

BURKHARD GLADIGOW

## Die Teilung des Opfers

Zur Interpretation von Opfern in vor-  
und frühgeschichtlichen Epochen

0 Vorbemerkung und Themenstellung, S. 19. – 1 Kommunikation und Ritual, S. 20. – 1.1 Opfergabe, S. 22. – 1.2 Gabe von Nahrung, S. 22. – 2 Die Teilung des Opfers, S. 25. – 2.1 Der Verbleib der Opfermaterie, S. 25. – 2.1.1 im Tempelbereich, S. 25. – 2.1.2 an der Opferstätte, S. 26. – 2.2 Opfer und Depot, S. 27. – 2.3 Opfer und Redistribution, S. 28. – 3 Das olympische Speiseopfer, S. 29. – 4 Das Primitivopfer, S. 32. – 5 Opfermaterie und Opfergegenstände, S. 32. – 5.1 Organisches Material, S. 32. – 5.2 Nachbildungen, S. 33. – 5.3 Die Information des Opfers, S. 34. – 5.4 Der 'Wert' des Opfers, S. 35. – 5.5 Die Substitution von Menschen, S. 36. – 5.6 Die 'Sakraltheorie', S. 36. – 6 Indikatoren des Opfers, S. 37. – 6.1 Zerstörung, S. 38. – 6.2 Deposition, S. 38. – 7 Publizität, S. 39. – 8 Die Ziele des Opfers und die Opfermaterie, S. 40. – 9 Empfänger des Opfers, S. 41.

### 0 VORBEMERKUNG UND THEMENSTELLUNG

Eine religionshistorische Interpretation vor- und frühgeschichtlicher Funde durch Analogie aus anderen, besser dokumentierten historischen oder rezenten Bereichen<sup>1</sup> steht unter der Verpflichtung, Analogien zu begründen und von der bloßen Assoziation zu unterscheiden. Das geschieht wohl am besten dadurch, daß sich die Analogien nicht jeweils auf Einzeldaten beschränken, sondern typische Verbindungen von Einzelementen zur Ausgangsbedingung einer Analogie machen. Nichtbeliebige Verbindungen von Einzelementen aber pflegt man als Strukturen zu bezeichnen.

In diesem Sinne soll im folgenden der Versuch unternommen werden, Strukturen von Opfervorstellungen und -begriffen zu entwickeln, von denen aus vielleicht isolierte Funddaten eingeordnet werden können, zumindest aber Fragehinsichten geliefert werden. Für eine über eine bloße Identifikation hinausreichende Interpretation von Opferfunden muß nicht nur der gesellschaftliche Kontext – vielfach von

---

<sup>1</sup> Eine wissenschaftsgeschichtliche Aufarbeitung der Kontroversen über dieses Verfahren findet sich bei BRYONY ORME, *Twentieth-Century Prehistorians and the Idea of Ethnographic Parallels* (Man 9, 1974, S. 199–212); im Blick auf die Religionsgeschichte diskutiert durch KARL J. NARR, *Wege zum Verständnis prähistorischer Religionsformen* (Kairos 5, 1963, S. 179–188), mit differenzierter historischer und methodischer Würdigung der Positionen, die eine wissenschaftliche Erschließung prähistorischer Religionen für möglich halten oder dies ablehnen. Die engeren religionswissenschaftlichen, phänomenologischen oder theologischen Positionen sind bei CARSTEN COLPE, *Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in ur- und parahistorischen Epochen* (HERBERT JANKUHN [Hg.], *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Göttingen 74, 3, Göttingen 1970, S. 18–39; jetzt auch in: CARSTEN COLPE, *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft*, München 1980) vorgestellt.

der frühgeschichtlichen Forschung betont<sup>2</sup> – mitherangezogen werden, sondern auch das Repertoire an Opferformen, das noch zur Verfügung gestanden hätte. Erst eine Übersicht über die nichtgewählten Möglichkeiten, ein Opfer darzubringen, erlaubt eine Einordnung des konkreten Falles – ebenso wie einem Einzelzeichen erst eine Bedeutung zugewiesen werden kann, wenn das Zeichensystem bekannt ist.

Die Art der Beziehungen von Opfern, Opfertypen zu den gesellschaftlichen Bedingungen und die Spannweite der vorhandenen und realisierten Möglichkeiten lassen sich zunächst nur in einem überschaubaren und durch eine gewisse Dichte an Informationen erschlossenen Bereich vorführen und diskutieren. Als einen solchen Bereich wähle ich hier – aus historischen und systematischen Gründen – den mediterranen, vorchristlichen, insbesondere aber den Bereich der griechischen und römischen Religion.

Mit diesem historischen Material im Hintergrund soll versucht werden, typische Strukturen 'des Opfers' zu entwickeln, Formen und weiterreichende Funktionen herauszustellen. Im Mittelpunkt wird dabei die Frage nach der Teilung des Opfers stehen, die reziproke 'das Opfer als Teil' eingeschlossen. Dieser Ansatz führt, wenn ich es recht sehe, auf eine wesentliche Komponente eines systematisch beschriebenen Begriffs von 'Opfer'. Der Ansatz führt aber auch, unmittelbar auf die Gegenstände der allgemeinen Themenstellung bezogen, auf die Fragen: Was 'bleibt' von einem Opfer? Was kann von einem bestimmten Opfertyp übrigbleiben? Und schließlich: Welche Opfer sind notwendig spurlos? Was unter diesem Frageraster wie eine triviale Teilfrage aussieht, nämlich: Was darf vom Opferplatz wieder entfernt werden?, ist bei näherer Betrachtung die Rahmenbedingung für die Tradition des Instituts 'Opfer' und scheint eine der Entstehungsbedingungen von Hochkulturen zu berühren.

Eine weitere Funktion des historisch-systematischen Überblicks wird es sein, Grenzfälle vorzuführen, Grenzfälle, von denen aus die zentralen Konzepte und Begriffe einer erneuten Überprüfung zugeführt werden können. Gedankenexperimente, wie man die Grenzfälle interpretieren würde, wenn man nur ihre archäologischen Spuren hätte, eingeschlossen. Die Arten der Teilung des Opfers müßten in diesem Sinne durch mögliche Fundsituationen hindurchdekliniert werden.

## 1 KOMMUNIKATION UND RITUAL

Wenn man die verschiedenen Theorien über das Opfer<sup>3</sup> mit historischen, empirischen Daten aus Bereichen, die eine gewisse Datendichte aufweisen, abgleicht, so zeigt sich sehr deutlich, daß keine der Theorien das 'Feld', auf dem die jeweils

<sup>2</sup> In hinreichender Deutlichkeit bei BERTA STJERNQUIST, Präliminarien zu einer Untersuchung von Opferfunden. Begriffsbestimmung und Theoriebildung (Meddelanden från Lunds Universitets Historiska Museum 1962–1963, S. 5–64) S. 30f. und bei HORST KIRCHNER, Bemerkungen zu einer systematischen Opferfundforschung (Studien zur europäischen Vor- und Frühgeschichte, hg. von MARTIN CLAUS – WERNER HAARNAGEL – KLAUS RADDATZ, Neumünster 1968, S. 379–389) S. 382.

<sup>3</sup> Nach den wenig differenzierenden Theorien des 19. Jahrhunderts, die in den Opfern im wesentlichen Gaben sahen, stellte die Interpretation von WILLIAM ROBERTSON SMITH, *The Religion of the Semites*, London 1898, <sup>3</sup>1927 (deutsch 1899), mit der These der sakramentalen Kommunion einen grundsätzlichen Neubeginn dar. Seitdem haben HENRI HUBERT – MARCEL MAUSS, *Essai sur la nature*

Opfernden ihr Handeln ansiedeln, wirklich abdeckt. Jedes, auch das 'einfachste' Opfer steht bereits in einem komplexen Beziehungssystem; die Defizite der modernen Theorien scheinen gerade das besondere Potential des 'Opfers' von außen zu umschreiben: seine Komplexität. Trotzdem, trotz dieser Vorbehalte, lassen sich alle Opfertypen zunächst von ihrer Funktion her als kommunikative Rituale<sup>4</sup> bezeichnen, bei denen ein bestimmter Modus der Transformation von Material eine Rolle spielt, d.h. die Information trägt. Der verbreitetste Modus, Material zu transferieren, ist ohne Zweifel die Gabe, die Gabe zugleich die Kategorie, unter die die kultisch Handelnden im allgemeinen ihr Opfer a fortiori einordnen.

Daß die Gabe, vor allem die ritualisierte Gabe, 'mehr' ist als ein Verschieben von Vermögenswerten, haben vor allem Mauss, Hubert und die an sie anschließenden Arbeiten<sup>5</sup> gezeigt: Die Gabe stellt ein Verpflichtungsverhältnis her<sup>6</sup>, sie baut mögliche Feindseligkeiten ab und sie definiert Status oder Identität<sup>7</sup>. Die durch Tradition vermittelten oder unmittelbar erfahrenen Systeme von Gabe und Gegengabe sind für den Aufbau sozialer Organisationen<sup>8</sup> von entscheidender Bedeutung. Schenken kann darüber hinaus ebenso als eine soziale Strategie zum Finden von Partnern<sup>9</sup>

---

et la fonction du sacrifice (1898, jetzt in: MARCEL MAUSS, *Ceuvres* 1, 1968, S. 193–307) das Opfer als Mittel zur Erhöhung des eigenen Status interpretiert; psychanalytisch in Richtung auf Vatermord ROBERT E. MONEY-KIRLE, *The Meaning of Sacrifice*, London 1930; ethnopsychologisch als Verzicht zur Verhütung des Untergangs BERNDT GÖTZ, *Die Bedeutung des Opfers bei den Völkern* (Sociologus Beiheft 3) Leipzig 1933; gegen den Gabenaspekt und gegen die soziologische Schule argumentiert ALFRED LOISY, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris 1920; am Primitiaalopfer orientieren sich ANTON VORBICHLER, *Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte*, Mödling 1956; mit breitem religionshistorischen Material, VITTORIO LANTERNARI, *L'offerta primiziale in etnologia* (La Grande Festa, Mailand 1959, S. 275–408). Zusammenfassend THEODORUS P. VAN BAAREN, *Het Offer. Inleiding tot een complex religieus verschijnsel*, Utrecht o.J.; die theoretischen Prämissen dazu DERS., *Theoretical Speculations on Sacrifice* (Numen 11, 1964, S. 1–12). Einen nützlichen Überblick über weitere Theorien bietet der Artikel 'Sacrificio e Offerta' von ALFONSO M. DI NOLA in der *Enciclopedia delle Religioni* 5, 1973, Sp. 649–678.

<sup>4</sup> Mit verschiedenen Akzentsetzungen zu diesem Rahmen VICTOR W. TURNER, *The Forest of Symbols*, Ithaca 1967; RAYMOND FIRTH, *Symbols. Public and Private*, London 1973; EDMUND LEACH, *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*, Frankfurt 1978; WALTER BURKERT, *Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen* (Le sacrifice dans l'antiquité, *Entretiens sur l'antiquité classique* tome 27, Vandœuvres-Genève 1981, S. 91–133). Überblicke über die Forschungssituation bieten LAURI HONKO, *Zur Klassifikation der Riten* (Temenos 11, 1973, S. 61–77) und J. S. LA FONTAINE (Hg.), *The Interpretation of Ritual*, London 1972.

<sup>5</sup> MARCEL MAUSS, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt 1968 (auch in: DERS., *Soziologie und Anthropologie* 2, 1978, S. 9–144).

<sup>6</sup> Über Mauss hinaus gehen die Analysen von FRIEDRICH STENTZLER, *Versuch über den Tausch*, Berlin 1979.

<sup>7</sup> Vgl. BARRY SCHWARTZ, *The Social Psychology of the Gift* (The American Journal of Sociology 73, 1967, S. 1–11) S. 1f.

<sup>8</sup> Zu diesem Komplex zuletzt STENTZLER (wie Anm. 6) S. 43–75; allgemeiner MARSHALL SAHLINS, *Stone Age Economics*, Chicago 1972, insbesondere S. 149–183 ('The Spirit of the Gift') und S. 185–275 ('On the Sociology of Primitive Exchange') und BERNHARD LAUM, *Schenkende Wirtschaft, Nichtmarktmäßiger Güterverkehr und seine soziale Funktion*, Frankfurt 1960.

<sup>9</sup> KLAUS STANJEK, *Das Überreichen von Gaben. Funktion und Entwicklung in den ersten Lebensjahren* (Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und pädagogische Psychologie 10, 1978, 103–113).

beschrieben werden, wie als wirtschaftliche Strategie<sup>10</sup>, die eigenen Erwerb erhöht oder zumindestens stabilisiert.

1.1 Die Opfergabe nun unterscheidet sich – sowohl aus der Sicht des Betrachters wie aus der Sicht des Handelnden – durch eine Bedingung wesentlich von der alltäglichen Gabe, nämlich durch die stark asymmetrische Beziehung<sup>11</sup> zwischen Opferndem und dem, der das Opfer empfangen soll. Die angenommene Statusdifferenz zwischen Opferndem und Empfänger impliziert unter anderem, daß der jeweilige Gott (oder Gottkönig) die Opfergabe nicht akzeptieren muß<sup>12</sup>, sie zurückweisen kann. Unter Gleichrangigen Gaben zurückzuweisen, ist in archaischen Gesellschaften fast unmöglich; unter Ungleichrangigen ist es das Vorrecht des Höhergestellten zurückzuweisen. In die Opferthematik ist auf diese Weise ein Moment der Unsicherheit aufgenommen: Das Risiko aller Sozialbeziehungen<sup>13</sup> – das Handeln zweier Personen muß an einem Punkt konvergieren – wird so auf das Risiko asymmetrischer Beziehungen angehoben.

Schon von daher scheint es a limine falsch zu sein, Opfer wie eine technische Manipulation 'do ut possis dare'<sup>14</sup> zu interpretieren. Unter der hier gewählten Interpretationskategorie 'Gabe' bedeutet Opfern das Herstellen oder Aufrechterhalten einer Beziehung nach dem Modell einer Sozialbeziehung.

