

Burkhard Gladigow

Opfer und komplexe Kulturen

I. Elementbezogene Forschungsgeschichte des Opfers

Die lange Forschungsgeschichte ›des‹ Opfers ist dadurch charakterisiert, daß eine umfangreiche – selbst in den einfachsten Fällen – hochkomplexe Ritensequenz über *ein* Element bestimmt wird. Das heißt: Das ›Wesen‹ des Opfers wird über *eine* Komponente aus vielen Dutzend des praktizierten Rituals definiert:¹ Den Tötungsakt, einen Verzicht, die Teilung, die Gabe, den Übergriff.

Diese Strategie steht einerseits in der Konsequenz der Komparatistik des 19. Jahrhunderts, die in eine Phänomenologie als ›Wessensschau‹ einmündete und eine sukzessive De-Kontextuierung zu ihrem methodischen Programm erhoben hatte. Sie ist aber andererseits wohl auch Ausfluß christlicher, insbesondere katholischer an der zentralen Stellung des Meßopfers orientierter Prämissen: Ivan Strenski hat für die Geschichte der Religionswissenschaft im Frankreich des 19. Jahrhunderts² auf das Fehlen protestantischer Theorien des Opfers hingewiesen. Von Renan über Vernes³ und Loisy⁴ sind die französischen Theoretiker des Opfers – und Protagonisten der Religionswissenschaft im Frankreich des fin-de-siècle – Katholiken. Noch allgemeiner haben Meuli⁵ und Detienne,⁶ zuletzt Sarah Peirce⁷ als Interpreten des antiken Opfers den Einfluß christlicher Vorstellungen auf die ethnologischen und ethologischen Opfertheorien beklagt.

¹ Zu den Grundpositionen der Forschung *Gladigow*, Teilung des Opfers, 19-43.

² *Strenski*, Discourses on sacrifice.

³ *Vernes*, Introduction.

⁴ *Loisy*, Essai historique.

⁵ *Meuli*, Opferbräuche, 185.

⁶ *Detienne*, Pratiques culinaires.

⁷ *Peirce*, Death.

II. Opferelemente in komplexen Ritualen

Gegenüber diesen ein bestimmtes Element des Opfer-Komplexes zum zentralen Fokus der Deutung erhebenden Strategien soll im folgenden versucht werden, die ›Komplexität‹ der Ritensequenz Opfer ›zu erhalten‹ und ihre Komplexität im Verhältnis zu den sie tragenden Kulturen zum Gegenstand der Analyse zu machen. Dazu sind zunächst einige Bemerkungen zum Ort des ›komplexen Rituals‹ im Rahmen einer ›Professionalisierung‹ von Religion notwendig, dann soll am Beispiel des ›Opferverbots‹ durch die christlichen Kaiser verdeutlicht werden, daß gerade in der Situation des 4. nachchristlichen Jahrhunderts ein anderes Element der Ritalsequenz ›Opfer‹ im Vordergrund stand als in den modernen Theorien über das Opfer. Das hier eingeschlagene Verfahren, Wissenschaftsgeschichte und Religionsgeschichte gegeneinander aufzurechnen, bringt mit sich, daß der traditionelle ›Opfer‹-Begriff zunächst weiter verwendet werden muß, er freilich zugleich als ›Zitat‹ in Anführungszeichen erscheint.

Wenn man die verschiedenen Theorien über ›das‹ Opfer mit historischen, empirischen Daten und deren Wahrnehmung durch die handelnden Personen abgleicht, so zeigt sich sehr deutlich, daß keine der modernen Theorien das ›Feld‹, auf dem die jeweils Opfernden ihr Handeln ansiedeln, wirklich abdeckt. Die Gründe dafür liegen vor allem darin, daß auch das ›einfachste‹ Opfer bereits in einem komplexen Beziehungssystem steht, vielfältigere Relationen anspricht als die im Blick auf eine Komparatistik verengten modernen Sichtweisen. Die Defizite der modernen Theorien scheinen gerade das besondere Potential des ›Opfers‹ von außen zu umschreiben: seine Integrationsfähigkeit in Rituale. Trotzdem, trotz dieser Vorbehalte lassen sich praktisch alle Opfertypen von ihrer Funktion her zunächst als kommunikative Rituale bezeichnen, bei denen ein bestimmter Modus des Transportes und der Transformation von Material eine Rolle spielt, das heißt auch: die Information trägt. Der verbreitetste Modus, Material zu transferieren, ist ohne Zweifel die Gabe;⁸ diese ist zugleich die Kategorie, unter die die kultisch Handelnden im allgemeinen ihr Opfer a fortiori einordnen. Von daher ergibt sich

