlachten gemeinsam; Vernichtungsopfer und Preisgabeopfer haben beide den Charakter der Hingabe, können beide als Sühne gedeutet und zusammengenommen werden. Vom Preisgeben wiederum zum personal ausgerichteten Geben ist schwer eine scharfe Grenze zu ziehen; Gabe ihrerseits ist primär Essensgabe und berührt sich darum wieder mit jenen Festen des Fleischessens und der Essensverteilung.

Wer weitergehen will, könnte die vier Typen systematisch ableiten aus dem Nebeneinander der Handlungen 'Töten' und 'Geben' in Überkreuzung mit einer Opposition von 'Essen' versus 'Beseitigen': Töten und Essen ergibt das Fleischspeiseopfer, Töten und Beseitigen das Vernichtungsopfer, Geben und Beseitigen das Hingabeopfer, Geben und Essen — in Analogie oder Gemeinsamkeit von Mensch und Gott — das eigentliche Gabenopfer.

Dabei haben die beiden Grundhandlungen, Töten und Geben, einen gemeinsamen Bezugspunkt; ihre Verstrickung in den Opferritualen ist nicht zufällig. Ein Lebewesen töten, heisst dieses als Partner mit eigenem, unberechenbarem Willen

[1] *S&H* 41-43.

auszuschalten und zum voll verfügbaren Objekt machen; 'geben' wiederum lässt sich nur, was von der empfindlichen Ego-Sphäre abtrennbar und als Objekt transferierbar ist. 'Geben' wie 'Töten' setzt Grenzziehung voraus, Objektivierung, Trennung des Ich von einem anderen, über das verfügt wird. Elementarer noch als 'Geben' ist im Grund das 'Niederlegen', τιθέναι, das in charakteristischer Weise im Opferkontext verwendet wird [1], doch zugleich auch die 'Beisetzung' eines Toten bezeichnet. Indem das 'Niederlegen' als 'Geben' stilisiert wird, ist ein jenseitiger Partner eingeführt, übergeordnet dem eigenen Ich; auch das 'Töten' wird einer solchen Autorität unterstellt: der Freiraum des Umgangs mit Objekten bedarf einer höheren Notwendigkeit zur Legitimation; gerade das Verfügbare wird zum Unverfügbaren, Geheiligten. Kurzschlüssig dagegen wäre es, das Töten einfach dem Geben zu subsumieren, weil man dafür auch 'das Leben nehmen' sagen kann [2]; ein solches Sprachspiel ist nur in gewissen Einzelsprachen möglich; der Sache nach lässt sich 'Leben' eben nicht zum transferierbaren Objekt machen.

Doch möchte ich mich nicht darauf versteifen, dass das vorgeschlagene Viererschema mehr sei als Begriffsspielerei. Es hilft immerhin zunächst, Einseitigkeiten zu bezeichnen. Theorien des Opfers gehen meist nur von einem dieser Typen aus. Am geläufigsten ist, seit der altmesopotamischen Terminologie, durch Homer und Platon gestützt, durch den Anklang von der *operari*/Opfer an *offerre*/offering/offrande fast unent-

[1] Vgl. z.B. τῶν ἐν ταῖς ὁδοῖς τιθεμένων ἀπαρχῶν: *Suda*, *s.v.* Ἑρμαῖον (ε 3030); θέσις τῶν θεσμοφορίων: *Schol. ad* Aristoph. *Thesm.* 585; dazu παρατιθέναι (τὰ παρατιθέμενα τῶι θεῶι in der *Lex sacra* von Theangela 11-12, in *ZPE* 34 (1979), 211) und ἀνατιθέναι. — Als 'Niederlegungen' manifestieren sich Opfer in der Sicht des Prähistorikers, H. Jankuhn (Hrsg.), *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*, Abh. Göttingen 74, 3, 1970.

[2] Vgl. Sallust. *De diis et mundo* 16, 1: τοῖς διδοῦσι τῶν διδομένων ἀπάρχεσθαι... ζωῆς δὲ διὰ θυσιῶν ἀπαρχόμεθα.

rinnbar geworden, die Auffassung des Opfers als Gabe [1]. Moderne haben allenfalls, um vom *do ut des* loszukommen und der Bedürfnislosigkeit des Gottes Rechnung zu tragen, 'Gabe' durch 'Hingabe' zu ersetzen versucht [2]. Die Gaben-Auffassung des Opfers scheitert allerdings am deutlichsten am griechischen Fleischspeiseopfer, wie schon der Mythos vom Opfertrug des Prometheus bewusst macht.

Hier setzt darum die Opfertheorie von Meuli/Burkert [3] ein, über die ich mich nicht wiederholen will. Indem das unritualisierte Vorbild im paläolithischen Jagdverhalten gefunden wird, hat diese Erklärung einen besonderen menschheitsgeschichtlichen Tiefgang. Es ist auch nicht schwierig, das Vernichtungsopfer als Teilhandlung aus der umfassenden Praxis des *homo necans* herzuleiten, ja es ist möglich, die Besonderheit der Essensgabe an das Fleischverteilen nach der Jagd anzuschliessen; 'food-sharing' gibt es bei Schimpansen offenbar nur in solchem Fall [4]. Am fernsten steht diesem Modell das Preisgeben und Wegschicken an sich — was das entworfene Vierer-Schema übrigens bestätigt —.

Gerade dies, die 'victimation' eines Sündenbocks, ist Ausgangspunkt eines berühmten Buchs von René Girard, das gleichzeitig mit *Homo Necans* erschienen ist [5]. Beide Bücher haben ganze Reihen von Motiven und Beobachtungen gemein-

[1] Zu sumerisch *nidbu*, akkadisch *nindabu* W. von SODEN, *Akk. Handwb.* II 790 B; zu hebräisch *minhah*, *qorban* H. RINGGREN, *Israelitische Religion*, 152; δῶρον Ἀθήνηι: Hom. *Il.* VI 293; δέκτο μὲν ἱρά: *Il.* II 420 etc.; Plat. *Euthphr.* 14 c: τὸ θύειν δωρεῖσθαί ἐστι τοῖς θεοῖς.

[2] F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, 204.

[3] K. MEULI, «Griechische Opferbräuche», in *Phyllobolia. Festschrift P. Von der Mühll* (Basel 1946), 185-288 = *Gesammelte Schriften* II (Basel 1975), 907-1021; *HN pass.*

[4] G. TELEKI, in *Scientific American* 288, 1 (1973), 32-42; P. J. WILSON, in *Man* N.S. 10 (1975), 5-20.

[5] R. N. GIRARD, *La violence et le sacré* (Paris 1972) (*Violence and the Sacred*, Baltimore 1977); zur Diskussion vgl. *Diacritics*, Spring 1978: Special Issue on the Work of René Girard; R. GORDON, in *Comparative Criticism* 1 (1979), 279-309.

sam, richten doch beide ihr Augenmerk auf die Bedrohung der Gesellschaft durch Gewalt und die Begründung der Ordnung durch die im Opferritual ausgespielte Aggression. Auch manche Strategien der Kritik gegen allzu globale Opfertheorien mögen beide Bücher gemeinsam treffen. Der Unterschied liegt, wie gesagt, im Ausgangspunkt. Girard konstruiert eine Ursituation, in der die intraspezifische Aggression der Menschen, imitativ aufgestachelt, sich in einer Explosion entlädt, in der Vernichtung, ja Zerreissung eines willkürlich gewählten 'Opfers'; dies ist die Katharsis, die dann den Frieden ermöglicht. Die Berufung auf Tragödie und Tragödientheorie ist explizit. Was m.E. fehlt, ist der historisch-empirische Unterbau. Girard kombiniert, was zumindest in der griechischen Tradition stets getrennt ist, Pharmakos und σπαραγμός; er übersieht nahezu völlig, was beim realen griechischen Opfer so sehr im Vordergrund steht, das Essen. Mir scheint darum die Meuli-Burkert-Theorie in der historischen Realität besser verankert. Eine beunruhigende Frage ist eher, ob etwa das blutige Opfer statt direkt aus der Jagd vielmehr aus einem paläolithischen Kannibalismus herzuleiten wäre; für diesen gibt es ja einige deutliche makabre Zeugnisse [1]; wie dieser wiederum mit Totenbestattung und Totenbrauch zusammenhängt, ist ein weiteres Feld für Spekulationen. Ich möchte mich hier nicht verlieren und im übrigen lieber vom Schlichten, Notwendigen — in diesem Fall von der Jagd — als vom Phantastisch-Absurden ausgehen.