1.2 Das Modell des Gabenopfers gewinnt seinen unmittelbarsten Bezug zu sozialen Grunderfahrungen und damit seine höchste Plausibilität in der Darbringung von Nahrung. Das Geben von Nahrung<sup>15</sup> reicht weit in den vormenschlichen, nicht einmal allein Säugetiere betreffenden Bereich sozialer Bindungen und sozialer Kooperation hinein. Die soziale Wertung des Schenkens beruht wohl auch in entwickelten Kulturen auf dem Brutpflegeverhalten<sup>16</sup> und stellt zunächst eine soziale Asym-

<sup>10</sup> SAHLINS (wie Anm. 8) S. 191–220; ferner RÜDIGER SCHOTT, Anfänge der Privat- und Planwirtschaft. Wirtschaftsordnung und Nahrungsverteilung bei Wildbeutervölkern (Kulturgeschichtliche Forschungen 6) Braunschweig 1956.

<sup>11</sup> Diese Differenz hat RAYMOND FIRTH, *Offering and Sacrifice: Problems of Organisation* (The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 93, 1963, S. 12–24) S. 12 grundsätzlich herausgestellt.

<sup>12</sup> Zu 'gift rejection' SCHWARTZ (wie Anm. 7) S. 3.

<sup>13</sup> Hierzu systematisch NIKLAS LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, S. 190–218. Kurz angesprochen auch bei FIRTH (wie Anm. 11) S. 12, der dort zur Unterscheidung von Gabe und Opfer noch auf eine weitere Differenz hinweist, „an emotional element“: „The gift may be emotionally neutral; an offering carries with it the notion of some outgoing sentiment of respect.“ Mit dem „emotional element“ scheint mir freilich nur ein Epiphänomen der Statusdifferenz angesprochen zu sein.

<sup>14</sup> Mit dieser Perspektive, als eine Zirkulation oder Wechselwirkung von Kraft, hat GERARDUS VAN DER LEEUW, *Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie* (Archiv für Religionswissenschaft 20, 1921/2, S. 241–253) die Opferpraxis zu interpretieren versucht. In diesem Sinne auch ALFRED BERTHOLET, *Der Sinn des kultischen Opfers* (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1942, 2, Berlin 1942, S. 1–27) S. 10: „Man möchte sagen, der Sinn des Opfers sei auf dieser bisher verfolgten Linie eine Mobilmachung von Kraftstoff zu Gunsten des Opfernden“.

<sup>15</sup> Diesen Bereich hat GERHARD BAUDY, *Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches* (BURKHARD GLADIGOW – HANS G. KIPPENBERG [Hgg.], *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, Forum Religionswissenschaft 4, München 1983, S. 131–174) S. 135–148 systematisch aufgearbeitet.

<sup>16</sup> Vgl. etwa IRENÄUS EIBL-EIBESFELDT, *Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, München 1971, S. 162–176; auf S. 164 das Resümee: „Wir können festhalten, daß vom

metrie zu Gunsten des Gebenden her. Will der Beschenkte ein dauerhaftes Bestehen dieser Asymmetrie verhindern, muß er durch eine deutlich größere Gegengabe jene Asymmetrie nun zu seinen Gunsten konvertieren<sup>17</sup> oder aber die Annahme verweigern. Die Sozialpsychologie des Schenkens bekommt ihre Rahmenbedingungen so durch eine Überlagerung zweier Komponenten<sup>18</sup>: Geben heißt primär Nahrung geben bzw. verteilen und Geben stellt Asymmetrien her, die durch Gegengaben tunlichst ausgeglichen oder umgekehrt werden müssen, sollen die Rangpositionen nicht verloren gehen.

Seine ausgeprägteste Form hat das Gabenopfer in den altorientalischen Kulturen in der Form der Speisungopfer<sup>19</sup>, der regelmäßigen Ernährung der Götterbilder gefunden. Konkret heißt das, dem Kultbild werden im Tempel auf einem Eßtisch regelmäßig (im mesopotamischen Bereich heißt das beispielsweise zweimal pro Tag<sup>20</sup>) Speisen, zu denen natürlich auch Fleisch gehört, und auch Getränke vorge-setzt. Der Gott 'speist' hinter einem Vorhang, danach geht das Menü an König, Priester und Palastbeamte. Da das Kultbild natürlich nicht wirklich 'ißt', werden durch diesen Mechanismus die Abgaben des Tempelumlandes gewissermaßen auf dem Weg über den Speisetisch des Gottes neu verteilt. Jene 'zweite' Verteilung, Redistribution<sup>21</sup>, erzeugt ihrerseits eine hierarchische Struktur mit Gott, König und Priestern an der Spitze. Dieses Redistributionssystem von Nahrung scheint eine der historischen Entstehungsbedingungen staatlicher Organisation<sup>22</sup> darzustellen.

Um die Speisung der Götterbilder richtig bewerten zu können, müssen auch die anderen Formen einer Besorgung des Kultbildes, wie sie neben dem mesopotami-

---

Brutpflegefüttern abgeleitete Riten allgemein zur Bandstiftung eingesetzt werden. Kuß und Geschenk sind dabei die wohl am weitesten ritualisierten Formen der Fütterung.“

<sup>17</sup> MAUSS (wie Anm. 5) S. 36–39 und passim; ferner mit differenzierender Einordnung des 'aggressiven Konkurrenzpotlatch' PETER WEIDKUHN, Prestigewirtschaft und Religion (GUNTHER STEPHENSON [Hg.], Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, Darmstadt 1976, 1–29); im Blick auf 'bandstiftende Riten' EIBL-EIBESFELDT (wie Anm. 16) S. 231 ff.

<sup>18</sup> Über das bloße 'Reziprozitätsprinzip' hinaus entwickelt STENTZLER (wie Anm. 6) S. 108 ff. die Tauschstruktur als Reflex gesellschaftlicher Vermittlungsprobleme.

<sup>19</sup> Zu Speisungopfer allgemein KARL MEULI, Griechische Opferbräuche (Phyllobolia, Festschrift Peter von der Mühl, Basel 1945, S. 185–288) S. 189 ff., 196 ff. Als ein spezifisches Beispiel sei aus HERRMANN OLDENBEG, Religionen des Veda, Stuttgart 1923, S. 313 die Aufforderung Indras an Suśravas zitiert: 'Opfere mir, ich habe Hunger' (Pañcavimsa-Brahmana XIV, 6, 8); mit weiteren Belegen für diese Vorstellung.

<sup>20</sup> Ausführliche Darstellung bei A. LEO OPPENHEIM, Ancient Mesopotamia, Chicago 1964, S. 183–198 ('The Care and the Feeding of the Gods'); ferner FRANÇOIS THUREAU-DANGIN, Rituels accadiens, Paris 1921, S. 74–86 ('Les sacrifices quotidiens du temple d'Anu').

<sup>21</sup> Zu den wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen des 'circulatory system' OPPENHEIM (wie Anm. 20) S. 187 ff.

<sup>22</sup> V. GORDON CHILDE, Soziale Evolution (1951), Frankfurt 1975, S. 154–165; eine Zusammenfassung für die Halafien-Kultur S. 163: „Somit waren die Tempel bis zur Uruk-Periode nachweislich – vermutlich aber schon früher – zum Zentrum für die Akkumulation des gesellschaftlichen Überschusses geworden. Der Zweck der Buchführung über die Einnahmen und Ausgaben der Gottheit war es, was die Priesterkorporationen, die den Tempelbesitz verwalteten, ein System konventioneller Zeichen – die Schrift – entwickeln und durchsetzen ließ. . . . Somit war die Akkumulation eines beträchtlichen Produktionsüberschusses in den Schatzkammern – oder besser Kornspeichern – des Tempels faktisch der Anlaß für den kulturellen Fortschritt, den wir zum Kriterium der Zivilisation gemacht haben.“

schen Raum in Ägypten<sup>23</sup>, Israel<sup>24</sup>, aber auch in Griechenland und Rom<sup>25</sup> praktiziert wurden, mit bedacht werden: Kultbilder wurden nicht nur ernährt, sondern auch gewaschen, frisiert, gekleidet und unterhalten; die Besorgungen gehen bis hin zum Gang ins Theater (in Athen) oder regelmäßigen Zeitansagen (in Rom). All das sind rituelle Leistungen an die Gottheit, unter denen die Speisung natürlich eine besonders wichtige ist.

Daß aus eßbarem Material bestehende Opfer Gabe von Nahrung an die Götter seien, ist eine Sicht, die von den Kultteilnehmern in den meisten Religionen im wesentlichen geteilt worden ist. Reflexe dieser Anschauung reichen von der Aussage, die Menschen seien von den Göttern geschaffen worden, um ihnen Nahrung darzubringen (im altorientalischen Schöpfungsmythos<sup>26</sup>) bis zum Komödienmotiv bei Aristophanes<sup>27</sup>, der die Vögel das Aufsteigen des Opferdampfes zum Olymp blockieren und die Götter so in Bedrängnis bringen läßt.

Spätestens die aristophanische Karikatur macht es verständlich, daß in einer 'Spiritualisierung der Kultbegriffe' die Art der Teilhabe der Götter am Opfer zu überdenken war: Rauch und Fettdampf des Brandopfers<sup>28</sup> sind verbreitet als die Medien konzipiert worden, durch die die Götter ihren Anteil erhalten. Ein weitgehendes Verschwinden des organischen Opfermaterials, das Aufsteigen des Rauches zum Himmel machten wechselseitig dieses Modell plausibel. Ein senkrecht Aufsteigen des Opferrauches konnte entsprechend als Zeichen der Annahme interpretiert werden. Hier geht das System von Gaben an die Götter unmittelbar in ein Divinationssystem<sup>29</sup> über: Die Möglichkeiten des Höherstehenden, Gaben anzunehmen oder nicht anzunehmen, werden als Indikatoren von Wohlwollen oder Ablehnung gewertet. Daneben findet sich in Verbindung mit Ritualen, bei denen die Speisen nicht verbrannt wurden, die Vorstellung, der Anteil der Götter an den Opfergaben bestehe in einer unsichtbaren Komponente der Nahrung. Dieses dualistische Modell der Opfergabe ist besonders gut bei afrikanischen Stammeskulturen belegt<sup>30</sup> und wird dort mit Seelenvorstellungen in Verbindung gesetzt. Nachdem die Götter ihren unsichtbaren Anteil zu sich genommen haben, steht der 'Rest' profaner Verwendung offen: Modell eines spurenlosen Opfers.

<sup>23</sup> Vgl. ALEXANDRE MORET, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, Paris 1902.

<sup>24</sup> WOLFRAM HERRMANN, *Götterspeise und Göttertrank in Ugarit und Israel* (*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 72, 1960, 205–216).

<sup>25</sup> Belege bei BURKHARD GLADIGOW, *Zur Konkurrenz von Bild und Namen im Aufbau theistischer Systeme* (HELLMUT BRUNNER–RICHARD KANNICHT–KLAUS SCHWAGER [Hgg.], *Wort und Bild*, München 1979, S. 103–122) S. 108.

<sup>26</sup> *Quellen des alten Orients* 1, *Die Schöpfungsmythen*, Darmstadt 1977, S. 148, 149f.

<sup>27</sup> Aristophanes, *Aves* V. 1258ff. und passim.

<sup>28</sup> Als κνίση bei den Griechen schon seit Homer belegt, *Il.* 1, 317; 8, 549. Zu den mesopotamischen, ägyptischen und altisraelitischen Theorien, eine Aufnahme der Speisen erfolge durch den Blick der Götterbilder und dies könne durch ein Schaukeln vor deren Augen verstärkt werden, OPPENHEIM (wie Anm. 20) S. 191f.

<sup>29</sup> OPPENHEIM (wie Anm. 20) S. 212–217 und JEAN NOUGAYROL, *Les Rapports des Haruspices étrusque et assyro-babylonienne, et le Foie d'Argile de Falerii veteres* (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 1955, S. 509–517).

<sup>30</sup> Dazu FIRTH (wie Anm. 11) S. 21f.

## 2 DIE TEILUNG DES OPFERS

Unter welchen Bedingungen eine Aufteilung von Opfergaben, eine Wieder- und Weiterverwendung im profanen Bereich, grundsätzlich ausgeschlossen wird, ist nicht immer klar erkennbar. In manchen Tempelgesetzen des griechischen Bereichs ist eine οὐκ ἐκφορᾶ-Bestimmung<sup>31</sup>, also das Verbot, Opfermaterial wieder herauszutragen, explizit festgehalten. Für die Tieropfer bedeutete dies vor allem, daß das Opferfleisch – im Rahmen des olympischen Opfers – innerhalb des Tempelbezirks<sup>32</sup> verzehrt werden mußte. Für größere Tempelanlagen hatte das zur Konsequenz, daß Speiseräume und Hallen im Tempelbezirk<sup>33</sup> anzulegen waren, die einen Verzehr vor Ort möglich machten.

2.1 Im besonderen Maße galt augenscheinlich jene οὐκ ἐκφορᾶ-Regel für die Asche und Knochenreste bei Brandopfern<sup>34</sup>. Sie wurden häufig vor Ort belassen, neben dem Altar oder vor dem Opferplatz liegen gelassen, sodaß eine allmähliche Ansammlung von Material einen *tumulus* erzeugte. Dieses Opferritual dokumentiert den Opferplatz und publiziert gegebenenfalls Opferbereitschaft und Opferfreudigkeit seiner Benutzer. Mit der gleichen Intention scheint man durch Umfassungsmauern am Rand der Opferplätze<sup>35</sup> das Anwachsen der Aschen- und Knochen-schichten noch unterstützt zu haben.

2.1.1 Eine andere Möglichkeit, der οὐκ ἐκφορᾶ-Bestimmung zu genügen, sind Gruben im Tempelbereich<sup>36</sup>, in die man kultischen Abfall, Reste von Opfern und Weihgaben, hineinwarf: Einerseits blieb das Material so im Tempelbereich, andererseits behinderte es eine weitere Benutzung der Anlagen nicht.