Grundsätzlich *Firth*, *Offering*; vgl. ferner die Beiträge in *Linders/Nordquist* (Hg.), *Gifts to the Gods*.

bereits eine grundsätzliche strukturelle Beziehung des Opferwesens auch zur Wirtschaftsgeschichte und zur politischen Geschichte – aber auch zum Rechtssystem, bis hin zum Steuerwesen.⁹ Opfer sind zugleich Ritenkomplexe, die gegenüber verschiedenen Göttern in weitestgehend gleicher Weise angewendet werden können. Die topische Frage an den Fremden oder den Gast »Welchen Göttern opferst du?« ist die in der mediterranen Antike selbstverständliche Form, Herkunft und politischen Bezug zu erfragen. Über ›Opfern‹ wird dabei das Ritual abgefragt, dessen universale Verbreitung¹⁰ in einer polytheistischen Umwelt vorausgesetzt werden kann, in dessen Rahmen also soziale Stellung, politische Zuordnung und persönliche Frömmigkeit erfahren werden kann.

Bei einer pragmatischen und offenen Bestimmung des Begriffs »Opfer« wird man sich also zunächst ohne Mühe darauf einigen können, daß ›Opfer‹ in komplexen rituellen Handlungen anzusiedeln sind, von rituellen Handlungen, deren symbolischer Mehrwert zunächst auf der Logik sozialer Beziehungen aufruhet, soziale Beziehungen zum Deutungsmuster für eine *Erweiterung* von Sozialität erhebt: Über die Reziprozität oder Dialektik von Geben und Nehmen, von Teilen und Verteilen, Verpflichten und Verpflichtet-Werden, Speisen und Kommensalität, Integration und Disintegration – um nur einige Muster zu nennen – werden Beziehungen zu Göttern (im weitesten Sinne) hergestellt, definiert, modifiziert –, seien diese Götter nun im Kultbild präsent gedacht oder ihre Anwesenheit beim Opfer anderweitig erwartet.

Daß die Gabe, vor allem die ritualisierte Gabe, ›mehr‹ ist als ein Verschieben von Vermögenswerten, haben vor allem Hubert, Mauss und die an sie anschließenden Arbeiten¹¹ gezeigt: Die Gabe stellt ein Verpflichtungsverhältnis her, sie baut mögliche Feindseligkeiten ab, und sie definiert Status oder Identität. Die durch Tradition vermittelten oder unmittelbar erfahrenen Systeme von Gabe und Gegengabe sind für den Aufbau sozialer Orga-

9 Vgl. etwa die Beiträge bei *Schultz* (Hg.), *Mit dem Zehnten*.

10 Für das Motiv des Fehlens ist die Polyphem-Episode in der *Odyssee* das Paradigma, dazu *Auffarth*, *Untergang*.

11 *Hubert/Mauss*, *Essai sur la nature*; *Mauss*, *Gabe*. Zur Pragmatik und Metaphorik der Verdienst-Relation außerhalb des christlichen Bereichs *Tambiah*, *Ideology of Merit*, und *Trompf*, *Payback*.

nisationen von entscheidender Bedeutung und erlauben eine Applikation über die Grenzen der konkreten sozialen Ordnung hinaus.¹² Das Verhältnis von ›Prestigewirtschaft‹ und Religion, eine Komplikation des Verhältnisses von Geben, Schenken, Opfern und Religion, bedarf noch einer genaueren Betrachtung: Für die Forschungsgeschichte des Opfers war M. Mauss' Hinweis auf das Potlach-Wesen¹³ mit seiner Verbindung von demonstrativer ›Verschwendung‹ und der Verpflichtung zur ›Gegengabe‹ ein neues ›Opfermotiv‹, das zudem die Zerstörung der Gabe zu rechtfertigen schien.