Opferrituale aller Art sind darum eine Grundgegebenheit der Religion, weil sie in besonderer Weise das 'Heilige' signalisieren, also, Angst, Beseligung, und Rang. Dies sei nun kurz verfolgt, unter Rückgriff auf den Begriff des 'Ernstfalls' und

[1] A. Rust, in *Propyläen-Weltgeschichte* I (Berlin 1961), 178 f.; W. Gieseler, « Schädelverletzungen, Kannibalismus und Bestattungen im europäischen Paläolithikum », in *Aus der Heimat* 60 (1952), 161-173; H. Jankuhn, in *NAWG* 1968, 3, 59-71; F. J. Baudy, *op. cit.*, 173-175. Aus einem von Notzeiten erzwungenen Kannibalismus leitete Theophrast das Tieropfer ab, Porph. *Abst.* II 27.

die doppelte Möglichkeit, Angst einerseits zu erzeugen, andererseits von aussen gegebene Angstsituationen zu bewältigen. Zunächst wiederum das Fleischspeiseopfer. Hauptsignal des Verfahrens, wie es im Griechischen durchgeführt wird, ist eindeutig der Schrecken der Tötung besonders im Durchschneiden der Kehle, im Hervorstürzen des Bluts; der gellende Schrei, die ὀλολυγή, verstärkt das Signal. Die griechische Tragödie hat in ihren Opfermetaphern und im metrischen Aufschrei diesen Aspekt des Ritus weidlich ausgebeutet [1]. Damit verschränkt sich aber die Erwartung der — an sich seltenen und so ganz besonders wohlschmeckenden — Fleischmahlzeit: Hochgenuss ist das bekannte Ziel. Indem die Tötungsangst durchstanden wird, schwindet die andere Angst, die vor Hunger und Elend. Bestimmend ist in diesem Gegensatz der Erlebnisweisen die sich bestätigende Rangordnung: eine feste Achse wird durch das unumkehrbare Verhältnis von Opferherr und *victima* gesetzt; an ihr orientieren sich die Abstufungen der μοῖραι, der γέρα, der Fleischportionen, die nach Rang ausgeteilt werden. Thema ist Tod und Überleben, im Essen bestätigtes Leben, getragen von der rechten Ordnung, Μοῖρα und Θέμις, gipfelnd in der τιμή dessen, 'für den', in dessen Namen dies veranstaltet wird.

Scheinbar ganz verschieden ist die 'Darbringung' der unblutigen Essensgabe; die Blut- und Tötungsangst ist hier ausgeschaltet. Immer wieder wurde diese Opferart als Inbild einer idyllischen Frömmigkeit, der schlichten Gottnähe des ursprünglichen Menschen gepriesen [2]. Die Idylle ist, wie so meist, doch trügerisch. Feierliche Zuteilung, das Recht auf den

[1] W. Burkert, « Greek Tragedy and Sacrificial Ritual », in *GRBS* 7 (1966), 87-121.

[2] Theophrast bei Porph. *Abst.* II 5-7; die Anekdoten über den vom Delphischen Orakel bezeichneten 'frömmsten' Menschen bei H. W. Parke/D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle* II (Oxford 1956), nr. 238-243; B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen* (Hildesheim 1967), 165-171. Zum folgenden *S&H* 52-54.

'ersten' Zugriff ist das Gegenteil von schimpansenhafter Unbefangenheit. Der Mensch gibt an sich ungern. Lebensmittel sind gerade in urtümlichen Gemeinschaften grundsätzlich knapp, die Angst vor dem Hunger ist präsent, und sie geht auf Grund stets wiederholter Erfahrungen zusammen mit der Sorge, dass das bisschen, was man hat, von einem Stärkeren noch weggenommen wird. Die Angst vor dem φθόνος gerade im Erfolg [1] hat hier wohl ihren Ursprung. Eben darum ist die Gabe ein elementarer — auch schon vormenschlicher [2] — Ritus der Beschwichtigung, der die Aggression des Stärkeren stoppt, zumal wenn weitere Beschwichtigungssignale damit verbunden sind, wie Selbstverkleinerung und Lächeln. So baut die freundliche Idylle latenter Bedrohung vor. Die Angst vor Verteilungskämpfen und Verlusten wird überwunden durch aktive Vorwegnahme, durch Verzicht, der dadurch zugleich bestimmt und begrenzt wird; der Bedrängte, Gejagte wird aktiv, als Opferer, der sich vom Opfer trennt. So hat sich offenbar seit alters und weitum in menschlichen Gesellschaften das 'Geben' als einer der wichtigsten konfliktvermeidenden Prozesse eingespielt, wobei das 'Geben' nun als reziprok verstanden wird [3]: Wer gibt, erwartet eine Gegengabe, wer empfängt, weiss sich zu einer solchen verpflichtet. Im Gabenopfer ist dieses soziomorphe, funktionale Modell zum Zeichen geworden, das auf einen jenseitigen Partner verweist. Es signalisiert Rang, an dem man doch auch teilhat: man gibt 'dem Stärkeren' in Erwartung seiner Huld. Dies signalisiert Zukunfts-Zuversicht: nur der Mensch lebt in der Zeit-Dimension, und die Vervielfältigung der Zukunftsängste müsste ihn erdrücken, hätte er nicht Strate-

[1] Vgl. die Äusserung des Aemilius Paulus Liv. XLV 41, bzw. des Camillus Liv. V 21, 15, Plut. *Cam.* 5, 7-9.

[2] K. Lorenz, *op. cit.* (*supra* S. 96 Anm. 2), 100 f.; I. Eibl-Eibesfeldt, *Der vorprogrammierte Mensch* (Wien 1973; München 1976), 187; F. J. Baudy, *op. cit.*, 46 f. Unritualisiert z.B. Petron. 72: *Giton... se ratione acutissima redemerat a cane...*

[3] M. Mauss, « Essai sur le don », in *L'Année sociologique* II 1 (1923/24), 30-186 = *Sociologie et anthropologie* (Paris ³1966), 143-279.

gien entwickelt, diese zu verdrängen oder zu bewältigen. Der Kreis von Gabe und Gegengabe gestattet es, eine Wenn-Dann-Beziehung zu entwerfen; dies geschieht vor allem in der unabsehbar weit verbreiteten Methode des Gelübdes [1]: Wenn diese oder jene Gefahr überstanden, der Gewinn eingetreten ist, wird ein im voraus bestimmter Verzicht geleistet werden, fixiert z.B. auf ein Zehntel, δεκάτη. Umgekehrt glaubt man in bereits eingetretener Bedrängnis gern den Instanzen, die es wissen müssen — Sehern und Orakeln —, dass ein materielles Versäumnis, 'vergessene Opfer' gutzumachen sind [2], und hofft durch entsprechende Gabe den Kreislauf der Gegengaben wieder in Gang zu bringen. Kurzum, das Gabenopfer ist 'heilig', indem es nicht nur als γέρας, Rang, signalisiert, als Erstlingsopfer den ersten Rang, sondern die Angst vor dem Verlust in den Respekt vor einem Höheren transformiert und an die beseligende Erwartung des Beschenktwerdens bindet.

Ganz im Vordergrund steht die angsterregende Drohung, der Blut- und Tötungsschock, bei den Vernichtungsopfern; nur verstohlen regt sich die Beseligung, der Schock des Überlebens: nicht ich bin es, der da liegt und verblutet; und in dieser unaufhebbaren Scheidung manifestiert sich eine Rangordnung, die die Griechen selbstverständlich als τιμή verstehen. Eine Form der τιμή sind auch die Vernichtungsopfer im Totenkult. Karl Meuli [3] hat sie ansprechend auf die spontane Wut des Trauernden zurückgeführt: weil der Freund tot ist, soll der und jener auch nicht mehr leben. Und doch, wenn Achill die Troer schlachtet, bestätigt er sich selbst eben als den Mächtigen, Überlebenden, und die anderen sehen grausend und bewundernd zu.