Die konsequente Bindung des Opfermaterials an den Tempelbereich scheint – wie schon in einigen Fällen angedeutet – eher der Sonderfall zu sein. Eine Verteilung des Fleisches<sup>37</sup> bei größeren Festen erlaubte wohl auch die Entfernung aus dem

<sup>31</sup> Belege bei ADA THOMSEN, Der Trug des Prometheus (Archiv für Religionswissenschaft 12, 1909 S. 460–490) S. 467f.

<sup>32</sup> Dies war einer der Ausgangspunkte für ROBERTSON SMITH's Theorie des sakramentalen Opfers (wie Anm. 3). Von der 'Ungleichheit' der Teilung zwischen Gott und Mensch ausgehend, hat MEULI (wie Anm. 19) die These vom olympischen Opfer als rituellem Schlachten entwickelt, dessen wesentliche Komponenten dem Jagdritual entnommen seien; dazu jetzt umfassend WALTER BURKERT, Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 32) Berlin–New York 1972. Meulis Ausgangsbasis, das 'olympische Opfer' der Griechen habe das paläolithische Ritual im indogermanischen Bereich am reinsten bewahrt, ist mehrfach erweitert worden; vgl. etwa GÜNTER BEHM-BLANCKE, Das germanische Tierknochenopfer und sein Ursprung (Ausgrabungen und Funde 10, 1965, S. 233–239) und, für den indischen Bereich, BERNFRIED SCHLERATH, Opfergaben (Festgabe Herman Lommel, Wiesbaden 1960, S. 129–134) nach PAUL THIEME, Vorzarthustrisches bei den Zarathustriern und bei Zarathustra (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 107, 1957, S. 67–104).

<sup>33</sup> Belege bei MARTIN PEER NILSSON, Geschichte der griechischen Religion, München <sup>2</sup>1955, S. 830.

<sup>34</sup> WERNER KRÄMER, Prähistorische Brandopferplätze (Helvetia antiqua, Festschrift Emil Vogt, hg. von RUDOLF DEGEN–WALTER DRACK–RENÉ WYSS, Zürich 1966, S. 111–122) stellt Opferplätze in den Alpen und im nördlichen Alpenvorland zusammen und interpretiert sie unter Berücksichtigung des antiken griechischen Materials.

<sup>35</sup> CONSTANTINE GEORGE YAVIS, Greek Altars, Saint Louis 1949, S. 208ff.; KRÄMER (wie Anm. 34) S. 120f.; NILSSON (wie Anm. 33) S. 86–88.

<sup>36</sup> PAUL STENGEL, Die griechischen Kultusaltertümer, München <sup>3</sup>1920, S. 16f.; NILSSON (wie Anm. 33) S. 88, 78. <sup>37</sup> Systematisch aufgearbeitet von BAUDY (wie Anm. 15).

*temenos*. Ganz zu schweigen von den wirtschaftlichen Funktionen der antiken Tempel: ihre Rolle als Zulieferant von Lederfabriken sind uns über die Hautgelderrechnungen<sup>38</sup> inschriftlich gut bezeugt, ihre Funktionen als Depositenkassen im mediterranen Bankwesen<sup>39</sup> hinreichend bekannt. Alle diese Funktionen wären unmöglich, wenn es unter bestimmten Bedingungen nicht möglich gewesen wäre, in den Tempelbezirk eingebrachtes Material auch wieder zu entfernen, bzw. zu konvertieren. Diese Möglichkeit, ich habe es schon angedeutet, ist die notwendige Grundlage für eine Verzahnung von Opferwesen und Wirtschaft<sup>40</sup>, die daraus resultierenden Konsequenzen eingeschlossen.

2.1.2 In den vorangegangenen Überlegungen wurde die Frage nach dem Verbleib der Opfertgaben im Tempelbezirk allgemein oder aber auf der Opferstätte selber gestellt. Es gibt offensichtlich Opfertypen, die darauf angelegt sind, daß das Material am Ort (im engeren Sinne) bleibt, an dem es geopfert wurde, wie im Falle des Brandopfers, und Opfertypen, bei denen es darauf ankommt, daß die Opfer jeweils (stillschweigend) von ihrem Depositionsort entfernt werden. Jene für den sumerisch-babylonischen, den ägyptischen oder den griechisch-römischen Bereich gut bezeugten Speisungsoffer für die Götter<sup>41</sup> geboten, daß die Speisetische in den Tempeln auch regelmäßig abgeräumt wurden. Die gleichen Konstruktions-Merkmale gelten auch für einfachere Verhältnisse, wofür die Hekate-Opfer<sup>42</sup> als Beispiel herangezogen werden sollen: An jedem Neumond sollten die reichen Bürger Töpfe mit zubereiteten Speisen an Wegen und Straßenkreuzungen für Hekate deponieren. Hier ist auf andere Weise sichergestellt, daß die Göttin diese Mahlzeiten zu sich nahm, das heißt, die Opfertgaben zum Verschwinden gebracht wurden. Die Bettler nutzten, gut bezeugt, diese Gaben als eine Art Stadtküche<sup>43</sup>.

Eine andere auffallende Form für die Verteilung von Opfermaterial stellt das *μεγαρίζειν* an den griechischen Thesmophorien<sup>44</sup> dar: junge Ferkel werden als Opfer an Demeter zusammen mit Fruchtbarkeitssymbolen in Gruben geworfen; nach einiger Zeit holen Frauen die verwesenen Tiere heraus und verteilen sie auf Altäre.

<sup>38</sup> F. PUTTKAMMER, *Quomodo Graeci victimarum carnes distribuerunt*, Diss. Königsberg 1912; Hautgelderrechnungen finden sich *Inscriptiones Graecae* II<sup>2</sup> 1496; NILSSON (wie Anm. 33) S. 732.

<sup>39</sup> RUDOLF HERZOG, *Aus der Geschichte des Bankwesens im Altertum* (Abhandlungen der Gießener Hochschulgesellschaft 1) Gießen 1919; BERNHARD LAUM in: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. 4, 1924, Sp. 68–82 s. v. Banken; NILSSON (wie Anm. 33) S. 84f. zum Umschmelzen der Votivgaben und zum Verhältnis zum 'Staatsschatz'.

<sup>40</sup> Für den altorientalischen und griechischen Bereich skizziert bei OPPENHEIM (wie Anm. 20) S. 183–198 und WALTER BURKERT, *Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur* (STEPHENSON, wie Anm. 17, S. 168–187) S. 176–178; einen weiteren sachlichen und historischen Bereich behandelt LAUM (wie Anm. 8) S. 285–312 ('Schenken und Märkten im religiösen Bereich'); ein für die Antike (– und das Christentum) wichtiges Spezialproblem behandelt M. ISENBERG, *The Sale of Sacrificial Meat* (*Classical Philology* 70, 1975, S. 271–273).

<sup>41</sup> S. oben nach Anm. 18.

<sup>42</sup> Belege bei MEULI (wie Anm. 19) S. 200 und BURKERT (wie Anm. 4) S. 117f.

<sup>43</sup> Aristophanes, *Plutos* 594–597; zur Zusammensetzung die Scholien ad 594 und 596: Brot oder Eier und Käse; auf eine gekochte Mahlzeit scheint sich Plutarch, *Quaestiones convivales* 708F–709A zu beziehen.

<sup>44</sup> RUDOLPH ARBESMANN in: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* VI A 1, 1936, Sp. 15–28; umfassende Aufarbeitung jetzt bei ULRIKE HUBER, *Die staatlichen Frauenfeste Athens*, Magisterarbeit Tübingen 1984.

Von hier wiederum wird das Material unter die Saat gemischt, soll also offensichtlich die Fruchtbarkeit der Felder fördern. Eine Verteilung von Opfermaterie auf Äcker ist im übrigen weitverbreitet; sie findet sich in Indien<sup>45</sup> wie in Meso-Amerika<sup>46</sup> – nicht selten auch in Verbindung mit Menschenopfern.

2.2 Verteilung von Opfermaterie, Wiederverteilung – das Stichwort in diesem Abschnitt – bringt nicht nur archäologische Probleme mit sich – das Opfermaterial kann sich nicht mehr vor Ort befinden –, sondern darüberhinaus Grenz- und Definitionsprobleme.

Die vor- und frühgeschichtliche Forschung ist – wenn ich recht sehe – davon ausgegangen, daß sich Opferdepot und Vorratslager<sup>47</sup>, Opferdepot und profaner Hort, grundsätzlich voneinander unterscheiden, d. h. sich voneinander trennen ließen, wenn man nur alle Umstände der Niederlegung in Erfahrung bringen kann oder könnte.

Die schon angedeuteten Möglichkeiten, Opfermaterial wieder zu verwenden, Deponiertes wieder herauszuziehen, lassen die theoretischen Grenzziehungen von Opfer und Vorratslager<sup>48</sup> nicht in allen Fällen auch realisierbar erscheinen. Ich möchte hier nicht auf die Funktion der Hekate-Opfer verweisen oder auf die erwähnten Ferkelopfer für Demeter (bei denen sich ein britischer Gelehrter fatal an die Herstellung von Kompost erinnert fühlte<sup>49</sup>), sondern auf das wohl weiterreichende Problem von Lagerhaltung, Vorratshaltung und deren Sicherung gegen beliebigen Zugriff.

Als ein Beispiel möge das Einbringen von Getreide in unterirdische Räume dienen, das in Rom mit dem Gott Consus<sup>50</sup> (dem Berger, von *condere*) in Verbindung gebracht wurde. Der Gott Consus besaß dementsprechend einen unterirdi-

<sup>45</sup> JAN GONDA, Die Religionen Indiens 1, Stuttgart 1960, S. 172f.

<sup>46</sup> WALTER KRICKEBERG–HERMANN TRIMBORN–WERNER MÜLLER–OTTO ZERRIES, Die Religionen des alten Amerika, Stuttgart 1961, S. 50f., 98f., 107.

<sup>47</sup> Vgl. die systematischen Erörterungen durch STJERNQUIST (wie Anm. 2) S. 19ff. zusammen mit dem Bestimmungsschema auf S. 18; ferner KIRCHNER (wie Anm. 2) S. 381ff. – Dies gilt auch für die Kontroverse zwischen ALFRED RUST, Urreligiöses Verhalten und Opferbrauchtum des eiszeitlichen Homo sapiens, Neumünster 1974 (auf Arbeiten von 1937 und 1943 zurückgehend), der in der Versenkung von Rentieren in die Seen von Meiendorf und Stellmoor Opfer sehen wollte, und HENN POHLHAUSEN, Zum Motiv der Rentiersenkung der Hamburger und Ahrensburger Stufe des niederdeutschen Flachlandmadalénien (Anthropos 48, 1953, S. 987–990), der darin eine Maßnahme zur Konservierung des Fleisches sehen wollte. Ein anderes typisches Problemfeld dieser Alternative stellt CHARLOTTE WARNKE, Zur Problematik des thesaurierten Geldes im frühen Mittelalter (Studien zur europäischen Vor- und Frühgeschichte, hg. von MARTIN CLAUS – WERNER HAARNAGEL – KLAUS RADDATZ, Neumünster 1968, S. 302–310) vor.

<sup>48</sup> Zweifel in dieser Richtung bei WILHELM ALBERT VON BRUNN in: Frühe Burgen und Städte (Deutsche Akademie der Wissenschaften, Schriften der Sektion für Vor- und Frühgeschichte 2, 1954) S. 58: „Obgleich eine solche Scheidung für die Klärung der Phänomene versucht werden muß, wird man damit rechnen müssen, daß die Trennung magischer und ganz materieller Vorstellungen den Menschen jener Zeit nicht geläufig war und darum auch an den Quellen nicht durchgeführt werden kann.“ (Zitiert bei KIRCHNER wie Anm. 2, S. 383 Anm. 24).

<sup>49</sup> EREC ROBERTSON DODDS, Der Fortschrittsgedanke in der Antike, Zürich 1977, S. 176.

<sup>50</sup> GEORG WISSOWA, Religion und Kultus der Römer (<sup>2</sup>1912), München 1971, S. 201–204. An den Consualia, die am 21. August und 15. Dezember stattfanden, wurde das Einbringen der Ernte und das Einbringen des Wintervorrats oder der Saat gefeiert. Mit Ops Consiva, die für den Erntesegen allgemein zuständig ist, bestehen enge funktionale und kalendarische Verbindungen.

schen Altar; eine Getreidegöttin Tutulina (Schützerin)<sup>51</sup> war darüberhinaus für den unversehrten Bestand des eingelagerten Getreides zuständig. In den gleichen Rahmen einer Sakralisierung des unterirdischen Getreidereichums gehört der griechische Plutos oder Pluton<sup>52</sup>. Pluton ist nicht das Getreide allgemein, sondern der Besitzer des unterirdisch, in Höhlungen oder Tongefäßen gelagerten Kornes, das im eleusinischen Umkreis mit Kore gleichgesetzt wird. Die eleusinische Mythologie hat schließlich diesen Vorgang des Unter-die-Erde-Bringens und des Wieder-ans-Licht-Kommens in eine Theologie der Regeneration<sup>53</sup> aufgenommen.

Die Begriffsgeschichte von Thesauros spiegelt die gleiche Entwicklung von unterirdischem Getreidespeicher zu Schatzhaus, bzw. Opferstock<sup>54</sup> im spezifischen Sinne. Am Schluß dieser Entwicklung deponiert man nicht mehr Korn in einem unterirdischen Speicher (θησαυρός) sondern wirft eine Münze in ein Kästchen an der Tempelwand, θησαυρός nun in der entwickelten Bedeutung von Opferstock.

2.3 Hinter den weit auseinanderliegenden Beispielen steht vielleicht auch – nun von grundsätzlicher Bedeutung – die Frage, durch welche Maßnahmen eine dauerhafte Sicherung von Saat, Getreide und Zuchttieren in der Übergangsphase von einer Subsistenz-Wirtschaft zur vorrathaltenden ermöglicht wurde. E. Hahns These, jüngst wieder diskutiert<sup>55</sup>, war, daß erst durch Sakralisierung, d. h. durch Einstellung der Vorräte in Tempel und Tempelbezirke, die Nahrungsketten hochkultureller staatlicher Organisationen sichergestellt wurden.