Der konkrete Vollzug eines Opfer Ritus – oder mehrerer wiederholter oder unterschiedlicher Opfer – steht jeweils im Kontext eines komplexen Rituals, das heißt eines Rituals, das seinerseits andere Ritensequenzen inkorporieren kann¹⁴ oder durch Einzelelemente mit ihnen verknüpft ist. Typische Ritalsequenzen, die Wiederholung der gleichen rituellen Elemente innerhalb unterschiedlicher Rituale, können dabei ›rituelle Zitate‹ erzeugen, die ihrerseits so etwas wie eine ›Inter-Ritualität‹ begründen: Kathartische Sequenzen innerhalb vieler Rituale (Besprengen, Umgehen, Bestreuen) liefern ›Querverbindungen‹ der Rituale, die über Kathartik und die eng verbundene Divination das gesamte rituelle Netzwerk stabilisieren: Die Götter ›tragen‹ und ›bestätigen‹ den Kultus und der praktizierte Kultus bestätigt die Götter. Über Einzelelemente und Ritensequenzen ist das Ritual zugleich auf unterschiedlichste Weise mit der jeweiligen Kultur oder Teilen von ihr verknüpft. Professionelle Kultpriester, Opferherren (das heißt Auftraggeber und Kostenträger), Teilnehmer und Zuschauer, Begünstigte und Ausgeschlossene stellen ein Geflecht personaler Beziehungen und Erwartungen (mit je unterschiedlichen Deutungshorizonten¹⁵) her, das auch jedes Opfer mit ›seinem‹ kulturellen Kontext verknüpft. Eine solche Betrachtungsweise setzt voraus, daß Art und Reihenfolge der rituellen Elemente des Opfers, unter denen das Töten oder das Geben oder das Aussondern jeweils nur eines ist, mit beachtet werden, daß Zeitrahmen und räumlicher Ablauf ebenso den Deutungsho-

12 Als ein Grundmuster von Deutung etabliert durch *Berger/Luckmann*, *Gesellschaftliche Konstruktion*.

13 Zum ›System totaler Leistungen‹ *Mauss*, *Gabe*, 20 ff.

14 Dazu *Gladigow*, *Ritual*.

15 Zur Frage der ›Ritual-Stile‹ *Lang*, *Kleine Soziologie*.

horizont vorgeben wie Zahl und Anordnung der Elemente. Eine solche »rituelle Kompositionslehre« wäre erforderlich, um von der de-kontextuierenden Wesensschau weg zu einer differenzierenden Analyse zu kommen. Die moderne, theologisch beeinflusste Ausrichtung auf ein Element des Opfer-Rituals und die es tragende religiöse Haltung ist nicht nur allgemein das Ergebnis einer Orientierung an christlichen Mustern, sondern vor allem an ihrer Tendenz, Riten soteriologisch zu verdichten.

III. Rituelle und kulturelle Komplexität

Ein Anwachsen der Komplexität von Ritualen – wie wir es als Grundmuster in den meisten Religionen verfolgen können – scheint Teil des allgemeinen Prozesses der Professionalisierung von Religion zu sein, in einem doppelten Sinne: Die ›Arbeit am Ritual‹ ist weitgehend Tätigkeit von Spezialisten (und deren Auftraggebern), die die Rituale neuen Bedürfnissen anpassen, und, zweitens, die regelrechte Durchführung eines komplexen Rituals wird so schwierig, daß sie von den gleichen Spezialisten garantiert und überwacht werden muß (*in caerimoniis nihil debet esse ambiguum*).

Die Erzeugung komplexer Rituale – und der entsprechende Bedarf – wird also einem kulturellen *Differenzierungsprozeß* zugeordnet, in dessen Rahmen Arbeitsteiligkeit und Spezialisierung auch den Bereich ›Religion‹ erfassen, und – eine Phase später – qua Professionalisierung ein kulturelles Subsystem mit einem eigenen Deutungsanspruch und einem eigenen ›semantischen Apparat‹ erzeugen. Eine der Folgen dieser zunehmenden Ausdifferenzierung von Gesellschaft¹⁶ kann es sein, daß konkurrierende Deutungssysteme und Handlungsanweisungen¹⁷ für dasselbe Problem zur Verfügung stehen: Die Tötung eines Menschen¹⁸ kann dann, getrennt voneinander, religiös (sakralrechtlich), gentilizisch, juristisch, ökonomisch, ordnungspolitisch

16 Die Logik des Differenzierungsprozesses beschreiben *Döbert*, Logik des Übergangs, und *Hahn*, Differenzierung.

17 Es verdient Beachtung, daß *Wilson*, On Human Nature, 179 ff. tierische und menschliche Ritualistik grundsätzlich über die unterschiedliche Komplexität trennt.