Mit den Vernichtungsopfern stellt die Religion das stärkste Mittel bereit, Angst zu erregen. Eine Gelegenheit, bei der

[1] Vgl. W. Eisenhut, in *RE* Suppl.-Bd. XIV (1974), 964-73, *s.v.* « *votum* »; W. H. D. Rouse, *Greek Votive Offerings* (Cambridge 1902).

[2] Hom. *Il.* I 62-67.

[3] *Gesammelte Schriften* I 344; II 924-932.

religiöser Terror in besonderem Masse eingesetzt wird, ist der Eid. Hier wird der 'Ernstfall' geschaffen, wird eingeschärft, dass nunmehr die Abmachung oder Aussage gilt und kein Weg listig darum herumführt — die Schimpansen, denen man Sprache beigebracht hat, haben sofort angefangen in dieser Sprache zu lügen —. Darum wird beim Eidopfer der Schrecken der Vernichtung besonders handgreiflich gemacht, indem man die σπλάγχνα in die Hand nehmen oder auf die abgeschnittenen Genitalien des Opfers treten muss oder auch zwischen den Teilen des zerschnittenen Opfers hindurchgeht [1]: hier gibt es keine Regeneration mehr.

Anderseitig aber haben die Vernichtungsopfer ihren Platz gerade in dem von aussen vorgegebenen Ernstfall; hier handelt es sich also um Angstverlagerung und Angstbewältigung durch die eigene aggressive Aktivität. So werden als σφάγια im engeren Sinn [2] unmittelbar vor der Schlacht im Angesicht des Feindes Tiere niedergemetzelt. Dies ist Hingabe, Vernichtung von eigenem Besitz, im mythischen Spiegel in der Regel ein Jungfrauenopfer; es ist zugleich der Anfang der blutigen Schlächterei, den man sicher beherrscht und in der Hand hat. Aber auch anderen Gefahrensituationen, besonders Seuchen und Hungersnöten begegnet man oft mit Vernichtungsopfern. Ein inschriftlich erhaltenes Beispiel ist das Orakel für Kallipolis auf der Chersonnes [3]: in einen βόθρος sind Tiere zu schlachten und dann darüber zu verbrennen; wenn am Ende eine Apollon-Statue über dem ganzen errichtet ist, ist die Seuche gebannt. In einem schwäbischen Dorf hat man noch 1796 bei einer Viehseuche den Gemeindebullen lebendig begraben [4]. Eine Verzweiflungssituation besonderer Art ist

[1] *GR* 377-382; man sucht den ὅρκος δεινότατος, *Il.* XV 38; besonders eindrucksvoll auch die Vereidigung der *legio linteata* Liv. X 38.

[2] *HN* 78; W. K. Pritchett, *The Greek State at War* III (Berkeley 1979), 83-88.

[3] G. Kaibel (Hrsg.), *Epigrammata Graeca*, Nr. 1034.

[4] Spott-Flugblatt, abgebildet bei W. Kohlhaas, *Das war Württemberg* (Stuttgart 1978), 21.

die ἄπλοια, βροτῶν ἄλαι wie Aischylos [1] sagt; ihr untätig preisgegeben zu sein, ist unerträglich, man fühlt sich in der Fessel, πέδη; hier erfolgt der Ausbruch in die aggressive Vernichtung, im Mythos das Menschenopfer, realiter σφάγια, sei es 'für' die Winde selbst, sei es 'für' einen dahinter stehenden Gott oder Heros. Nicht minder verzweifelt kann die Situation im Sturm sein; da wirft man einen über Bord — das Jona-Motiv [2] —: wiederum die aktiv vollzogene, begrenzte Vernichtung, die den anderen den aufatmenden Schock des Überlebens vermittelt. Das ganze Verhaltensschema, der Ausbruch aus der Angstsituation durch Vernichtungsopfer, ruht m.E. auf einem biologischen Programm: wenn die Flucht misslingt, kommt es zu einer oft letzten, 'verzweifelten' Gegenwehr; 'to fight like a cornered rat' [3]. Es ist kein Zufall, dass solche Situationen uns in Phantasie und Emotionen besonders gefangen nehmen; die enorme Wirkung dieser Motive in der Literatur zeugt davon. Im Ritual ist der Ablauf in verschiedenen Varianten stereotypisiert; es signalisiert den Umschlag der Verzweiflung in aggressive Überlegenheit.

Daneben steht die eher passive Variante des Verhaltens in der Ausnahmesituation, dass man sich im wesentlichen auf die Auswahl eines einzelnen Vertreters der Gemeinschaft beschränkt, der preisgegebenen und 'hinweggeführt' wird; dies sind die scapegoat-Rituale im engeren Sinn. Das Zeichenrepertoire zielt eben auf die Differenzierung: der eine, ausserordentliche, geschmückte, zum Verderben bestimmte, gedemütigte, der ausgestossen wird, und die geschlossene Gruppe der anderen, die sich gerettet wissen. Angst schlägt um in Erleichterung, und wieder bestätigt sich in der nicht umkehrbaren Scheidung eine höchste Autorität. Der Umschlag vom passiven zum

[1] Aeschyl. *Ag.* 187-204; vgl. Hdt. II 119; VII 191; auch das Polyxena-Opfer wird durch ἄπλοια erzwungen, Eur. *Hec.* 38; 539.

[2] *S&H* 71.

[3] Zur 'kritischen Reaktion' K. Lorenz, *op. cit.* (*supra* S. 96 Anm. 2), 44 f.; W. Wickler/U. Seibt, *Das Prinzip Eigennutz* (Hamburg 1977), 290 f.

aktiven Verhalten vollzieht sich freilich leicht. In der jüdischen Synagoge war das Buch *Jona* die Lektüre für Jom Kippur, den Tag des Sündenbocks [1].

III

Nach diesem allgemeinen *tour d'horizon* nun zu einigen Einzelfällen aus dem Bereich jener Opfer, die Stengel nach ihrer Funktion 'Ablösungsopfer' nannte; θύματα λυτήρια könnte man auf griechisch sagen; der Handlungsform nach sind es Vernichtungs- oder Preisgabeopfer; von Fesselung und Ausbruch (λύειν πέδας) war ja eben die Rede.

Die Griechen sprechen gelegentlich von Göttern der Abwendung, θεοὶ ἀποτρόπαιοι, im Sinn einer antithetischen Spannung: da sind einerseits die grossen, bekannten Götter, die aktiv 'abwenden', vor allem Ζεὺς ἀποτρόπαιος und Ἀπόλλων ἀποτρόπαιος [2], andererseits aber undeutlich-unheimliche Mächte, mit denen man sich nur befasst, um sie samt dem Unheil loszuwerden; man nennt keine Namen. « Man tut dort, was bei Griechen zur Abwendung von Übeln Brauch ist », — so Pausanias über θεοὶ ἀποτρόπαιοι in Sikyon [3]—, dies ist schon fast das Maximum an Information. Isokrates spricht von 'Göttern', « die über Unglück und Strafe gesetzt sind, die weder im Gebet noch im Opfer geehrt werden, wohl aber führen wir ἀποπομπαί von ihnen durch » [4]; 'Götter' also, die man beschwichtigen

[1] *S&H* 59-77.

[2] Das Material: *RE* II 1, 189-190; Zeus Apotropaios *RE* X A 275-276; populär ist Ἀπόλλων ἀποτρόπαιος, Aristoph. *Vesp.* 161; *Av.* 61; *Plut.* 359; 854; Aeschyl. *Pers.* 203-6; 216-217; Eur. *HF* 820-821; oft auch in Inschriften; Ἀθηνᾶ ἀποτροπαία: F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques, Supplément* (Paris 1962), 88 b (Lindos, neben Ζεὺς ἀποτρόπαιος); *IGURom* 95, vgl. Plut. *Quaest. Gr.* 3, 292 A.