Die hier vorgetragenen Beispiele und die Verwendung des Opferbegriffs in diesem Sinne kollidieren mit der von Berta Stjernquist vorgeschlagenen Definition<sup>56</sup>, nach der Opferfunde unter anderem dadurch von Schatzfunden unterschieden werden, daß sie „nicht dazu bestimmt sind, wieder aufgenommen zu werden.“ Es ist deutlich, daß hier mit einem anderen Material und einer anderen begrifflichen Strategie gearbeitet wird: Jene Wertvernichtung im Opfer, jenes extra-commercium-Stellen, das Berta Stjernquist zum Kriterium macht, scheint eher die Sonderfälle, die Epiphänomene anzusprechen. Daß die Sonderfälle bevorzugt archäologisch nachweisbar bleiben, liegt in der Konsequenz des Verfahrens. Ein weiteres Indiz für die

<sup>51</sup> Zu ihr gehören noch Seia und Segetia; vgl. noch GERHARD RADKE, *Die Götter Altitaliens*, Münster 1965, S. 285f.

<sup>52</sup> Das Material ist bei JOHANNES ZWICKER in: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 21, 1951, Sp. 1027–1052 s. v. Plutos zusammengestellt; zur Interpretation MARTIN PEER NILSSON, *Die eleusinischen Gottheiten*, (DERS., *Opuscula* 2, Lund 1952, S. 542–623).

<sup>53</sup> WALTER F. OTTO, *Der Sinn der eleusinischen Mysterien* (Eranos Jahrbuch 7, 1939, S. 83–112).

<sup>54</sup> WALTER HATTO GROSS in: *Der Kleine Pauly* 5 (1979) Sp. 749 s. v. Thesauros. Auf die Sakralität des Getreidespeichers dürften auch die Terrakottplastiken der gebärenden oder thronenden Göttin hinweisen, die in Çatal Hüyük in Getreidespeichern gefunden wurden. Die 'Scheunenkirchen' des Schwarzwaldes repräsentieren noch heute eine ähnliche Verbindung. Zum Gesamtbereich treffend BURKERT (wie Anm. 32): „Das Sammeln und Bewahren am heiligen Ort gewinnt jetzt einen neuen Wirklichkeitscharakter. Im halbunterirdischen Getreidespeicher, dem geheimnisvollen Haus des Reichums, ist vor allem das Saatgetreide unantastbar verwahrt.“ (S. 55f.). – Zur Schlange als Wächterin des Getreidevorrats GERHARD BAUDY, *Exkommunikation und Reintegration*, Frankfurt 1980, S. 36f.

<sup>55</sup> EDUARD HAHN, *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen*, Leipzig 1896; ERICH ISAAC, *On the Domestication of Cattle* (*Science* 137, 1962, S. 195–204); BAUDY (wie Anm. 15) S. 150f.

<sup>56</sup> STJERNQUIST (wie Anm. 2) S. 18 innerhalb des Schemas; vgl. auch S. 21.

hier vertretene Akzentverschiebung ist wohl, daß es vielfach bezeugte Vorschriften gegen den Grabluxus gibt, kaum aber gegen einen Opferluxus<sup>57</sup>.

Wie auch immer man hier die Prioritäten und Kausalitäten ansetzt, eine Seite der wirksamen Geschichte des Opfers ist ohne Zweifel die der Redistribution, des Wiedezugriffs, der Wiedezugriffsmöglichkeiten auf das in den Opfervorgang eingebrachte Material. Diese Wiedezugriffsmöglichkeiten sind allerdings nicht beliebig, sondern den rituellen Restriktionen einer sozialen Organisation vorbehalten. Opfertgaben an Tempelzentren, die akkumuliert und wiederverteilt werden konnten, stellen wohl eine der historischen Bedingungen städtischer und staatlicher Kulturen dar. Die Charakteristika der Tempelwirtschaft<sup>58</sup> liegen in der religiösen Prämierung dieser Gaben an den Tempel als Opfertgaben und in einer Redistribution der angesammelten Güter als einer Basis von Herrschaftsausübung. Bedingung der Möglichkeit wiederzuverteilen ist, daß die Gaben nicht zerstört und nicht einer Benutzung dauerhaft entzogen werden. Unter dieser Perspektive ist das Opfer ein Transport- und Umsetzungsmechanismus, der gesellschaftliche Güter mit einem veränderten, erweiterten Reflektionsrahmen neu zuordnet: Verzicht im Augenblick der Verfügungsmöglichkeit zugunsten einer längerfristigen Perspektive<sup>59</sup>.

### 3 DAS OLYMPISCHE SPEISEOPFER

Die größten Schwierigkeiten für eine Interpretation des Opfers als Gabe hat das sogenannte olympische Speiseopfer<sup>60</sup> gemacht, bei dem den Göttern lediglich Knochen, Fetthaut und Galle gegeben, genauer gesagt, auf dem Altar verbrannt wurden. Problematisch an diesem traditionellen griechischen Opfertyp, der seine engsten Parallelen im westsemitischen Bereich hat<sup>61</sup>, ist die notorische Beschränkung der 'Gaben' auf die ungenießbaren Teile des Tieres. Das Genießbare wird von den Menschen unmittelbar beim Opfermahl verzehrt. Die Ungleichheit der Teilung ist bereits in einem bei Hesiod überlieferten Mythologem<sup>62</sup>, also zu Beginn des 7. vorchristlichen Jahrhunderts, reflektiert worden und wird dort als ein von Prometheus

<sup>57</sup> Davon zu trennen ist natürlich die Polemik gegen das 'große Opfer', die je nach Vermögen relativiert wissen will; vgl. ferner STEVEN R. BOGUSLAWSKI, *The Psalms: Prophetic Polemic against Sacrifice* (Irish Biblical Studies 5, 1983, S. 14–41). Eine Beschränkung der Weihgaben empfiehlt immerhin Platon, *Nomoi* 955e.

<sup>58</sup> Vgl. etwa ANTON DEIMEL, *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas* (Analecta Orientalia 2) Rom 1931; OPPENHEIM (wie Anm. 20) S. 83–142.

<sup>59</sup> Die Zeitperspektive des Opfers bedürfte noch einer systematischen Untersuchung. Eine Anwendung der Überlegungen zur symbolischen Darstellung der Zeit auf die 'Logik des Opfers' versucht LEACH (wie Anm. 4) S. 101–118. Einen anderen systematischen Rahmen beschreibt HANS KELSEN, *Vergeltung und Kausalität*, Chicago 1941.

<sup>60</sup> Die Forschungsgeschichte ist durch die Arbeiten von THOMSEN (wie Anm. 31), MEULI (wie Anm. 19) und BURKERT (wie Anm. 32) charakterisiert. Mehr an der komplexen, historisch konkreten Situation sind jetzt die Arbeiten der französischen Gelehrten orientiert: MARCEL DETIENNE – JEAN-PAUL VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, und GUY BERTHIAUME, *Les rôles du mageiros. Études sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden 1982.

<sup>61</sup> ROYDEN KEITH YERKES, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, New York 1952.

<sup>62</sup> Hesiod, *Theogonie* V. 535–558; zu den Rahmenbedingungen grundsätzlich BAUDY (wie Anm. 15) S. 135–148; besondere Akzentsetzungen nimmt vor ELIOT WIRSHBO, *The Mekone Scene in the Theogony: Prometheus as Frankster* (Greek Roman and Byzantine Studies 23, 1982, S. 101–110).

an Zeus versuchter Betrug interpretiert. Der Bericht vom mythischen Betrug mündet unvermittelt in regelrechte Einsetzungsworte des olympischen Opfers<sup>63</sup>: 'Seitdem verbrennen die Menschen den Göttern weiße Knochen auf den Weihrauchduftenden Altären'.

Nach Ada Thomsen hat Karl Meuli die befremdliche Aufteilung des Opfers als Übernahme eines Jagdrituals im Bereich der Haustierhaltung interpretiert. Den arktischen Jägerbräuchen, die Meuli vor allem als Belege heranzieht, und dem griechischen Opferritual sei strukturell gemeinsam, daß dem Tier wesentliche Teile zurückgegeben werden müssen, eben die Teile, die eine Regeneration ermöglichen sollen. Dies seien vor allem das Knochengestüt<sup>64</sup> – häufig auch die Haut, das Fell –, das in vielen, von der Ethnologie gut dokumentierten Jagdzeremonien, rituell deponiert werde. Die Riten rezenter arktischer Hirten- und Jägerkulturen und ein Teil des vorgeschichtlichen Materials zeigen insoweit deutliche strukturelle Übereinstimmungen. So deutlich, daß man daraus bestimmte Komponenten paläolithischer Jagdrituale<sup>65</sup> zu erschließen können glaubte. Von ihnen und ihrer Aufteilung des Tieres ausgehend, hat Meuli das olympische Opfer als in wesentlichen Punkten unverändert übernommenes paläolithisches Ritual interpretiert. Die Konsequenzen der Übernahme formulierte er plakativ so<sup>66</sup>: „Als die Götter dazutraten, war die Verteilung des Tieres längst festgelegt.“

Folgt man dieser Deutung, und ich halte sie im Blick auf diesen besonderen Opfertyp für richtig, verschwinden – für den modernen Interpreten – die Anstöße der Aufteilung. Nicht unverwertbare Reste werden gegeben, sondern das Wesentliche wird zurückgegeben: Ziel ist eine Regeneration der Jagdbeute<sup>67</sup>. Wem im engeren Sinne zurückgegeben wird, muß freilich unklar bleiben<sup>68</sup>: dem Einzel-Tier, der Gattung, einem Schutzgeist, oder Herren der Tiere.

Die Probleme der Teilung des Opfers zwischen Gott und Mensch sind so in eine genetische Erklärung, die 100000 Jahre Menschheitsgeschichte einbezieht, zwar aufgenommen worden; sie verschwinden auf diese Weise aber nicht. Da kein

<sup>63</sup> Hesiod, Theogonie V. 556f.: ἐκ τοῦ δ' ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων / καίουσ' ὄστεα λευκὰ θυθέντων ἐπὶ βωμῶν.

<sup>64</sup> MEULI (wie Anm. 19) S. 236ff.; ADOLF FRIEDRICH, Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens (Wiener Beiträge zu Kulturgeschichte und Linguistik 5, 1943, S. 189–247); IVAR PAULSON, Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker (Zeitschrift für Ethnologie 84, 1959, S. 270–293); zusammenfassend IVAR PAULSON – ÅKE HULTKRANTZ – KARL JETTMAR, Die Religionen Nordeuropas und der amerikanischen Arktis, Stuttgart 1962, S. 64ff., 173ff., 288ff., 382ff. Ferner BEHM-BLANCKE (wie Anm. 32) S. 233–239; Nachwirkungen bis in christliche Zeit notiert ULRICH JAHN, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht (Germanistische Abhandlungen 3) Breslau 1884.

<sup>65</sup> Eine Orientierung des Opfers am Jagdritual findet sich in anderer Weise auch in Ägypten, vgl. HERMANN KEES, Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1942, S. 71–88) und EBERHARD OTTO, An Ancient Egyptian Hunting Ritual (Journal of Near Eastern Studies 9, 1950, S. 164–177).

<sup>66</sup> MEULI (wie Anm. 19) S. 261.

<sup>67</sup> Zu Parallelen und Konsequenzen dieses Modells BURKHARD GLADIGOW, Unsterblichkeit und Moral. Riten der Regeneration als Modelle einer Heilsthematik (DERS., Religion und Moral, Düsseldorf 1976, S. 99–117)

<sup>68</sup> MEULI (wie Anm. 19) S. 260ff. und passim; IVAR PAULSON, Schutzgeister und Gottheiten des Wildes in Nordeurasien, Stockholm 1961.

Griechen sein Opfer mit einem Jagdritual in Verbindung bringen konnte – grundsätzlich wurden ja nur Haustiere geopfert<sup>69</sup>, das Erlegen von Jagdtieren war gerade kein Opfer – bleibt, das muß man mit allem Nachdruck betonen, das eigentliche Skandalon, Betrug an Zeus nennt es Hesiod<sup>70</sup>, bestehen. Der historische Befund zeigt andererseits sehr deutlich, daß die ungleiche Teilung in Griechenland praktiziert und akzeptiert wurde; es gibt lediglich Anzeichen dafür, daß man durch kleine Opferportionen von allen Teilen des Tieres<sup>71</sup> diesen Opfertyp dem Primitiv-Opfer anzugleichen versuchte. Dieser Stand entspricht etwa dem im Bereich der römischen Religion praktizierten Opfer<sup>72</sup>, bei dem den Göttern zumindest von allen Innereien Anteile gegeben wurden. Die Anteile werden gekocht, zerlegt und mundgerecht abgekühlt, dann auf dem Altar verbrannt.

Daß die interne Strategie des Jagdrituals und ökonomische Notwendigkeiten einer Aufteilung in Eßbares und Nichteßbares so weitgehend zusammenpassen, ist auf den ersten Blick irritierend. Man wird hier allgemeinere Erwägungen mit einbeziehen müssen, welche ökonomischen Anforderungen von Opfervorschriften langfristig unter den prekären Bedingungen von Wildbeutekulturen durchsetzbar<sup>73</sup>, tradierbar waren. Mit dem Aufkommen vorrathaltender Wirtschaftsformen verschiebt sich die Fragestellung selbstverständlich – sie verschwindet aber nicht gänzlich.

Beim olympischen Speiseopfer, Mahlopfer im israelitischen Bereich, ist die Aufteilung des Opfers zwischen Gott und Mensch – Knochen und Fett, bzw. Blut und Fett für den Gott, alles andere für die Menschen – besonders auffällig; das bedeutet freilich nur, sie ist extrem an ökonomischen Notwendigkeiten orientiert. Da jede Schlachtung im ältesten israelitischen Bereich, bei Griechen und Römern<sup>74</sup> als Opfer praktiziert wurde, entspringt die Art der Teilung im besonderen Maße allgemeiner wirtschaftlicher Notwendigkeit. Unter der Thematik 'Teilung des Opfers'

<sup>69</sup> Zu diesem Komplex unter Einschluß der in diesem Zusammenhang wenig beachteten Rechtsproblematik BURKHARD GLADIGOW, Ovids Rechtfertigung der blutigen Opfer (Der altsprachliche Unterricht 14, 3, 1971, S. 5–23) S. 7–16.