18 Zu den Rahmenbedingungen *Gladigow*, Homo publice necans.

usw. bewertet und sanktioniert werden. Eine weitere wichtige Folge dieses Ausdifferenzierungsprozesses liegt darin, daß die verschiedenen Teilsysteme sich gegenseitig Deutungsmuster¹⁹ vorgeben können: Rechtliche Verpflichtungen werden durch religiöse Begriffe überhöht (etwa ein Vertrag *rebus interpositis divinis*), wirtschaftliche Beziehungen sind ›religiös-ethisch‹ deutbar, soteriologische Konzepte in Religionen können über ein ›Personenstandsrecht‹ (Erlösung) oder ›physikalisch‹ über ›atomare Trennprozesse‹ (Scheidung des Lichts aus der Materie) abgebildet werden, ›Kunst‹ und ›Literatur‹ können ihre neue Rationalität auf ›Religion‹ projizieren.

Im Wechselspiel zur Differenzierung von Ritualen,²⁰ die sich als Ergebnis einer Professionalisierung entwickelt hat, stehen anwachsende Erwartungen der beteiligten Öffentlichkeit: Die Dramatik des Geschehens, Pracht der Inszenierung, Freigebigkeit der Bewirtung, Dauer der Veranstaltung, Bestätigung der sozialen, religiösen, politischen Bedeutung der Gruppe sind jeweils steigerungsfähig und müssen sich an früheren und konkurrierenden Veranstaltungen messen lassen. Die Hekatombe als Ritual, in dem in einem Prestige-Schema ›viele‹ Rinder geopfert werden, kann für die Erweiterung *eines* Elements, der Menge und Qualität der Opfertiere, stehen, die großen Feste (*ludi*) bei den Römern, bei denen in unterschiedlichsten Kontexten Opfer vollzogen wurden, für eine hochkomplexe, durch viele zusätzliche Elemente vollzogene Erweiterung auf unterschiedlichen Ebenen.

Das Fest ist der typische Fall eines komplexen Rituals, in dem sich höchst unterschiedliche rituelle und religiöse (oder politische) Elemente verbinden. Im Blick auf Stammeskulturen hatte V. Lanternari für Feste folgende konstitutive Elemente herausgestellt:²¹ *socialità* (Geselligkeit), *partecipazione* (Mitwirkung), *ritualità* (rituelle Organisation), *annullamento temporaneo e simbolico dell' ordine* (zeitlich begrenzte, symbolische Aufhebung der Ordnung). Nach diesem Schema, das auch auf Feste der euro-

19 Versuch einer Systematisierung bei *Fikentscher*, *Modes*.

20 Zur Typologie und Differenzierung von Ritualen: *Bell*, *Ritual Theory*; *Bianco/del Ninno* (Hg.), *Festa*; *Bird*, *Ritual Forms*; *Coppet*, *Understanding Rituals*; *Haug/Warung* (Hg.), *Fest*; *Honko*, *Klassifikation*; *La Fontaine*, *Initiation*; *Lang*, *Kleine Soziologie*; *Lawson*, *Ritual as Language*; *Turner* (Hg.), *Celebration*.

21 *Lanternari*, *Spreco*; vgl. *Turner* (Hg.), *Celebration*.

päischen Traditionen anwendbar ist, werden im Fest Restriktionen und Mängel der »normalen Welt«, die die Teilnehmer bedrücken,²² aufgehoben und ihre Alternativen in einem Szenario durchgespielt. Das Modell zeigt vor allem im Blick auf die marginale oder liminale Phase Berührungspunkte mit van Genneps und V. Turners Drei- oder Vier Phasen-Modellen. Von Ritualen unterscheiden sich Feste – ohne daß man scharfe Grenzen ziehen könnte – durch eine fast grenzenlose Integrationsfähigkeit höchst unterschiedlicher Elemente. Die traditionellen großen Feste – gerade die großen Feste – scheinen einen religiösen Rahmen oder Bezugspunkt beibehalten zu haben,²³ erst die Feste der jüngsten Geschichte lassen sich nicht mehr ohne weiteres einem religiösen Grundmuster zuordnen. Für sehr lange Phasen der Geschichte steuern, »formieren« und reformulieren die (komplexen) Rituale – ich erweitere jetzt einen Ansatz Durkheims und Radcliffe-Browns – soziale Übereinstimmungen, kulturelle Konzepte und religiöse Optionen, »kompensieren« also gewissermaßen den langlaufenden kulturellen Ausdifferenzierungsprozeß: Das komplexe Ritual verbindet in einer »anachronistischen Rekonstruktion« noch einmal, was im Rahmen der kulturellen Differenzierung »schon längst« in unterschiedlichen Bereichen stattfindet²⁴ und über eigene Semantiken verhandelt wird.