[3] Paus. II 11,1; θυσίας καὶ ἱερουργίας ἀποτροπαίους: Plut. *Quaest. Gr.* 3, 292 A; Hp. *Vict.* IV 89 (VI 652 Littré): τοῖσιν ἀποτροπαίοισιν καὶ γῆι καὶ ἥρωσιν im Kontrast zu den für 'Gutes' zuständigen Göttern.

[4] Isoc. V (*Phil.*) 117, dazu Apollodor, *FGrHist* 244 F 93 mit den von Jacoby zusammengestellten Belegen, bes. Eust. *ad* Hom. *Od.* XXII 481 sqq., 1935, 9-12 (πομπαῖα); ἀνώνυμοι θεαί Eur. *IT* 944; *Melanippe* Fr. 6, 18 (*Supplementum Euripideum*, bearb. von H. v. Armin (Bonn 1913), 33).

muss, die man aber vor allem los haben will. Dies geht zusammen, ohne von vorneherein identisch zu sein, mit 'Reinigungen' (καθάρσεις), bei denen blutige Opfer, καθαρμοὶ χοιροκτόνοι, um mit Aischylos [1] zu sprechen, eine Rolle spielen; die Reste (καθάρματα) werden oft an Dreiwege geworfen (ῥίπτειν) [2].

Spezielleres ist bekannt von den Opfern für die Göttin der Dreiwege, Hekate, und ihren 'Speisen' (δεῖπνα). Dieses Wort ist hier terminologisch, δεῖπνον πέμπειν oder ἀποπέμπειν [3]. Am ausführlichsten ist Aristophanes im *Plutos*: die Reichen schicken am 30. des Monats, in mondloser Nacht also, der Hekate ein 'Abendessen', δεῖπνον an den Dreiweg; *de facto* essen's die Armen, sie reissen es an sich, noch ehe es niedergesetzt ist. Nach einem Aristophanesscholion handelt es sich um Brote, nach einem anderen um Eier und Käse [4]; Plutarch spricht vom Kochen: man hat nichts davon als Rauch und Lärm, denn man isst nicht selbst davon [5]. Daneben ist, schon im 5. Jh. und dann wieder bei Plutarch, von Hunden die Rede, die für Hekate geschlachtet und als δεῖπνον an den Dreiweg 'gesandt' werden [6]. Beim Hexenritual des Sophron [7] dagegen werden

[1] Aeschyl. *Eum.* 283.

[2] Eust. 1934, 53; 1935, 3; ἐκβολαί 1935, 10.

[3] Aristoph. *Plut.* 594-597 mit *Schol. ad* 594; Plut. *Quaest. Rom.* 111, 290 D; ἐκφέρειν: Plut. *Quaest. conv.* VII 6, 3, 708 F-709 A; *Quaest. Rom.* 68, 280 C; Soph. Fr. 734 Pearson. Vgl. L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States* II (Oxford 1896), 598; *RE* VII 2 (1912), 2780; allgemein Th. KRAUS, *Hekate* (Heidelberg 1960).

[4] *Schol. ad* Aristoph. *Plut.* 594; 596.

[5] Plut. *Quaest. conv.* VII 6, 3, 708 F-709 A. Anders der Zauberer: er 'wirft 'Reste der eigenen Mahlzeiten dem Totengeist hin, den er an sich binden will, *PMag* IV 60; 1395.

[6] Aristoph. Fr. 204 = *Schol. ad* Theoc. II 12; Plut. *Quaest. Rom.* 68, 280 C; 111, 290 D; Darstellung eines Hekate-Hundeopfers auf einer rf. Lekythos: L. DEUBNER, *Attische Feste* (Berlin 1932), Tafel 2 in der Deutung von A. RUMPF, in *BJb* 161 (1961), 208 f.; Rest von Hunde-δεῖπνα in Lydien: C. H. GREENEWALT, *Ritual Dinners in Early Historic Sardis* (Berkeley 1978).

[7] *PSI* XI 1214; D. L. PAGE (Hrsg.), *Select Papyri* III (London 1941), nr. 73; K. LATTE, *Kleine Schriften* (München 1968), 492-498 (πὸτ τάνδε πυκταλεύσω V. 16 ist nicht ein Ringen mit der Gottheit — Latte 495 — sondern mit der strampelnden Hündin).

alle Türen des Hauses geöffnet, wohl dass das Wilde Heer durchzieht und das δεῖπνον, den eben geschlachteten Hund, abholt; dies ist ein Sonderfall. Ob die Armen in Griechenland auch das Hundefleisch gegessen haben? Auszuschliessen ist dies sicher nicht. Jedenfalls dachte man sich den 'Hund' Diogenes gern in der Rolle, wie er sich von Hekate-Speisen ernährt [1]. Hekate selbst gilt als Anführerin eines Heeres von wilden Gespenstern [2], oder, konkreter, von bellenden Hunden; sie kann selbst als 'Ungeheuer' erscheinen [3]. Hier ist im Grund das Angstbild des in der Nacht jagenden und verfolgenden Raubtiers explizit zu fassen [4]; man muss es ablenken und zufriedenstellen, indem man ihm ein passendes δεῖπνον überlässt. Vergleichbar ist, wie Kerberos mit dem Honigkuchen (μελιττοῦτα) beschwichtigt werden kann [5]: Hier wird das Raubtier-Bild überlagert vom Zeichen des 'süssen' Friedens, des ἱλάσκεσθαι schlechthin. Jedenfalls wird eine Bedrohung, eine Angst durch Preisgabe von Essen abgewendet. Wenn Hekate speziell, seit der alten Zeit, auch als koprophag, als βορβοροφόρβα gilt, sodass Exkremente ihre Gegenwart anzeigen [6] — so würde ich dies letztlich mit der unwillkürlichen Defäkation in höchster Angst, in der Verfolgunssituation zusammennehmen. Aber lassen wir das.

[1] Lucian. *Dial. mort.* 1, 1; *Catapl.* 7 (er verbindet dabei die δεῖπνα und die ᾠὰ ἐκ τῶν καθαρσίων, die nicht notwendigerweise zusammengehören. — Die Scholien bringen nichts Selbständiges). — Zum Essen von Hundefleisch Plin. *Nat.* XXIX 14, 58.

[2] Eur. *Hel.* 569; vgl. R. KANNICHT (Hrsg.), *Euripides Helena* II (Heidelberg 1969), 160 f.; *Trag. adesp.* Fr. 375 N²: χθονίας Ἑκάτης κῶμον...; Eur. *Ion* 1048-1049.

[3] Aristoph. Fr. 500; ein merkwürdiges Vasenbild: S. KAROUZOU, in *JHS* 92 (1972), 64-73.

[4] « Das Gespenst ist die Projektion des nächtlich jagenden Raubtiers »: K. Lorenz bei H. v. DITFURTH (Hrsg.), *Aspekte der Angst*, 40; B. Gladigow bei H. v. STIETENCRON (Hrsg.), *Angst und Gewalt...*, 63; *S&H* 72; F. J. BAUDY, *op. cit.*, 101-118, bes. 113.

[5] *Schol. ad* Aristoph. *Lys.* 601.

[6] Hp. *Morb.Sacr.* 1, VI 360 f. Littré; βορβοροφόρβα oft in den *Zauberpapyri*.

'Normaler' erscheint in der griechischen Welt, dass man einer heraufziehenden Gefahr durch ein Tieropfer zu begegnen sucht. « Ein Lamm, ein schwarzes Lamm bringt heraus: ein Wirbelsturm schickt sich an auszubrechen »[1]: Die aktive, selbst bestimmte Vernichtung will der unkontrollierbaren Vernichtung zuvorkommen. « Wenn gegen das Land oder gegen die Stadt eine Seuche herankommt, oder Hunger, oder ein Sterben », heisst es in dem im 4. Jh. v. Chr. aufgezeichneten, dem Inhalt nach her wohl weit älteren von Delphi erlassenen Reinigungsgesetz von Kyrene, « opfere man vor den Toren [am Platz?] des Abwendens dem Apollon Apotropaios einen roten Ziegenbock »[2]. In der Babylonischen Magie werden die Dämonen, besonders die Krankheitsdämonen gern als hungrige Bestien vorgestellt[3]; Porphyrios hat später die bösen Dämonen ähnlich geschildert[4]; wieder das urmenschliche Angstbild. Das Ritual lässt in dieser Situation den Menschen aktiv werden: er muss überlegt und planend die rechte Auswahl treffen — nicht irgend ein Tier, sondern eine Ziege, männlich, rot —, zur Preisgabe kommt das aktive Schlachten; das ganze 'vor der Stadt': man begegnet der Gefahr und wendet sie ab, kraft Apollon ἀποτρόπαιος. Objektive Erfolgskontrolle ist unmöglich; man mag immer sagen, ohne das Ritual wäre es noch schlimmer gekommen.