<sup>70</sup> In dieser Tradition entwickeln MAX HORKHEIMER – THEODOR W. ADORNO, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1971, S. 47–54 die Betrugskomponente des Opfers als eine Entwicklung vom Betrug am Gott zum Betrug an sich selbst: „Alle menschlichen Opferhandlungen, planmäßig betrieben, betrügen den Gott, dem sie gelten: sie unterstellen ihn dem Primat der menschlichen Zwecke . . .“ (S. 48). „Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte des Opfers. Mit anderen Worten: die Geschichte der Entsagung. Jeder Entsagende gibt mehr von seinem Leben als ihm zurückgegeben wird . . .“ (S. 51). Eine differenzierende Einordnung versucht KLAUS HEINRICH, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, Frankfurt 1964, S. 180. Vgl. jetzt auch WIRSHBO (wie Anm. 62).

<sup>71</sup> Belege bei MEULI (wie Anm. 19) S. 218, 256, 262, der sie, seiner Grundthese entsprechend, als Elemente der Regeneration des Tieres versteht. Aus der Sicht der Kultteilnehmer freilich 'bedeutet' das Vorgehen nicht Wiederherstellung des Tieres, sondern Beteiligung der Götter an allen Teilen des Tieres.

<sup>72</sup> Instruktiv dargestellt bei KURT LATTE, Römische Religionsgeschichte, München 21967, S. 385–392. Die Götter werden an den Innereien, den *exta*, grundsätzlich beteiligt, die in gekochter Form dargebracht werden; in den meisten Fällen werden den *exta* Teile der anderen Glieder des Tieres hinzugefügt, das *magmentum* oder *augmentum*, allerdings nicht in allen Fällen.

<sup>73</sup> Der einzige Autor, der – soweit ich sehe – Opfervorschriften und wirtschaftliche Belastbarkeit gegeneinander aufzurechnen versucht, ist RAYMOND FIRTH (wie Anm. 11) S. 15ff.

<sup>74</sup> HELMER RINGGREN, Israelitische Religion, Stuttgart 21982, S. 15; NILSSON (wie Anm. 33) S. 145 (auf Homer erweitert bei MEULI [wie Anm. 19] S. 212); LATTE (wie Anm. 72) S. 391.

steht die Aufteilung allerdings nicht allein da; Regenerationskomplex und Neuverteilung überlagern sich lediglich in einer spezifischen Weise.

#### 4 DAS PRIMITIALOPFER

Eine andere Form der Teilung zwischen Göttern und Menschen teilt besonderen Erwerb, wie Ernte oder Beute, im Rahmen bestimmter Kontingente<sup>75</sup>, beispielsweise eines Jahres, eines Frühlings oder eines Kriegszugs. Das Verhältnis von Teil und Ganzem ist hier anders konzipiert als im Falle des olympischen Opfers: Die Erstlinge werden geopfert, das Oberste oder Beste, in einer rationalen Proportion schließlich der Zehnte; zeitliche, qualitative oder prozentuale Kriterien gelten für die Auswahl.

Das Erste aus Ernte oder Tierzucht zu opfern, wird häufig von den Beteiligten als Anerkennung fremden Besitzes gedeutet oder als eine Form der Auslösung interpretiert. Von daher und wegen seiner weiten Verbreitung ist dieser Opfertyp insbesondere für die Urmonotheismusthese<sup>76</sup> in Anspruch genommen worden. Da das Primitiaalopfer meist mit der Bitte oder dem Wunsch verknüpft ist, daß dem Opfernenden diese Lebensmittel auch weiterhin zur Verfügung stehen, ist es insofern wiederum mit dem olympischen Opfer vergleichbar, das mit ähnlichen Zielen verknüpft ist. Unterschiede bestehen, wenn man will, im Verhältnis von Teil und Ganzem.

Eine weitere Betrachtung der Verteilung des Opferfleisches – nach der Aussonderung des Anteils der Götter – macht deutlich, daß in der Aufteilung der Opfermahlzeit unter die Menschen Kommensalität<sup>77</sup> hergestellt und zugleich soziale Ordnung<sup>78</sup> reproduziert wird. Dies gilt schließlich auch für die erste Portion, die den Göttern eine Alpha-Position zuweist, und zugleich den Druck der Verteilungssituation (Wer kriegt als erster?)<sup>79</sup> an prekärer Stelle entschärft. Daß der rituelle Rahmen zugleich eine Steuerung des Zugriffs auf rare Güter<sup>80</sup> erlaubt, wurde schon in anderer Verbindung betont. Die Verteilung von 'rare Gütern' reproduziert auch über die 'Tischordnung' soziale Hierarchie.

#### 5 OPFERMATERIE UND OPFERGEGENSTÄNDE

5.1 Weiterreichende Konsequenzen für eine Präzisierung des Opferbegriffs hat eine Betrachtung der Opfermaterie, d. h. der Dinge, die geopfert werden kön-

<sup>75</sup> Zur Grundliteratur s. oben Anm. 3.

<sup>76</sup> WILHELM SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee VI*, Münster 1935, S. 445–454; VORBICHLER (wie Anm. 3).

<sup>77</sup> FRITZ Bammel, *Das heilige Mahl im Glauben der Völker*, Gütersloh 1950; MANFRED JOSUTTIS – GERHARD MARCEL MARTIN (Hgg.), *Das heilige Essen*, Stuttgart 1980.

<sup>78</sup> Grundlegend hierzu BAUDY (wie Anm. 15).

<sup>79</sup> Auf die Funktion des Primitiaalopfers weist BURKERT (wie Anm. 40) S. 174: „Das Primitiaalopfer schafft einen schützenden Leerraum; die gierige Frage gegenseitiger Eifersucht: 'Wer kriegt als erster?' wird negativ beantwortet und eliminiert: kein Mensch ist hier 'der erste'“.

<sup>80</sup> FIRTH (wie Anm. 11) S. 22: „I think that one is entitled to say then that even at the heart of primitive religious ideology in such a basically important phenomenon as sacrifice, notions of rationality and prudent calculation enter. In other words, the concepts of sacrifice held by any people must be understood in relation to their notions about control of resources.“

nen, und ihrer Qualitäten. Selbst ohne einen spezifischen Bezug auf eine genetische Erklärung des Opfers ist erkennbar, daß organisches Material – Tiere und Pflanzen, bzw. Teile davon – die bevorzugten Opfermaterialien darstellen. Der Nachweis von organischem Material am Opferplatz ist daher von B. Stjernquist zum Kriterium und archäologisch relevanten Indikator von Opferfunden<sup>81</sup> gemacht worden.

Hier nun liegt ein Punkt, an dem sich eine 'Theorie des Opfers' mit einer Definitionsstrategie überlagern muß, wenn man zu einer sinnvollen Aussage kommen will. Natürlich ließe sich eine Klasse von Handlungen und Gegenständen ausgrenzen und als Opfer bezeichnen, die ausschließlich durch die Darbringung organischen Materials charakterisiert ist. Dieses Vorgehen würde freilich einer wesentlichen Forderung an Definitionsstrategien im Bereich kultureller Sachverhalte<sup>82</sup> nicht genügen, nämlich, daß die gewählten und definierten Klassen mit den Vorstellungen und Sichtweisen der jeweilig Handelnden in einem sinnvollen Verhältnis stehen müssen.

In dem vorliegenden Falle nun scheint es so, daß die betrachteten Kulturen eine Opfervorstellung gerade nicht auf organisches Material beschränkt haben – auch wenn die genetische und strukturelle Priorität ohne Zweifel auf Seiten organischen Materials gelegen hat. Es werden nicht nur Nachbildungen von Tieren und Pflanzen in anderem Material geopfert, – was die These immerhin noch stützen könnte<sup>83</sup> – sondern, um mit den verbreitetsten Beispielen zu beginnen, auch Werkzeuge, Geräte, Kleider, schließlich Wertgegenstände im engeren Sinne bis hin zu – wenn man will – Kultanlagen und Tempeln.

5.2 Akzeptiert man auch auf der wissenschaftlichen, metasprachlichen Ebene 'Gabe' als ein Merkmal von Opfer, so ist es nur konsequent, Gegenstände, die im zwischenmenschlichen Bereich als Gaben fungieren konnten, in die Klasse möglicher Opfergaben an die Götter aufzunehmen. Wenn man weiterhin aus dem Bereich von Ethnologie, Sozialpsychologie und Verhaltenswissenschaft übernimmt, daß durch Gaben Gegenseitigkeitsverhältnisse hergestellt werden, so ist – im Rahmen dieser Klassifikation – plausibel, daß nicht allein Gegenstände von hohem materiellen Wert als Opfergabe erscheinen können, sondern eben auch Sachen, die an derartige Verhältnisse erinnern oder sie darstellen. Die Beispiele reichen hier von Kleidung von Wöchnerinnen<sup>84</sup> über abgelegte Arbeitsgeräte<sup>85</sup> bis zur Darstellung der Situationen und Ursachen, die selbst Ursache einer Opfergabe waren. Die Perspektiven von Kommunikation und Publikation verbinden sich in diesen Fällen idealtypisch und haben wohl auch aus diesen Gründen eine außerordentlich lange, bis in die Gegenwart reichende Tradition.

<sup>81</sup> STJERNQUIST (wie Anm. 2) S. 32ff., insbesondere S. 36f. Auch FIRTH (wie Anm. 11) S. 13f. geht davon aus, daß Tiere und Pflanzen oder Teile davon das spezifische Opfermaterial sind.

<sup>82</sup> Instruktiver Überblick über die Problemstellungen bei HANS G. KIPPENBERG–BRIGITTE LUCHESE (Hgg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt 1978, in der Einleitung von KIPPENBERG S. 7–51.

<sup>83</sup> Auch die besondere Verbreitung von nachgeformten Backwaren, 'Gebildbrotten', ließe sich in dieser Richtung deuten; locus classicus hierfür ist noch immer die *pemmatologia sacra* von CHRISTIAN AUGUST LOBECK, *Aglaophamus*, Königsberg 1829.

<sup>84</sup> *Anthologia Palatina* VI 200, 201, 271, 274; Zusammenstellung der Gabentypen bei W. H. D. ROUSE, *Greek Votive Offerings*, Cambridge 1902 (repr. Hildesheim 1976).

<sup>85</sup> Hierzu mit sorgfältiger Dokumentation F. T. VAN STRATEN, *Gift for the Gods (Faith, Hope and Worship)*, hg. von H. S. VERSNEL, Leiden 1981, S. 65–151) S. 92–96, für den griechischen Bereich.

Das gilt etwa für den Spezialfall der Organvotive<sup>86</sup>, also der Weihung von Nachbildungen (erkrankter) Gliedmaßen, ein Brauch, der sich im Mittelmeerraum seit mehr als 4000 Jahren bis in die Gegenwart nachweisen läßt. Die Darstellung erkrankter Organe auf der einen Seite und auf der anderen Seite die Tatsache, daß ein erheblicher Teil der Votivorgane Aufhängeösen hatten, zeigen das Interesse an einer Publikation des Heilungserfolgs in möglichst konkreter Form. Hier überwiegt das Interesse an einer Dokumentation<sup>87</sup> – gewiß sowohl auf Seiten der Priesterschaft als auch des Kultteilnehmers – Erwägungen über einen materiellen Wert dieser Opfergaben.

5.3 Ein dritter Bereich, dem sich Opfergaben nach ihrem Inhalt zuordnen lassen, schließt sich hier mit einem breiten Übergangsfeld an. Neben die Opfergabe als Übereignung eines Wertgegenstandes und die Darbringung als Dokumentation eines asymmetrischen Verhältnisses tritt die Opfergabe als Träger von Informationen über den Geber<sup>88</sup>. Da alle Gaben auch über den Geber informieren<sup>89</sup> und alle Gaben zugleich Gegenseitigkeitsverhältnisse herstellen, liegt hier natürlich nur eine Akzentverlagerung vor. Dem Gott ein Bild seiner selbst zu opfern, etwa eine Statue<sup>90</sup>, ist

<sup>86</sup> Für den griechischen Bereich jetzt umfassend VAN STRATEN (wie Anm. 85) S. 105–151; zum Weiterwirken im christlichen Bereich mit reichem Tafelteil LENZ KRISSE-RETTEBECK, *Ex voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum*, Zürich 1972, S. 19–46. Zur systematischen Orientierung der bisherigen Forschung kritisch WOLFGANG BRÜCKNER, *Volkstümliche Denkstrukturen und hochschichtliches Weltbild. Zur Forschungssituation und Theorie des bildlichen Opferkults* (Schweizer Archiv für Volkskunde 50, 1963/4, S. 186–203); die Organvotive bieten ihm weithin den Prüfstein für die theoretische Orientierung ihrer Interpreten.

<sup>87</sup> Als ein konkretes Beispiel sei aus dem Schluß einer Inschrift zu einer Weihgabe aus dem 3. vorchristlichen Jahrhundert zitiert (ausgeschrieben bei VAN STRATEN [wie Anm. 85] S. 103): „... stellt Timanthis dieses Bild auf, damit auch später, Göttin, ein Besucher dieses Heiligtums auf dem Vorgebirge deiner Dienerin sich erinnert“.