Von der Seuche zum Krieg, von der inschriftlich bezeugten Praxis zur literarischen Fiktion: die Menoikeus-Szene in Euripides *Phoinissai*[5] gibt eine der ausführlichsten erhaltenen Schilderungen eines 'Löse-Opfers' (ἐκλυτήριον, 969). Der

[1] Aristoph. *Ran.* 847-848.

[2] F. Sokolowski, *Lois sacrées...*, *Supplément*, 115 § 1 (mit Lit.); die Lücke in Z. 5 f. vor dem Genetiv τõ ἀποτροπαίο und in Verbindung mit diesem ist schwer zu ergänzen.

[3] Vgl. etwa den Text über das 'Stellvertretungsopfer' bei B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* (Heidelberg 1925), 222 mit. Ov. *Fast.* VI 131-168.

[4] Porphyrii *De philosophia ex oraculis haurienda*, ed. G. Wolff (Berlin 1856), 147-150.

[5] Vgl. J. Schmitt, *Freiwilliger Opfertod bei Euripides* (Giessen 1921); H. Strohm, *Euripides* (München 1957), 52 f.

Ernstfall ist gegeben: Theben wird belagert und steht vor dem Untergang. Der Seher Teiresias, befragt, hat eben dies zu sagen: « Stärker ist das Unheil als das Heil » (889). Aus der Verzweiflung führt nur das Opfer, als φάρμακον σωτηρίας (893). Menoikeus, der Jüngling aus dem Geschlecht des Kadmos, muss geschlachtet werden (σφάξαι, 913). Den Grund gibt Teiresias in Form der Göttererzählung, des Mythos: Kadmos hat bei der Stadtgründung an der Quelle den Drachen, den Sohn des Ares, erschlagen. Darum droht nun der Zorn des Ares (Ἄρεος μηνίματα, 934), der seine τιμωρία (vgl. 935) will: an der gleichen Quelle soll ein Nachkomme des Kadmos sterben, Blut um Blut (αἷμα ἀντὶ αἵματος, 937-938). Das Gebot wird erfüllt, indem Menoikeus sich selbst die Kehle durchschneidet (1092). Die Stelle, wo er niederstürzt, ist ein Heiligtum (σηκός, 1010).

Man pflegt seit Wilamowitz [1] zu sagen, die ganze Menoikeus-Szene sei von Euripides zwecks tragischen Effektes frei erfunden; und es gibt offenbar kein Material dies zu widerlegen: wir haben kein unanfechtbares Zeugnis, das von den so populären *Phönissen* unabhängig wäre. Dies aber möchte ich verfechten: die Darstellung des Euripides ist nicht ein unverbindliches Spiel der Phantasie, sondern gestaltet allgemeinere menschliche Reaktionen und die Funktion des Opfers in diesen. Bestätigung liefert, wovon Euripides nichts wissen konnte: als im Jahr 310 v. Chr. Agathokles in Afrika landete und Karthago hart bedrängte, stellte man dort fest, die Gottheit sei erzürnt, und 200 Vornehme mussten die eigenen Söhne zum Moloch-Opfer bringen [2]. Die Realität dieser berüchtigten Kinderopfer ist durch die Ausgrabungen über jeden evolutionistischen Optimismus hinaus belegt.

[1] *Index schol.* Greifswald 1882 X = *Kleine Schriften* I (Berlin 1935), 71 f.; J. Schmitt, *op. cit.*, 88-93.

[2] Diod. XX 14, 4-7; Pescennius Festus, in *HRR*² II p. 159 = Lact. *Inst.* I 21, 13. Vgl. Anm. 2 S. 105. Philon v. Byblos, *FGrHist* 790 F 3: Kinderopfer in Not als λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσιν.

Es geht nun nicht um die Frage, was Euripides etwa von diesem ja schon früher den Griechen bekannten Brauch der Karthager konkret gewusst hat [1], es geht vielmehr um die Analyse seiner Analyse. Ἄρεος μηνίματα, sagt der Seher; dies ist nur eine Verbalisierung des unmittelbar Präsenten, Evidenten: die höchste Gefahr im Krieg. Das Vaterland ist gleichsam gefesselt dem Verfolger preisgegeben; es zu 'lösen', als ἐκλυτήριον, dient das Schlachtopfer, die ärgste noch erträgliche, selbstgesetzte, selbstbeschränkte Katastrophe, die Tötung des königlichen Prinzen. Aktive Vorwegnahme 'löst' die lähmende Angst. Die mythische Begründung zeigt eine Gegen-Situation, teils entsprechend, teils kontrastierend, eine andere blutige Gewalttat. Nach der mythisch-personalen Innensicht fordert Ares Genugtuung nach dem Gesetz der talio; unerklärt, irrational bleibt, warum gerade jetzt, nach Generationen, diese 'Schuld' eingetrieben wird. Und doch ist die Beziehung sinnvoll, auch ohne Rekurs auf die Psychologie des Gottes. Die Gründung der Stadt war nur möglich, indem die am fremden Ort haftende Angst überwunden, vom Bewusstsein des Daheim-Seins verdrängt wurde. Diese Überwindung geschah durch Aggression und Tötung: Kadmos erschlug die Schlange, das Angst-Tier schlechthin. Jetzt ist die Heimat, das Gefühl der Behaustheit von neuem erschüttert, « das Unheil ist stärker als das Heil ». Jene gründende Überwindung muss wiederholt werden, wiederum aggressiv und blutig; zum Objekt wird der Nächststehende, der sich nicht wehren kann — der Knabe —, bzw. in angeblicher 'Freiwilligkeit' sich nicht wehren will. Der Aufschwung zum Unerhörten weckt die neuen Hoffnungen.

Die Griechen haben selten von der 'Stellvertretung' bei solchen Opfern gesprochen; der Fall Alkestis, der eigentlich

[1] Der Zusammenhang von Eur. *IT* 625-626 mit dem karthagischen Ritus ist bereits Diod. XX 14, 6 festgestellt; vgl. R. Rebuffat, « Le sacrifice du fils de Créon dans les 'Phéniciennes' d'Euripide », in *REA* 74 (1972), 14-31, der auch *2 Reg.* 3, 27 heranzieht, und — zögernd — P. Xella, in *Rivista di Studi Fenici* 3 (1975), 241 f.

hierhergehört, ist doch ganz ins Novellistische transformiert. Dagegen berichtet Herodot von der Perserkönigin Amestris, sie habe zweimal sieben Knaben dem Gott der Unterwelt lebendig begraben, um ihr Leben zu verlängern [1]; Kinderopfer dieser Funktion sollen noch heute in Indien vorkommen. Die Babylonier und auch die Punier haben explizit den Gedanken der Stellvertretung im Opfer durchgeführt; ein Mensch stirbt für den König [2], ein Tier für den Menschen: *sacrum magnum nocturnum, animam pro anima, sanguinem pro sanguine, vitam pro vita*, wie Weihinschriften an 'Saturnus' aus Nordafrika bezeugen [3]. Die Bereitschaft, in der Not lieber den anderen sterben zu lassen, ist wohl allgemein menschlich und höchstens partiell durch heroische Gemeinschaftsmoral überdeckt; die Strategie der 'selfish genes' [4] lässt es auch nicht anders erwarten. Enthüllend sind hier die Aufzeichnungen im Krankenjournal des Aelius Aristides: mindestens zweimal schien ihm der Tod von nahen Angehörigen mit einer Besserung im eigenen Befinden zusammenzufallen — ist dies, psychogen, jene Euphorie des Überlebens? —, und ihm wurde klar, dass nach dem Willen des Gottes Asklepios « gleichsam ein Ersatz (ἀντίδοσις) stattgefunden hat » [5]. Das eine Mal, beim Tod der Philumene, Tochter seiner Ziehschwester, hat er einen Traum: er sieht, wie der Vater der Verstorbenen dieser wie einem Opfertier die Eingeweide herauszieht und nach Art des Sehers deutet, ja er findet in den menschlichen Gedärmen die Orakel geschrieben, « dass Philumene ihre Seele für meine Seele, ihren Leib für

[1] Hdt. VII 114, 2; so opfert König Aunn von Uppsala seine Söhne, J. de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte* I (Berlin ²1957), 421. Elisabeth Bathory (Prozess 1611, gest. 1614) in Siebenbürgen soll Hunderte von Mädchen geschlachtet haben, um sich durch ihr Blut zu verjüngen: *Nouvelle Biographie Générale* III (Paris 1855), 733 f.

[2] Zum 'šar puhi' *S&H* 69.

[3] M. LEGLAY, *Saturne africain* (Paris 1966).

[4] R. DAWKINS, *The Selfish Gene* (Oxford 1976).

[5] Aristid. *Or.* XLVIII (Keil) 44; LI 19-25; vgl. E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge 1968), 39-45.

meinen Leib gegeben hat»[1]. Wie abstrus, und doch, wie animalisch-menschlich. Die Todesangst ist sich gewiss: hier muss ein Opfer fallen; die Hoffnung suggeriert: vielleicht trifft's doch den anderen.

Das sind wenig erbauliche Aspekte im Bereich des Heiligen. Da ist es fast beruhigend, dass 'die Motive zusammenfliessen', wie auch die rituellen Zeichen sich gegenseitig ersetzen können; ein moderner schwarzafrikanischer Potentat wirft im Sturm Dollarscheine in die aufgewühlte See[2]. Bei den Griechen setzt sich auch in den Angst- und Ausnahmesituationen doch immer wieder das übliche, letztlich behagliche Fleischspeiseopfer durch, das die Ordnung des Lebens so vielseitig bestätigt. Die am häufigsten genannten Götter der 'Abwehr' sind schliesslich Zeus Apotropaios und Apollon Apotropaios, und sie ehrt man mit ganz normalen Opfern[3]. Auch die Versöhnung Apollons im ersten Buch der *Ilias* endet mit Opferschmaus und erfreulichem Paieon-Gesang[4]; und auch der leidige Aristeides mag nochmals Zeuge sein[5]: einmal sagte ihm sein Gott voraus, er müsse am dritten Tag sterben, und offenbarte ihm dann doch in seiner Gnade den Weg, dem zu entgehen: er musste zunächst ausserhalb der Stadt, jenseits des Flusses, ein Opfer über der Opfergrube darbringen, ἱερὰ ἐπιβόθρια wie weiland Odysseus oder vielmehr wie die Kallipoliten nach jenem schon genannten Apollonorakel (Anm. 3 S. 114), er musste die Gruben graben, 'gewissen', besser nicht zu nennenden Göttern, Tiere schlachten und offenbar im Bothros begraben oder verbrennen. Dann darf er sich abwenden, er durchschreitet den Fluss, indem er

[1] Aristid. *Or.* LI 22-24.

[2] Bericht meines Kollegen R. Francillon (Zaire, 1962).

[3] Dass zum Opfer für Zeus ἀποτρόπαιος und Athana ἀποτροπαία in Lindos das Opfermahl gehört, zeigt αὐτεῖ καταχρεῖσθαι, F. Sokolowski, *Lois sacrées...*, *Supplément*, 88 b 5. P. Stengel, *Kultusaltertümer*, 134 f. behauptet, man habe von keinem Sühneopfer gegessen, führt aber 135 n. 2 selbst eine Gegeninstanz an.

[4] *Il.* I 458-474; vgl. 315-317.

[5] Aristid. *Or.* XLVIII 26-27.

Geldmünzen hinter sich wirft; nach diesem Ablösungsopfer tritt er ein ins Heiligtum des Asklepios, um dem Gott ein 'Vollopfer' darzubringen, τέλεια θύειν, wobei 'heilige' Kratere mit Wein zu füllen sind und 'heilige Portionen', ἱεραὶ μοῖραι an alle Mit-Kurgäste ausgeteilt werden; obendrein fordert der Gott noch, ein Stück des eigenen Körpers zur 'Ablösung' abzuschneiden, begnügt sich aber dann mit dem Fingerring an Stelle des Fingers, der dem Telesphoros geweiht wird [1]. So spielt der reiche Hypochonder eine ganze Enzyklopädie der Opferrituale durch; die Abfolge ist richtig, durchsichtig und sinnvoll: erst die Vernichtung und Beseitigung, dann ein Übergang mit dem Ablösungsopfer der Münzen, schliesslich die Opfermahlzeit im Heiligtum als Ziel und Krönung. Trennung vom Unheil, Integration in die Gemeinschaft werden signalisiert; die Trennung ist dreifach unterstrichen, Abwendung von der Grube, Münzopfer, Fingeropfer. Ganz hat sich Aristeides trotzdem nicht von seiner Krankheit lösen können, doch jenen Tag der Krise hat er überstanden, und das war ihm viel wert.

Doch nicht Ironie sollte das Ergebnis sein. Es ging darum zu zeigen, dass die rituellen Signale im Bereich des Opferwesens biologisch 'richtig', psychologisch wirksam und insofern durchaus verständlich sind; dass sie uns, von kuriosen *survivals* abgesehen, nicht mehr zur Verfügung stehen, lässt sich ebenso wenig übersehen. Wir können und wir wollen auch die Opferriten, vor allem die Tötungsriten ganz gewiss nicht wiederbeleben. Aber wenn wir heute der eigenen Zivilisation zunehmend kritisch gegenüberstehen und nach Alternativen Ausschau halten, gibt es mancherlei Anlass, nachdenklich zu werden. Sind unsere eigenen technologischen Strategien, mit Krieg, Hunger und Krankheit fertig zu werden, wirklich so vernünftig und auf die Dauer erfolgreich? Seit Jahrhunderten bekämpft man in der Schweiz, besonders auch

[1] Vgl. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley 1951), 130 n. 79.

am Zürichsee den Hagel mit Kanonen. Neuestens verwendet man Raketen, die Silberjodid versprühen. Ob dies eigentlich etwas hilft, versucht man jetzt, 1980, durch ein kompliziertes Forschungsprogramm herauszubekommen. Sicher ist, dass die älteren Kanönchen, wie sie jetzt im Weinbaumuseum Au stehen, nicht die geringste Wirkung hatten, weil sie viel zu niedrig schossen. Trotzdem haben eigene Schützengesellschaften Generationen lang damit dem Gewitter entgegengeballert. Das Ganze ist also nichts als ein Ritual, gemeinschaftsstiftend, wie das Rituale an sich haben, versteckt hinter einem Pseudo-Zweck. Handlungsschema und Mittel stammen aus der frühneuzeitlichen Kriegführung; die Signale besagen: wir sind nicht hilflos preisgegeben, wir sind aggressiv; wie immer das Ergebnis ist, wir fühlen uns als Helden. Das ist soweit durchaus aus vergleichbar mit dem schwarzen Lamm, das Griechen dem Typhos opfern; nur dass die gewisse Demut der Hingabe, die auch in den Vernichtungsopfern noch enthalten ist, in der Neuzeit der technischen Gewalttätigkeit ganz zum Opfer gefallen ist. Auch im Opfer wird über ein Objekt verfügt, doch letztlich im Sinn von Gleichgewicht, Stabilität und Grenze. Die Technik durchbricht eine Grenze nach der anderen. Wohin das eine und wohin das andere führt, das ist schliesslich doch unser Problem.