<sup>88</sup> Dies ist eine naheliegende und wohl plausible Alternative zu den globalen 'Ersatzopfertheorien' (wozu kritisch BRÜCKNER [wie Anm. 86] S. 190–193); s. auch unten 5.4–5.6. – Die Perspektive der Information extensiv ausgelegt hat RUST (wie Anm. 47), der in der Interpretation der sogenannten Begleittiere zu den Opfergaben der Hamburger Renjäger vorträgt: „Es scheint sich um 'angeforderte' teilbiotopische Beschreibungen, also um die informierende, vielleicht auch symbolisierende Vorstellung von Tieren zu handeln, die neben dem Ren im Jagdgebiet lebten.“ (S. 142, im Rahmen der Zusammenfassung). Rust ordnet das Fundmaterial der Hamburger Jäger und der Ahrensburger Renjäger drei Verhaltensweisen zu: „... der Versenkung nachweisbar erjagter, zweijähriger, weiblicher Rentiere, dem Abtreten eines zehnpromzentigen Anteils des verwendbaren Rohmaterials, der zur Information vorgelegten Formenmuster von Gegenständen aus der allgemeinen Wirtschaftsführung sowie aus dem Jagdbereich...“. Die letzte Fundkategorie, die er als Teil eines „Benachrichtigungssystems“ sieht, schließt er allerdings aus der Klasse der Opfergaben aus. – Da alle Opfergaben auch Informationen tragen, scheint es mir nicht sinnvoll zu sein, Gaben an nichtmenschliche Partner, die vor allem Informationen tragen, aus dem Kreis möglicher Opfergaben auszuschließen.

<sup>89</sup> Hierzu grundsätzlich SCHWARTZ (wie Anm. 7) S. 1 ff. mit der Konsequenz auf S. 2: „The act of giving is self-defining in a more direct way. Men tend to confirm their own identity by presenting it to others in objectified form“; zusammen mit einem Hinweis auf RALPH WALDO EMERSON, *Gifts* (in: EMERSONS Essays, Philadelphia 1936) S. 358: „The only gift is a portion of thyself... This is right and pleasing, for it restores society in so far to its primary basis, when a man's biography is conveyed in a gift.“

<sup>90</sup> Daß im frühen Griechenland das Bild des Gebenden dem Bild der beschenkten Gottheit gleichen kann ('Apollines'), verdeutlicht das dialektische Verhältnis von Selbst-Definition durch die Gabe und Orientierung an einem 'signifikanten Anderen' in hinreichender Deutlichkeit. Zu Weihgabe und Kult-

immerhin eine deutliche Akzentverlagerung in dieser Richtung, die auch in den Kontext von Opfern aus Anlaß besonderer biographischer Situationen<sup>91</sup>, wie Geburt, Krankheit, Gewinn oder Sieg, gehört.

5.4 Ein häufig diskutiertes Kriterium für eine Identifizierung und Interpretation von Opfern ist ihr 'Wert'. Der Verzicht auf hochgeschätzte Güter wird davon ausgehend Element einer Definition von Opfer<sup>92</sup> im Unterschied zur bloßen Gabe.

In der Tat kann es kein Zweifel sein, daß der wirtschaftliche Wert einer Gabe Qualität, Ranganspruch eines Opfers nach außen hin dokumentiert. Daß der 'subjektive Wert' einer Sache gleichermaßen ihre Bedeutung bestimmen kann, ist unbezweifelt, entzieht sich aber aus naheliegenden Gründen meistens einer Einordnung.

Daß 'große Opfer' zugleich den sozialen Status des Opfernden publizieren<sup>93</sup>, haben eine Fülle von ethnologischen Beispielen erwiesen. Solche Opfer fordern dann andere, an einer vergleichbaren Rangposition Interessierte zu einem entsprechenden Prestigeverhalten auf. So läßt sich in den allermeisten Stammes- und Hochkulturen eine parallellaufende Entwicklung feststellen, große Opfer zum Vorrecht von Königen, Priestern und Magistraten zu machen. Prestigewirtschaft und sozialer Rang werden über das öffentliche Opfer auch institutionell aneinander gekoppelt.

Neben dieser Korrelation findet sich aber, ebenso deutlich zu registrieren, eine andere, gewissermaßen gegenläufige, in der die Ersetzbarkeit, Austauschbarkeit, Substitution<sup>94</sup> durchdekliniert wird: Statt eines Menschen kann ein Tier geopfert werden, statt eines eigentlich vorgeschriebenen Rindes ein Schaf, statt eines Schafes ein Ferkel; oder jeweils Nachbildungen<sup>95</sup> derselben, bei denen wiederum Backwerk oder Tonfiguren eine besondere Rolle spielen. Bei den Nuer oder Dinka kann schließlich, wenn kein Rind zum Opfern zur Verfügung steht, ein Kürbis<sup>96</sup> rituell geschlachtet werden.

---

bild in diesem Zusammenhang KARL SCHEFOLD, Griechische Kunst als religiöses Phänomen, Hamburg 1959, S. 48–51.

<sup>91</sup> Dazu etwa VAN STRATEN (wie Anm. 85) S. 88–102 oder KRISS-RETTEBECK (wie Anm. 86) S. 155–270.

<sup>92</sup> Als ein Beispiel unter vielen FIRTH (wie Anm. 11) S. 13: „Sacrifice is a species of offering or oblation, but implies a relation between what is offered and the availability of resources. . . . 'Sacrifice' implies that the degree or quality is significant – that the resources are limited, that there are alternative uses for them, and that there is some abstention from an alternative use in making the offering. The sacrifice is giving up something at a cost.“

<sup>93</sup> Von JOHN MIDDLETON, Lugbara. Religion. Ritual and Authority among East African People, Oxford 1960, für den afrikanischen Bereich exemplarisch vorgeführt.

<sup>94</sup> BERNHARD LAUM, Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes, Tübingen 1924, S. 40–103. Laums These zum Ursprung des Münzgeldes kann als überholt gelten; zum Allgemeinen jetzt RUDOLF WOLFGANG MÜLLER, Geld und Geist, Frankfurt 1977; ferner LUDWIG VEIT, Geheiligt Geld-Münzvote (Münzen in Brauch und Aberglauben, Ausstellungskatalog zur 100-Jahrfeier des Vereins für Münzkunde Nürnberg, hg. vom Germanischen Nationalmuseum, Mainz 1982, S. 51–64). Ob man Teilopfer, etwa von Haaren oder Fingergliedern, sinnvollerweise in die Klasse der Opfer Substitute einordnen kann, sei bezweifelt.

<sup>95</sup> Systematischer Überblick mit reichen Literaturhinweisen bei BRÜCKNER (wie Anm. 86). Eine bildliche Darstellung der Opferhandlung als Opfergabe ist eine weitere Ausformung dieses Konzeptes, VAN STRATEN (wie Anm. 85) S. 83–88.

<sup>96</sup> Vgl. EDWARD E. EVANS-PRITCHARD, Nuer Religion, Oxford 1956, S. 146, 184, 298.

Ob man diese Ersetzbarkeit von Opfern durch eine Theorie symbolischer Äquivalente<sup>97</sup> beschreibt oder die Bedingungen wirtschaftlicher Belastbarkeit<sup>98</sup> als Abbildungsebene wählt, sind für den vorliegenden Gegenstand noch weit auseinanderliegende Interpretationsansätze. Eine Wirtschaftsgeschichte des Opfers<sup>99</sup> wäre zur Ergänzung der vielen philosophisch-theologischen Theorien des Opfers dringend erforderlich.

5.5 Eine Substitution im Rahmen von Menschenopfern hat in der Forschung bisher die größte Beachtung gefunden. Substitution einerseits in dem Sinne, daß ein ursprünglich für ein Opfer vorgesehener Mensch durch einen anderen 'ersetzt'<sup>100</sup> wird. Andererseits in dem Sinne, daß ein Mensch durch ein Tier, eine Puppe, Backwerk und schließlich ein 'Bild'<sup>101</sup> ersetzt werden kann. Für Bedingungen, bei denen nur archäologische Zeugnisse zur Verfügung stehen, zieht jene Substituierbarkeit einen zusätzlichen Fragenkomplex nach sich: Ist der Fund das 'eigentliche Opfer', oder 'nur' Ersatz für ein zu dem Zeitpunkt nicht zu leistendes Opfer?

5.6 Die Prämisse, das Opfer müsse einen 'Wert' darstellen, der transferiert wird, hat bei den modernen Interpreten zu der Konsequenz geführt, rituell behandelte Objekte, die einen 'Unwert' darstellen, nicht als 'Opfer' zuzulassen<sup>102</sup>. Das religionshistorische Material umfaßt hier jedoch ein viel breiteres Spektrum, das vom Opfer eines den Getreiderost darstellenden rötlichen Hundes beim *augurium canarium*<sup>103</sup> bis zur Tötung von Kriegsgefangenen in Form eines Opfers<sup>104</sup> reicht. Be-

<sup>97</sup> Hierzu grundsätzlich FIRTH (wie Anm. 11) S. 20ff.; ferner, in einem weiteren Rahmen, MAURICE GODELIER, Rationalität und Irrationalität in der Ökonomie, Frankfurt 1972, S. 311–321.

<sup>98</sup> FIRTH (wie Anm. 11) S. 15ff. Auf S. 18 eine Überlegung zur Auslese der Opferkulte nach ökonomischen Gesichtspunkten: „It could be that considerations of such an economic kind have played some part in the reduction of spirit entities in communities which offer animals as sacrifice, and thereby have affected the structural character of the genealogical record.“

<sup>99</sup> Skizzen hierzu bei LAUM (wie Anm. 8) S. 285–312. Aufschlußreiche Zuordnungen bei HELMUT GEISSLINGER, Soziale Schichtung in den Opferdepots der Völkerwanderungszeit (JANKUHN, wie Anm. 1, S. 198–213). Die zentrale Fragesequenz bei FIRTH (wie Anm. 11) S. 15: „What is the relation of what they sacrifice to what they possess? What loss do they suffer? How can they afford this loss? What social movements do they go through in order to be able to make sacrifices?“. Auf S. 17 eine vorsichtige Zusammenfassung: „In the ethnographic record, relatively thin in matter as it is, there are enough examples of the prudent handling of resources to show that sacrifice does seem to be a matter of some economic calculation as well as ritual obligation.“

<sup>100</sup> Paradigmata der Forschung hierfür sind neben den φαρμακός-Ritualen die hethitischen Ersatzopfer, dazu HANS MARTIN KÜMMEL, Ersatzkönig und Sündenbock (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 80, 1968, S. 289ff.) und DERS., Ersatzrituale für den hethitischen König, Marburg 1966.

<sup>101</sup> Zur Problematik der 'Ersatzopfertheorie' BRÜCKNER (wie Anm. 86) S. 188–190. Die Ersetzbarkeit vieler Opfer bedeutet noch nicht, daß jedes Opfer 'geringeren Werts' schon ein Ersatz ist.

<sup>102</sup> So etwa zuletzt, in einer Diskussion der 'Strafopfertheorie' (s. unten Anm. 105), KARL WILHELM STRUVE, Die Moorleiche von Dätgen. Ein Diskussionsbeitrag zur Strafopfertheorie (Offa 24, 1967, S. 33–72) S. 66f. und HANS-PETER HASENFRATZ, Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 24) Leiden 1982, S. 62f.

<sup>103</sup> LATTE (wie Anm. 72) S. 68, der S. 68 Anm. 2 ohne zu zögern von einem Opfer spricht und ausgeht.

<sup>104</sup> Für den germanischen Bereich ÅKE STRÖM – HARALD BIEZAIS, Germanische und Baltische Religion, Stuttgart 1975, S. 120f.; nach Procop wird von der Thuliten der erste Kriegsgefangene geopfert. Für den altamerikanischen Bereich – um einen ganz anderen kulturellen Bereich anzusprechen – THOMAS S. BARTHEL, Aspekte der rituellen Tötung in Altamerika (HEINRICH VON STIETENCRON

sondere Aufmerksamkeit hat unter dieser Perspektive die 'Strafopfertheorie'<sup>105</sup> erlangt, die – auf einer archaischen Stufe des Rechtswesens – in dem Vollzug der Todesstrafe ein Opfer an die beleidigte Gottheit sehen wollte. Das Hauptargument gegen die Strafopfertheorie ist bis heute, daß ein Verbrecher keinen Wert darstelle – und daher als solcher auch nicht geopfert werden könne. Die Diskussion ist insofern unbefriedigend verlaufen als es keine allgemein akzeptierte Begrifflichkeit von 'Opfer' gibt, weder auf der Objektebene noch auf der Metaebene, und daher eine Scheidung zwischen richtigem Opfer und eliminatorischem Ritus<sup>106</sup> auf ein ungeklärtes Gebiet führt.

Ähnliches gilt für die 'Wert'-Komponente in der Argumentation. Was unter welchen Bedingungen für wen einen Wert darstellt, ist – selbst wenn man dieses Argument übernimmt – nicht sonderlich klar auszumachen. Haben Knochenreste in dem hier diskutierten Sinne einen Wert für die Götter, hat es der Hund für Robigus?

Daß Opfer und Opfergegenstände grundsätzlich auch Substitute sein können, kompliziert das Problem ein weiteres Mal und läßt die Alternative Opfer – eliminatorischer Ritus noch weiter verschwimmen.

#### 6 INDIKATOREN DES OPFERS

Eine der Fragestellungen, die das Münsteraner Opfer-Kolloquium mit jenem thematisch vergleichbaren<sup>107</sup> Göttinger Kolloquium verbindet, betrifft die Identifizierung von Funden als Opferfunde: Wodurch wird kurz- und längerfristig dokumentiert, daß eine Sache ein Opfer ist oder war, durch einen Prozeß der Opferung hindurchgelaufen ist? Welche Veränderungen macht der Gegenstand durch, das Material, seine äußere Erscheinung? Lassen sich Gegenstände allein durch den Ort, an dem sie gefunden werden<sup>108</sup>, als Opfergaben definieren?

---

[Hg.], Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und Bewältigung in den Religionen, Düsseldorf 1979, S. 157–170). – In allen diesen Fällen ist die Opferung von Sklaven und Kriegsgefangenen an Götter, also von 'toten Lebenden' rite möglich, ihr Wert als Opfer ist nicht in Frage gestellt.