DISCUSSION

M. Henrichs: It was Nietzsche who inaugurated the modern discovery of the 'irrational' in Greek psychology and culture when he defined the 'Dionysian' as a combination of 'horror' (*Grausen*) and 'enthusiasm' (*Verzückung*): see Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, ed. K. Schlechta, I 24.

Today few Hellenists believe that the Greeks were permanently happy, and undisturbed by inner tensions and anxieties. But we ought to be careful about the particular anxieties with which we burden the Greek soul. Is it really conceivable that the ritual slaughter of animals could produce any feelings of personal or communal *Angst*—Mr. Burkert almost makes it sound like *Existenzangst*? I don't think so. The ὀλολυγή does not support such a view. It may have been a ritualized *emotional* reaction. But it was evidently a reaction which came from a member of the sacrificing party. It is not at all comparable to the *Angstschrei* of a victim trying to ward off imminent death.

M. Burkert: Bruno Snell (*Die Entdeckung des Geistes* [3] (1955), 43 ff.) beginnt seinen berühmten Aufsatz über den Glauben an die Olympischen Götter mit der Feststellung, die Griechen hätten das Gruseln verlernt; viel später will Plutarch (*De superst.* 3, 165 D-E) das θεοὺς δεδιέναι austreiben, ohne rechten Erfolg. Auch in der klassischen Antike ist genug von φόβος und *pavor* im Zusammenhang mit den Göttern die Rede, und wenn für die Religion das Opferritual konstitutiv ist, ist dort die Wurzel zu suchen. Tatsächlich ist auch Tierblut φόνου σύμβολον (vgl. Plut. *Rom.* 21, 9); für die künstliche Angsterzeugung sprechen Ausdrücke wie φρικωδέστατος ὅρκος: Priester verstehen sich darauf φρικώδη δρᾶν (Plut. *Quaest. Rom.* 50, 276 E) — und dabei sind dann immer die Tieropfer im Spiel. Es gibt doch elementare — emotionale — Reaktionen; in Wirklichkeit

stirbt das Tier auch nicht freiwillig, es sucht zu fliehen, es zuckt und strampelt (σφαδάζει). Der Zuschauer bei einem Gewaltakt freilich kann sich wechselweise mit 'Sieger' und '*victima*' identifizieren; der gleiche Schrei kann Angst- und Triumphschrei sein. So verstehe ich die ὀλολυγή.

M. Rudhardt: Ne faites-vous pas la part très large au *tremendum* pour reprendre l'expression de Rudolf Otto? N'insistez-vous pas excessivement sur la peur et l'angoisse? Le sentiment religieux proche de la crainte me paraît correspondre davantage à σέβας qu'à φόβος. D'ailleurs, bon nombre de sacrifices sont périodiques. Ils ne se rattachent donc à aucune circonstance singulière propre à inspirer la crainte. Beaucoup de sacrifices sont en outre solidaires de réjouissances!

M. Burkert: Dass der dritte Teil meines Beitrags die aussergewöhnlichen Opfer in bedrohlichen Situationen behandelt, lässt die Rolle der 'Angst' nun vielleicht überproportional erscheinen. Ich meine allerdings, dass auch in regelmässigen Opfern, auch in scheinbar freudigen religiösen Festen ein Hintergrund zumindest von 'Ernst' und Sorge feststellbar ist; Religion ist nie ganz harmlos und entspannt. Versucht man σέβας zu umschreiben, so gehört dazu ein Zurückweichen, Aufblick zu einem Höheren, an dessen Erhebung man doch zugleich teilhat (vgl. *Gnomol. Vat.* 32) — das fügt sich sehr gut zur genannten Bestimmung des 'Heiligen'. Die Etymologie von σέβας unterstreicht die Angst-Komponente ('se retirer'/ 'abandonner': Chantraine), die auch in der oft berufenen religiösen εὐλάβεια (vgl. etwa *Od.* XIX 42) mit enthalten ist.

M. Kirk: I wonder whether dependence on terms like *Angst* and *tremendum* is not misleading. *Angst* has strong Freudian associations quite apart from Nietzschean ones, and few of us can entirely rid ourselves of those associations; moreover we tend to accept *Angst* as an attribute of modern man (however much we retain of Freud otherwise)—but was it necessarily a condition of ancient

Greeks, for example? The use of the term implies that it was. I have equal reservations about Rudolf Otto's *tremendum*—on the whole that famous definition of religious feeling has done more harm than good. Burkert has ingeniously reinterpreted its three elements, but would it not be preferable to describe what one conceives to be a characteristic of ancient sacrificial attitudes either in ordinary language free of special associations or in terms specially adapted for the task?

Perhaps I should add that I share Henrichs' misgivings about the feelings Burkert assigns to ancient Greek participants in animal sacrifice; although I may be being misled by this whole matter of vocabulary.

M. Burkert: Ich glaube nicht, dass wir jedes Mal ein neues, scheinbar unbelastetes Vokabular verwenden sollten. Mit dem Rückgriff auf Rudolf Otto gebrauche ich Werkzeuge, die viele andere brauchbar fanden.

'Angst' ist, auch unabhängig von Freud, ein biologisch fassbares und beschreibbares Faktum.

M. Henrichs: Angst is a very ambiguous term, not only because it is coloured by hidden suppositions about human existence, but also because it describes a psychological reaction which can be triggered by any number of situations or personal agents. Rudolf Otto's *tremendum* has to do with man's reaction to the sheer superiority of the gods (which is in fact one of the sources wherefrom Democritus derived man's belief in gods, cf. *HSCP* 79 (1975), 102-106; 112 f.), whereas Burkert's *Angst* tries to define the Greek reaction to an animal which is bleeding to death. There is a distinct difference in the order of confrontation which each term presupposes, and the comparison is misleading.

M. Burkert: Von aussen gesehen gibt es keine 'Reaktion' auf Götter, sondern nur auf andere Menschen und die von diesen veranstalteten Vorgänge (neben autogener oder drogeninduzierter

Bewusstseinsveränderung, von der hier nicht die Rede ist); darum die hartnäckige Frage nach konkreten Signalen, die ein *tremere* auslösen können oder sollen.

M. Vernant : J'ai dit déjà pourquoi, dans l'interprétation du sacrifice grec, je me trouvais sur des points essentiels en accord avec Walter Burkert, en dépit de nos divergences. J'ajouterai que sa recherche comporte deux aspects bien rarement réunis: une érudition, une science exceptionnelles qui lui permettent de cerner au plus près, dans leur réalité concrète, les faits grecs; une exigence théorique qui l'a conduit à proposer, dans la ligne de Karl Meuli, un système cohérent d'explication. J'admire la façon dont continûment il progresse. Je ne peux pourtant le suivre sur son chemin. Question de génération peut-être, de formation intellectuelle. J'ai été nourri dans une double conviction: d'abord que de l'animal à l'homme, le changement de niveau est tel qu'on ne peut transférer aux faits proprement humains les types d'explication qui paraissent s'imposer dans le domaine des conduites animales. Je dis 'paraissent', car l'éthologie et la psychologie animales sont loin d'être parvenues à des résultats qu'on puisse tenir pour assurés. En second lieu, je suis trop proche de la tradition sociologique française pour ne pas penser que les institutions sociales constituent une réalité spécifique, dont l'ordre de fonctionnement est particulier et dont l'étude ne peut se réduire à la psychologie des agents sociaux.

Personne ne niera, par exemple, qu'il existe, chez l'homme comme chez l'animal, une impulsion sexuelle et que, suivant les situations, cette impulsion met en jeu des conduites d'excitation, d'agressivité ou d'attirance dont on pourrait sans doute dresser le catalogue. Personne ne niera non plus qu'à la base de toute reproduction sociale il y a nécessité d'union sexuelle entre un homme et une femme, en vue de la procréation. Mais les règles du mariage, les formes diverses des institutions matrimoniales se situent en dehors de ce plan instinctif et ne relèvent pas du même type d'explication.

S'il existe un ordre qu'on puisse dégager du jeu des règles de mariage, une typologie générale qu'on puisse dresser des systèmes

matrimoniaux, on ne les atteindra jamais en partant des conduites sexuelles instinctives et de leurs implications émotionnelles. Au contraire, les sentiments amoureux, chez l'homme, sont sous la dépendance non seulement des régimes de mariage, des liens conjugaux, de l'organisation familiale, mais de bien d'autres facteurs d'ordre culturel. Il y a, comme on l'a montré, une histoire de l'amour et cette histoire est différente dans les diverses civilisations.