<sup>105</sup> Für Rom zunächst von THEODOR MOMMSEN, Römisches Strafrecht, Leipzig 1899, S. 900ff. vertreten; für den germanischen Bereich übernommen von KARL VON AMIRA, Die germanischen Todesstrafen (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 31, 3) München 1922. Zu den einzelnen Positionen STRUVE (wie Anm. 102) S. 48f. In der Diskussion ist noch unbeachtet geblieben, daß in der Antike die Auffassung vertreten werden konnte, Tieropfer seien Hinrichtungen an die beleidigte Gottheit; dazu GLADIGOW (wie Anm. 69) S. 5–17.

<sup>106</sup> FRIEDRICH HEILER, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1979, S. 181 ff. und 205; BERTHOLET (wie Anm. 14) S. 4 schlägt hier 'magisches Opfer' oder 'Zauberopfer' vor.

<sup>107</sup> Zusammengefaßt bei JANKUHN (wie Anm. 1).

<sup>108</sup> Zu diesem Problembereich und den Risiken von Zirkelschlüssen COLPE (wie Anm. 1) S. 138–157 und STJERNQUIST (wie Anm. 2) S. 32ff. Berta Stjernquist erhebt organisches Material zusammen mit der Konvergenz von Überlieferung und Archäologie zum Indikator von Opferplätzen (vgl. oben 5.1): „Als sichere Indikatoren kann man eigentlich nur zwei Faktoren anerkennen. Der eine ist der Umstand, daß man aus schriftlichen Überlieferungen über die germanischen Opferplätze darauf schließen kann, wie sie ausgesehen haben und daß dies auch mit dem Material übereinstimmt (zum Beispiel mit den reichen, in Mooren angehäuften Depotfunden). Der zweite Faktor wäre der Umstand, daß organisches Material auf dem Fundplatz vorkommt oder festgestellt werden kann.“

6.1 Eines der wichtigsten, auf der Objektebene gut erkennbaren Differenzierungsmerkmale liegt ohne Zweifel in einer Zerstörung der Opfergabe<sup>109</sup>. Als Klassifikationsmerkmal vermag Zerstörung formal die Tötung eines Tieres ebenso zu übergreifen wie das Zerschlagen eines Gefäßes oder das Unbrauchbarmachen von Waffen. Die Zerstörung der Gaben kontrastiert auf den ersten Blick mit vielen Vorschriften, die für Opfergaben gerade Unversehrtheit und untadelige Qualität vorschreibt. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich freilich, daß die Zerstörung zwei besondere Opfermerkmale umfaßt, die ich stichwortartig mit 'irreversible Übereignung' und 'Kontrahierungszwang' (im juristischen Sinne) umschreiben möchte.

Zerstörung bedeutet, daß die Gabe vom Gebenden nicht mehr zurückgenommen werden kann, d. h. nicht mehr profaniert<sup>110</sup> werden kann. Zerstörung kann aber auch, folgt man den Beispielen von Mauss<sup>111</sup>, bedeuten, daß dem Gegenüber gewissermaßen die Möglichkeit genommen wird, die Gabe abzulehnen. Mauss hat am Potlach-System die Konsequenzen derartig spektakulären Verbrauchs deutlich herausgearbeitet: Der zerstörte oder konsumierte Aufwand verpflichtet zur Gegenleistung. Zerstörung von Waffen oder Geräten, von Gefäßen oder Figuren vor allem durch Zerschlagen oder Verbrennen, aber auch das Ausgießen von Flüssigkeiten (Wasser, Milch, Wein, Honig – schließlich auch Blut) haben weiterhin gemeinsam, daß nicht nur der Geber nicht widerrufen, sein Eigentum wiederverwenden kann, sondern auch Dritte dauerhaft daran gehindert sind, sich Opfergut anzueignen.

6.2 Die Zerstörung einer Sache ist natürlich nicht die einzige Form sakraler Übereignung. Die Deposition<sup>112</sup>, unter Bewahrung des ursprünglichen Zustandes steht sicher gleichberechtigt daneben. Anders als die Zerstörung hat die Deposition eine unmittelbare Form von Plausibilität: der oder die Beschenkten können sich, wie im profanen Sozialbereich, an der Sache selbst erfreuen. Ein Deponieren dieser Art muß sinnvollerweise Maßnahmen oder Erwägungen mitumfassen, wie eine Profanierung von Opfergegenständen zu verhindern sei: durch Einbringen in sakral geschützte Bereiche – seien sie künstlich ausgegrenzt<sup>113</sup>, seien sie durch natürliche Be-

<sup>109</sup> MAUSS (wie Anm. 5) S. 42f. und S. 86 mit Anm. 132; in Anm. 132 am Zerstörungspotlach entwickelt: „Geben heißt bereits zerstören . . .“ und „ . . . im Prinzip geht es, wie im normalen Opfer, eindeutig darum, den Geistern und näher den Vorfahren des Clans die zerstörten Dinge zukommen zu lassen.“

<sup>110</sup> Hier überlagern sich die Konstruktionselemente von Opferformen, die die Übereignung in den Vordergrund stellen, mit solchen, die eine Desakralisierung ausschließen; zur οὐκ ἐκφορᾶ-Bestimmung oben bei Anm. 31ff. Zur Unbrauchbarmachung von Münzen VEIT (wie Anm. 94) S. 53 mit Abb. 86.

<sup>111</sup> MAUSS (wie Anm. 5) S. 15–49, sowie mit reichem Belegmaterial S. 50–119.

<sup>112</sup> In einer Verengung der sehr viel komplexeren Semantik von Gegenseitigkeiten ist die Niederlegung zur Grundkonzeption von Opfern im vor- und frühgeschichtlichen Bereich gemacht worden; als Beispiel – unter vielen anderen – STJERNQUIST (wie Anm. 2), die in ihrem Bestimmungsschema auf S. 18 Niederlegung zum *genus commune* der theoretischen Definitionen macht. Daß sich nur 'Niederlegungen' archäologisch nachweisen lassen, darf nicht dazu verführen, von hier aus 'Opfer' insgesamt zu definieren. – Zu Deposition allgemein jetzt sehr differenziert HELMUT GEISSLINGER, Depotfund, in: Reallexikon der germanischen Altertumskunde, begr. von JOHANNES HOOPS, 5 21983, S. 320–338.

<sup>113</sup> Beispielsweise durch Umzäunungen: HERBERT JANKUHN, Archäologische Beobachtungen zu Tier- und Menschenopfern bei den Germanen in der Römischen Kaiserzeit (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse 1967, 6, S. 117–147) S. 135–139.

dingungen gegeben – durch Vergraben oder Versenken<sup>114</sup>. Außerhalb regelrechter Tempelanlagen kollidiert dabei die Sorge für die Sicherstellung der Opfergabe mit einem möglichen Interesse an einer Publizität des Opfervorgangs.

Hier überkreuzen sich die Konsequenzen von Zerstörung auf der einen und Deposition auf der anderen Seite in kultischer Hinsicht: Im Blick auf die Gefahr des Zugriffs Dritter erlaubt die Zerstörung im allgemeinen eine Publizität des Opfers. Eine Niederlegung, bloße Deposition, scheint deshalb Publizität auszuschließen – oder aber ein gesichertes Kultgelände vorauszusetzen. Anders als im Falle der Niederlegung von Speisegaben scheint ein Verschwinden von Wertgegenständen vom Weiheort nicht als eine Annahme durch die Götter interpretiert worden zu sein. In welcher Weise die Götter die wertvollen Motivgaben in ihrem Tempel genießen, haben sich zumindest die Griechen überlegt: Die Gaben sind ἀγάλματα<sup>115</sup>, die Götter erfreuen sich – durch Anschauen – an ihrer Schönheit. So kollidiert es nicht mit ihrem Gabencharakter, wenn sie realiter im Tempel bleiben.

## 7 PUBLIZITÄT

Eine Komponente einer Reihe von Opfertypen, die wiederum archäologisch von besonderer Bedeutung ist, liegt in dem Interesse der Opfernden an einer Publizität des Opfers. Damit sind nicht allein Öffentlichkeit und gegebenenfalls Kommenalität beispielsweise der Schlachtopfer gemeint, sondern vor allem jene Formen der Dokumentation, die Außenstehende, Dritte – über Kultakt, das Fest und Ritual hinaus – informieren, daß an einer bestimmten Stelle und von einem bestimmten Personenkreis geopfert wurde. Am schönsten belegt – und zugleich kritisiert – bei Theophrast am Beispiel des 'Eitlen'<sup>116</sup>, der den Schädel des geopferten Rindes mit Binden verziert am Eingang seines Hauses festnagelt, als weithin sichtbaren Ausweis von Frömmigkeit und Reichtum. Während dieses Beispiel von Theophrast als übertriebene Schaustellung negativ beurteilt wird, ist ein anderer Opfertyp mit allgemeiner Billigung zu einem erheblichen Anteil auf Publizität hin angelegt: das Motivopfer<sup>117</sup>.

Hier finden wir in antiken Tempeln – und weit darüber hinaus – eine regelrechte Schaustellung der Motivgaben, die dann unmittelbar als Gegenstände (etwa

<sup>114</sup> Umfassend zum Versenken ALOIS CLOSS, Das Versenkungsoffer (Kultur und Sprache. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 9, 1952, S. 66–107); die sogenannten kleinen Moorfundes interpretiert zusammenfassend JANKUHN (wie Anm. 113) S. 117–147; speziell zu Moorgruben HERMANN SCHWABEDISSEN, Ein kaiserzeitlicher Moorfund von Büstorf, Kreis Eckernförde (Studien aus Alteuropa, Teil II, hg. von RAFAEL VON USLAR, Köln 1965, S. 219–232); am Beispiel der Moorleichenfunde allgemein zu Mooropfern HERBERT JANKUHN, Zur Deutung der Moorleichenfunde von Windeby (Prähistorische Zeitschrift 36, 1958, S. 189–219); Beispiele für 'Opferschächte' bei KLAUS SCHWARZ, Atlas der spätkeltischen Viereckschanzen Bayerns, München 1959; Quellenopfer im keltischen und germanischen Bereich behandelt BERTA STJERNQUIST, Germanische Quellenopfer (JANKUHN, wie Anm. 1, S. 78–99).

<sup>115</sup> HANSJÖRG BLOESCH, Agalma, Bern 1943.

<sup>116</sup> Theophrast, Characteres 21, 7.

<sup>117</sup> Das griechische Material nach ROUSE (wie Anm. 84) jetzt bei VAN STRATEN (wie Anm. 85) S. 78–151, mit weiterer Literatur zum minoischen, italischen, etruskischen, gallo-romanischen und modernen Motivwesen auf S. 146–149. S. auch oben Anm. 86.

Gliedmaßen)<sup>118</sup> oder durch szenische Darstellungen (Weihreliefs)<sup>119</sup>, schließlich durch beigegebene Inschriften Anlaß und Erfüllung eines Gelübdes dokumentieren. Die Priesterschaften, insbesondere von Heilgöttern – aber auch andere – haben offensichtlich über ein pekuniäres Interesse hinaus darauf gedrängt, daß gelobte Gaben auch wirklich dargebracht wurden – regelrechte Strafwunder<sup>120</sup> sind mit dieser Intention in Umlauf gesetzt worden. In der Ausstellung von Votivgaben wird so – bis in die Gegenwart hinein – auch ein bestimmter Erfolg nach außen dokumentiert. Bei der Fülle von Weihgaben in den großen Tempeln<sup>121</sup> bedurfte es dann wohl der Distanz eines Diagoras, sich nicht von Belegen göttlicher Hilfe beeindrucken zu lassen. Als man ihm stolz die Fülle von Weihgeschenken aus Seenot Geretteter zeigte, bemerkte er kühl<sup>122</sup>: ‘Weil die, die in Seenot ertrunken sind, nirgends auf Weihgaben verewigt sind.’

### 8 DIE ZIELE DES OPFERS UND DIE OPFERMATERIE

Teil jenes Gegenseitigkeitsverhältnisses, das alle Arten von Opfern herstellen, sind bestimmte Erwartungen<sup>123</sup> an den Erfolg, die Wirkung des Opfern. Lediglich bei Opfern *ex voto* liegt der Erfolg erkennbar vor der Gabe, obwohl selbst hier die Grenzen zwischen Dankopfern und Bittopfern nicht scharf zu ziehen sind. Viele antike Gebets- und Opferformeln stellen in diesem Sinne das aktuelle Ritual in eine Sequenz: Wie schon früher . . . so auch jetzt. Trotzdem kann man wohl als Normalfall ansehen, daß die Gabe, das Opfer, erst dargebracht wird und die gewünschten Folgen danach eintreten. Die Spannweite dessen, was durch Opfer konkret gewünscht wird, ist wohl ebenso groß wie die Vielfalt an Opfergaben: Man wünscht sich Regen, Fruchtbarkeit, Gesundheit, Kriegserfolg, Frieden, Wohlwollen, Gnade.

Im Folgenden soll nun nicht ein abschließender Katalog von Opferzielen aufgestellt werden, sondern es sollen lediglich einige Beispiele für das Verhältnis von Opfergaben zum erstrebten Erfolg vorgeführt werden. Zunächst ein einfaches Beispiel: In der Zeit der sommerlichen Trockenheit, wohl am 13. August, opferte man in Rom den Camenen, Quellgöttinnen, Wasser (und Milch)<sup>124</sup>; Servius notiert zu

<sup>118</sup> Zusammenstellung bei VAN STRATEN (wie Anm. 85) S. 105–151, mit über den griechischen Bereich hinausgehenden Nachweisen. Wissenschaftsgeschichtliche Aufarbeitung der Interpretationen jetzt bei BRÜCKNER (wie Anm. 86) S. 190–200.

<sup>119</sup> ULRICH HAUSMANN, Griechische Weihreliefs, Berlin 1960.

<sup>120</sup> RUDOLF HERZOG, Die Wunderheilungen von Epidauros (Philologus Supplement-Band 22, 3) Leipzig 1931; gedrängter Überblick zur Art des Verpflichtungsverhältnisses unter Einschluß der römischen Verhältnisse DIETRICH WACHSMUTH in: Der Kleine Pauly 5, München 1979, Sp. 1355–1359 s.v. Weihungen.

<sup>121</sup> WALTER BURKERT, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, S. 154–157 (5.4 Anathemata); STENGEL (wie Anm. 36) S. 88–93.

<sup>122</sup> Cicero, De natura deorum 3, 89 und Diogenes Laertios 6, 59 überliefert; allgemein DIETRICH WACHSMUTH, Pompimos ho daimon, Diss. Berlin 1967.

<sup>123</sup> Eine differenzierende Zuordnung läuft hier notwendigerweise über die ‘Opferformel’, das beim Opfer gesprochene Gebet; allgemein FRIEDRICH HEILER, Das Gebet, München <sup>5</sup>1923, S. 76 ff.; ferner FRIEDRICH SCHWENN, Gebet und Opfer (Religionswissenschaftliche Bibliothek 8) Heidelberg 1927; ein außerordentlich breites Spektrum an Perspektiven behandelt jetzt H. S. VERSNEL, Religious Mentality in Ancient Prayer (DERS., Faith, Hope and Worship, Leiden 1981, S. 1–64).

<sup>124</sup> LATTE (wie Anm. 72) S. 77.

Juturna<sup>125</sup>, der Quellgöttin auf dem Forum: *huic fonti per aquam †† sacrificari solet.*<sup>2</sup>

Beide Zeugnisse belegen ein Opfer – Servius spricht klar *sacrificari* – von Wasser an Quellen. Die Kalendernotiz legt durch die Anordnung im Hochsommer nahe<sup>126</sup>, daß die Quellen durch dieses Opfer zu stärkerem Fließen angeregt werden sollen. Die Spannweite zwischen Opfergabe und zwischen erwünschtem Gut ist gering. Man opfert das, was man eigentlich haben will, nur eben in größerer Menge wiederbekommen will. Hinter der Bezeichnung Hekatombe steht, wenn Paul Thieme recht hat<sup>127</sup>, eine vergleichbare, aber präziser formulierte Proportionalität. Die Hekatombe ist danach ein Rinderopfer, das 100 Rinder einbringt. Daß von dem Material, das man eigentlich gewinnen will, geopfert wird, ist nicht so selten, wie die auffälligen Beispiele es erscheinen lassen. Trächtige oder junge Tiere werden beispielsweise sehr häufig geopfert<sup>128</sup>, um Fruchtbarkeit zu erlangen.

Daneben steht freilich die große Gruppe von Opfern, bei denen man in einer 'anderen Währung' zurückgezahlt bekommen möchte, bei denen die Gegenleistung in einer anderen Kategorie als das Opfermaterial liegt. Gabe und Gegengabe, Gabe und Tausch, Gabe und Verpflichtung sind die Grundmuster, die dahinterstehen, zunehmend durch entwickeltere Organisationsformen und Wirtschaftsformen kompliziert.

#### 9 EMPFÄNGER DES OPFERS

Die Frage, ob für ein Opfer grundsätzlich ein Empfänger feststehen muß, ist von der Forschung sehr schnell in das Prokrustes-Bett einer Alternative eingeordnet worden. Einmal benutzt man Nachrichten, die von Opferungen sprechen, ohne zugleich einen Gott zu nennen<sup>129</sup>, dem das Opfer gilt, als Argument für eine prädeistische Phase von Religion. Das andere Konzept ordnet Fälle, die ein enges strukturelles oder materielles Verhältnis von Opfer und Opferziel zeigen, in den Bereich der Magie<sup>130</sup> ein, selbst dann, wenn die Überlieferung göttliche Opferempfänger nennt. Das Opfer von Wasser an die Camenen ist selbstverständlich ein

<sup>125</sup> Servius auctus zu Aeneis 12, 139.

<sup>126</sup> Die fasti Antiates schreiben zum 13. August ein Opfer Camenis vor.

<sup>127</sup> PAUL THIEME, Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte (Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse 98, 5) Berlin 1952, S. 62–76.

<sup>128</sup> Für den griechischen Bereich zusammengestellt bei NILSSON (wie Anm. 33) S. 151 f. In Rom werden an den Fordicidia (15. April) der Tellus *fordae boves*, trächtige Kühe, geopfert, die ungeborenen Kälber herausgeschnitten und verbrannt. Die Asche der Kälber wird an den Parilia (21. April) von den Vestalinnen verteilt, LATTE (wie Anm. 72) S. 87.

<sup>129</sup> Als signifikante Beispiele LUDWIG DEUBNER, Die Römer (Lehrbuch der Religionsgeschichte, hg. ALFRED BERTHOLET – EDVARD LEHMANN, Bd. 2, 1925, S. 416–505) S. 426 f.; BERTHOLET (wie Anm. 14) S. 5–11; LATTE (wie Anm. 72) S. 87.

<sup>130</sup> So etwa LATTE (wie Anm. 72) S. 77 zum Opfer der trächtigen Kühe an Tellus: „Mit Recht hat man von sympathetischer Magie gesprochen.“ Eine kurze Doxographie der von der Forschung aufgebauten Alternative von 'magisch-dynamistischem' und 'personalistischem' Opferverständnis bietet KIRCHNER (wie Anm. 2) S. 383–385. Auf S. 388 werden von KIRCHNER unter der Rubrik 'Empfänger des Opfers' die 'magischen Opfer', die von den religiösen Opfern an ein personalistisches Numen unterschieden werden, charakterisiert „als Kraftzuführung an nichtpersonifizierte numinose Mächte, besonders auf der Basis des Analogiedenkens“.

Analogiezauber<sup>131</sup>, das Opfer eines rötlichen Hundes beim *augurium canarium* selbstverständlich prädeistisch<sup>132</sup>. Weder die Phasenmodelle religiöser Entwicklung noch die dynamistische Theorie von Magie haben sich im Blick auf Material und Theoriebildung halten lassen<sup>133</sup>.

Beim augenblicklichen Stand der Diskussion in den kulturanthropologischen Disziplinen läßt sich wahrscheinlich machen, daß auch religiöse Rituale nach dem Modell von Sozialbeziehungen<sup>134</sup>, in Sozialbeziehungen konzipiert wurden. Im Blick auf das Fehlen eines bestimmten Opferempfängers gibt es legitime Analogien aus Ergebnissen der Sozialpsychologie, in dem Schenken als 'exploratorisches Verhalten'<sup>135</sup> angesehen werden kann, bei dem der Empfänger gerade noch nicht feststeht, sondern gesucht wird. Vergleichbares ließe sich im Tauschverhalten mancher Stammeskulturen aufzeigen<sup>136</sup>, bei denen Waren an festen Plätzen deponiert und unbewacht zurückgelassen werden. Andere Gruppen nehmen sich dann anonym davon und honorieren durch Gegengaben.

Für die vorliegenden Bereiche bedeutet das, daß zumindest erwogen werden muß, ob 'jene prädeistischen, magischen' Opfer nicht lediglich Opfer mit einem offenen Empfängerkreis<sup>137</sup> sind. Im Bereich des Gebets sind Anrufe mit einem

<sup>131</sup> Als Beispiel LATTE (wie Anm. 72) S. 77: „Nach Varro . . . brachte man ihnen Wasser und Milch dar. Wenn man darauf bauen darf, handelt es sich um einen magischen Akt, der die Quellen stärken sollte, denn sonst ist die Darbringung unerhört.“

<sup>132</sup> DEUBNER (wie Anm. 129) S. 426: „Im April fand das Augurium canarium statt, das in einem Opfer rötlicher Hunde bestand. Die auffallende Farbe der Tiere erklärt sich daraus, daß sie den Sonnenbrand darstellen sollen, der die Saaten bedroht. Indem die Tiere getötet werden, wird die Glut der Sonne unschädlich gemacht. Das Opfer ist also in diesem Falle keineswegs eine Darbringung, sondern ein Akt der Vernichtung“; vorgeführt innerhalb des § 2 'Prädeismus'.

<sup>133</sup> Die Defizite der systematischen Konzepte lassen sich an drei Punkten festmachen: Der fehlerhaften Rezeption des Mana-Begriffs (1), der unreflektierten Übernahme naturwissenschaftlicher Begriffe in die Religionswissenschaft (2) und einer illegitimen, d. h. einer polemischen Verwendung des Magiebegriffs (3). Die Assoziations- und Argumentationskette, die von FRIEDRICH MAX MÜLLERS Umschreibung des mana („als eines zauberhaften Fluidums, der Elektrizität vergleichbar“) über VAN DER LEEUW („Es gibt eine gewisse, dem elektrischen Strom zu vergleichende Kraft, welche sich überall manifestiert und welche unter Umständen bei gewissen Personen oder an gewissen Orten solche Dimensionen annehmen kann, daß wir sie übernatürlich oder göttlich nennen würden“, wie Anm. 14, S. 243) bis hin zu BERTHOLET („Man möchte sagen, der Sinn des Opfers sei auf dieser bisher verfolgten Linie eine Mobilmachung von Kraftstoff zu Gunsten des Opfernden“, wie Anm. 14, S. 10) läuft, führt aus den oben genannten Gründen notwendig in die Irre. Zum aktuellen Diskussionsstand KARL-HEINZ KOHL, Fetisch, Tabu, Totem. Zur Archäologie religionswissenschaftlicher Begriffsbildung (Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, wie Anm. 15, S. 59–74) (zu Punkt 1); BURKHARD GLADIGOW, Kraft, Macht, Herrschaft. Zur Religionsgeschichte politischer Begriffe (DERS., Staat und Religion, Düsseldorf 1981, S. 7–22) (zu Punkt 2) und KIPPENBERG–LUCHESE (wie Anm. 82) mit den dort zusammengefaßten Arbeiten (zu Punkt 3).

<sup>134</sup> Die Rahmendaten dieses Bereichs sind etwa durch KONRAD LORENZ, Das sogenannte Böse, Wien 241969, S. 114–127, und auf der anderen Seite MARY DOUGLAS, Ritual, Tabu und Körpersymbolik, Frankfurt 1981, charakterisiert. Die Metaebene 'soziomorpher Interpretation' hat ERNST TOPITSCH in einer Fülle von Arbeiten vorgestellt, so in: Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltanschauung, Hamburg 1979, S. 50–74.

<sup>135</sup> STANJEK (wie Anm. 9).

<sup>136</sup> LAUM (wie Anm. 8) S. 102–133.

<sup>137</sup> Als ein Paradigma dieses Typs könnte das vedische Somaopfer gelten, das – mit Ausnahme Rudras – allen Göttern gilt, in der Weise, daß die großen Götter namentlich erscheinen, die kleineren aber in

Blanko-Formular gut bezeugt: *ceteri di deaeque* bzw. *sive deus sive dea* lautet im römischen Bereich die *generalis invocatio*, wie der sakrale Terminus dafür lautet. Von einem prädeistischen Opfer als einem feststehenden Typ<sup>138</sup> zu sprechen, scheint ebenso sinnlos, wie von einem prädeistischen Gebet für den Fall, daß der angerufene Gott nicht feststeht.

In dieselbe Kategorie gehören wohl auch Fälle und Typen, bei denen der Akzent des Opfergeschehens nicht auf dem Transfer bestimmter Güter liegt, sondern in dem Verzicht auf diese Werte. Der Typ der Primitiaalopfer gehört hierher, der dadurch charakterisiert ist, daß die Materialien lediglich dem unmittelbaren Verbrauch entzogen irgendwo deponiert, vernichtet oder auf den Boden geworfen werden. Unter dem Druck einer Verteilungssituation<sup>139</sup> kann es eine geringe Rolle spielen, wem geopfert wird. Polykrates' Ringopfer<sup>140</sup> ist ein Modellfall dieser Situation: Um dem Neid der Götter zu entgehen, wirft er das Schmuckstück, das ihm am liebsten ist, einen kostbaren Ring, weit draußen ins Meer – vor den Augen der ganzen Schiffsmannschaft, wie Herodot betont. Daß ihm dieses Opfer nicht gelingt, der Ring wieder in seine Hände kommt, macht für den kundigen Betrachter seine Lage so hoffnungslos. Die 'Teilung' mißlingt – und damit das Opfer selber –, Polykrates wird mit seinem ganzen Besitz untergehen.

---

einer Sammelformel zusammengefaßt werden; OLDENBERG (wie Anm. 19) S. 449–459. Der dynamistischen Grundthese entsprechend wird auch das Somaopfer von BERTHOLET (wie Anm. 14) S. 6, als 'magisches Opfer' oder 'Zauberopfer' verstanden: „es wirkt nämlich seinerseits als Regenzauber, und zwar offenbar nicht oder doch nicht in erster Linie, insofern es die Gnade der regenspendenden Götter anregt, sondern den Regen direkt beeinflussend . . .“

<sup>138</sup> Und selbst wenn man einen Typ des prädeistischen Opfers als 'magisches Opfer' isolieren könnte, wäre damit lediglich eine 'sekundäre' Form des Opfers postuliert, die ihre Modellvorstellungen einer Naturbeeinflussung des aufkommenden Handwerks verdankt. Für diesen Opfertyp würde gelten, was Klaus Eder für die abstrakteren Formen der Naturerfahrung durch ein Handwerkertum feststellt, das in den frühen Hochkulturen eine neue Deutung von Welt entwickelt. KLAUS EDER, Die Reorganisation der Legitimationsformen in Klassengesellschaften (DERS., Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften, Frankfurt 1973, S. 288–299) S. 291: „. . . Natur wird nicht mehr in den Interaktionskategorien von Streit, personalen Kräften, Domination, Subordination, sondern in den Termini von Distanz, Bewegung, Räumlichkeit begriffen. Natur wird desozialisiert, es entsteht eine neue kognitive Rationalität auf der Basis formallogischer Operationen, die Natur nicht nur als vorgegeben, sondern als Gegenstand konstruiert, der dem Willen des instrumentell Handelnden prinzipiell unterworfen werden kann.“

<sup>139</sup> S. oben nach Anm. 78.

<sup>140</sup> Herodot 3, 41. H. S. VERSNEL, Polykrates and his Ring (Studi Storico Religiosi 1, 1977, S. 17–46). BURKERT (wie Anm. 4) S. 106 schlägt hierfür den Begriff des 'Preisgabe-Opfers' vor.