Ce qui est vrai, presque d'évidence, dans le cas du mariage, ne me le semble pas moins dans celui de ces rituels qu'en dépit de leur variété nous avons pris l'habitude de ranger dans la catégorie du sacrifice.

M. Burkert : Ich danke Professor Vernant für seine prinzipielle Stellungnahme. In der Tat bin ich eher auf der Suche nach einer Philosophie der Kontinuität des Lebendigen — ohne die ungleich höhere Komplexität des Menschlichen zu leugnen.

Mme Piccaluga : La tesi di fondo — che cioè nell'ambito del sacrificio si produca angoscia per meglio controllarla — si rivela perfettamente aderente alla concezione di una crisi esistenziale permanente, costantemente presente nel pensiero e nelle opere di E. De Martino. Proprio tenendo presente questa concezione, la tesi di Burkert può essere ritenuta valida anche per quei sacrifici apparentemente caratterizzati da una atmosfera di festa. Caso emblematico, la festa romana dei *Saturnalia*: al di là della gioia sfrenata che la caratterizza è sempre latente il pericolo — realizzato ritualmente per meglio controllarlo — di un ritorno di *Saturnus come re* e dunque del caos che questo fatto porterebbe con sè.

M. Scholz : Sie haben, Herr Burkert, m.E. mit Recht, die psychologisierende Deutung antiker Opferrituale abgelehnt und versuchen es statt dessen über die Psychologie archetypischer Verhaltungsweisen des Menschen, wozu die Verhaltensforschung (Tierrituale) unter vorsichtigem Einbezug strukturalistischer und funktionalistischer Ansätze noch wichtige Beiträge liefert. Ihre Beispiele

von der Tragödie bis zu Aelius Aristides bestätigen dann Ihr Ergebnis — ja sie müssen es, da sie Berichte über Angstsituationen sind und folglich Rudolf Ottos *tremendum*, Ihr Angstmotiv, erweisen. Gleichzeitig aber haben Sie die Aussagen von Zeitzeugen der Antike über ihr Glaubenserlebnis bei Opferritualen als unzureichend abgewertet. Haben Sie da nicht eine nur aus Ihrem System heraus gerechtfertigte Auf- bzw. Abwertung bestimmter antiker Zeugnisse vorgenommen? Ferner: Sie haben Beispiele einzelner aussergewöhnlicher Angstsituationen besprochen. Auch wenn man zugibt, dass derartige Anlässe häufig gegeben waren, so bestimmte doch zunächst die Vielfalt und Vielzahl der Opferrituale des Religionskalenders mit seiner regelmässigen Folge und Wiederkehr die Glaubenswelt einer Kultgemeinschaft. Haben auch da die Kultteilnehmer, die oft vom eigentlichen Opfergeschehen weit entfernt waren und nur die um die Opfer sich rankenden Rituale erlebten, Angst, Beseeligung und Rangwertigkeit erfahren — und dies über die Zeiten hin unter den verschiedensten zivilisatorischen, wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen? Oder muss man hier zwischen vollziehenden Priestern und der Restgemeinde trennen? Wenn ja, wen betrifft dann die religiöse Handlung und was hiesse dann Religionsgeschichtsschreibung?

M. Burkert: Die antiken Zeugnisse sind lückenhaft und manchmal vielleicht sogar irreführend. Statt sie 'immanent' zu ergänzen riskiere ich in der Tat, das eigene, von empirischen Naturwissenschaften mitbestimmte Wirklichkeitsbewusstsein ins Spiel zu bringen. Die so gewonnenen Modelle müssen aber dann natürlich durch die Zeugnisse ihrerseits verifiziert oder falsifiziert werden.

Es liegt mir fern, die Formen des regelmässigen Kultes abzuwerten; doch auch die 'aussergewöhnlichen Angstsituationen' sind allgegenwärtig. Hinter jedem der ungezählten Votive steht eine Geschichte von persönlicher Krise, Angst und Hoffnung.

Man kann mit Recht fragen, ob die 'weit entfernten' Kultteilnehmer überhaupt noch ein religiöses Erlebnis haben; der Abstum-

pfung sind keine Grenzen gesetzt. Die Religionswissenschaft pflegt sich an den Zentren zu orientieren, wo Bewegung spürbar ist.

M. Versnel: First I wish to say how much I was impressed by the personal confession of M. Vernant. In his oral peroration I noticed three certain instances of the words 'je crois' and this perhaps may be an excuse for me as well to make profession of a conviction. I believe that it is perfectly justified to regard religion and the religious attitude as a characteristic and even the exclusive characteristic of mankind as opposed to the animal world, and yet to trace back certain rituals to animal behaviour, as Burkert does.

This does not imply that I understand every detail of Burkert's rich contribution. To give one instance: in your contribution, Professor Burkert, you rephrase the interpretation of the 'first-fruit offering' (Essensgabe) you proposed in your *Structure and History* 52 ff. You regard it essentially as originating from the wish « to prevent the clash of greediness ». The first drop of water or the first bit of food must be abandoned (by every member of the group !) in order to « avoid fight ».

I must confess that I do not understand how this can have any positive effect: after the abandonment *i.e.* the spilling of the first piece, there will be another first piece, just as eagerly, indeed even more eagerly desired by every member of the group. Could you help me out of my problems ?

M. Burkert: Meine Antwort wäre: durch die Gabe der Erstlinge wird eine Rangordnung etabliert; der Zweite wird nicht zum Ersten. Die Rangordnung ist es, die — auch in Tiergesellschaften — den Kampf aller gegen alle verhindert: *Dis te minorem quod geris imperas.*

M. Rudhardt: Ne convient-il pas, dans l'analyse des sacrifices grecs, de tenir compte aussi du fait que ce sont le plus souvent des actes collectifs ? Ce n'est pas un individu qui sacrifie, mais une communauté — serait-ce par l'intermédiaire d'un seul représentant. Cette

communauté peut être un groupe familial ou politique; elle peut être une armée; elle peut être un groupement privé.

M. Burkert : Ich stimme durchaus zu; hier habe ich nur *einen* Aspekt herausgegriffen; nicht ausgeführt wurde z.B. auch die Rolle der Spezialisten des Opfers, der Seher und Priester. Die Konstituierung der Gemeinschaft ist besonders ausgeprägt im Fleischspeiseopfer (vgl. mein *Homo Necans*, 1972).

M. Turcan : Comment classez-vous les sacrifices de type 'magique', ceux, par exemple, dont parle Porphyre dans sa *Lettre à Anebon*, sacrifices qui passent pour contraindre les dieux en vertu d'un processus quasi mécanique?

Il y a aussi des consécrations d'herbes, où je ne suis pas sûr que la terreur soit présente. Ces sacrifices sont l'application d'une recette infaillible, puisqu'elle est censée forcer la volonté des dieux. Le magicien est sûr de son affaire. C'est justement ce caractère de contrainte automatique, en quelque sorte, qui indignait Porphyre et les Chrétiens.

M. Reverdin : Et, avant eux, Platon (*Leg.* 905 d sqq.; 948 c; *Rep.* 364 d-e; 365 c, etc.)!

M. Burkert : Das Verhältnis von religiösem Ritual im allgemeinen zur Magie zu bestimmen, ist schwierig. Man hat auch Magie neuerdings als 'Zeichensystem' bezeichnet, aber die Frage der Wirkung kommt hier in anderer Weise ins Spiel. Dazu kommt die unendliche Kompliziertheit der zu erfüllenden Vorschriften: man kann Magie nur hauptberuflich treiben. Es gibt etwa in den magischen Papyri durchaus schaudererregende Tieropfer, auch mit Opfermahl; als Besonderheit die Tortur eines Tiers, die den Gott treffen soll. Die Weihung von Pflanzen oder durch Pflanzen (bzw. Steine) für sich würde ich kaum als Opfer klassifizieren.