IV. Interne und externe Kontexte von Opfern

Vor diesem Hintergrund soll nun im folgenden eine ganz andere Forschungsstrategie zur Analyse einer bestimmbareren Klasse von Opfern eingeschlagen werden, theseartig formuliert: Die antiken, mediterranen Opfer (also jene rituellen Komplexe, die von den modernen Interpreten über das Opferelement bestimmt werden) – also jene Institute der unterschiedlichsten antiken Religio-

²² Diese Aspekte sind völlig vernachlässigt in der »christlichen Festtheorie« J. Piepers, vgl. *Pieper, Zustimmung*. Gegenmodelle sind entworfen worden von *Moltmann, Freigelassene*, und *Martin, Fest und Alltag*.

²³ Dies ist die zentrale These von *Wunenberger, La fête*.

²⁴ Dazu auf verschiedenen kulturellen Niveaus *N. Luhmann, Gesellschaftsstruktur* 3, 259 ff.

nen, gegen die sich das sich etablierende Christentum mit gesetzlichen Mitteln absetzt – sind nicht über Gewalt und Tötung an und für sich definiert, nicht über Verzicht und Heiligung, nicht über Vätermord oder Machtkonzepte, sondern sind – das ist jetzt meine speziellere These – als komplexe Rituale über Kathartik und Divination, Ökonomie und Prestigewirtschaft, Inszenierung und unterschiedliche Öffentlichkeiten mit ihren Kulturen verbunden. Fokus der Interpretation ist also nicht eine unterstellte ›Eindeutigkeit‹ einer Opferkonzeption – die es ganz offensichtlich nicht gibt –, sondern die Integrierbarkeit des Elements ›Opfer‹ in komplexe Rituale und über komplexe Rituale in ›Kultur‹. Der hier gewählte Ansatz ist auch eine Reaktion auf die Kritik durch J.-L. Durand, der das Opfer eine »lexikalische Illusion« nannte.²⁵ Noch grundsätzlicher ist die Kritik durch J. Drexler, der nach einer umfassenden Analyse der wichtigsten Opfertheorien zu dem Ergebnis kommt:

»Das Wort ›Opfer‹ ist irreführend, untauglich und ungenügend zur Beschreibung komplexer ritueller Prozesse, wie sie dem wissenschaftlichen Beobachter in der ethnographischen Realität begegnen. ›Opfer‹ ist kein exakter Begriff, sondern gehört wie ›Magie‹ zu den Termini, die allenfalls geeignet sind, Aporien zu provozieren ...«²⁶

Wenn es zur Basis-Strategie »des Opfern« (jetzt: eines Opferelements in komplexen Ritualen) gehört zu teilen,²⁷ Proportionen herzustellen, laufen die ersten notwendigen Fragestellungen nach der Integration des Opfers in ›Kultur‹ auf zwei Fragen hinaus: Wie wird das Opfer geteilt? Wovon ist das Opfer Teil? Die Aufteilung des sogenannten olympischen Speiseopfers zwischen Göttern und Menschen hat seit jeher Aufmerksamkeit erregt. In diesem als »Standard-Opfer« der vorchristlichen mediterranen Welt deklarierten Opfer bekommen die Götter als Anteil am Schlachttier nur Knochen und Fetthaut, also weitgehend das, was dem normalen Konsum nicht dient, im anschließenden Festgelage nicht verzehrt wird. Die Deutungen für diese Asymmetrie erstrecken sich zwischen Antike und Neuzeit²⁸ auf die Spann-

²⁵ Durand, *Greek Animals*, 89.

²⁶ Drexler, *Illusion*, 164 f.

²⁷ Dazu Gladigow, *Teilung des Opfers*.

²⁸ Vgl. Hesiod, *Theogonie* V. 535 ff., auf der einen und die aktualisierte These bei Burkert, *Problem*, auf der anderen Seite.

weite von »Betrug an Zeus, der in einem Ritual wiederholt wird« bis zum »Jagdritual, bei dem dem Tier seine wesentlichen, regenerationsfähigen Teile zurückgegeben werden«. Antiken wie modernen Theorien dieses Typs ist gemeinsam, daß sie die Vorstellungen der Handelnden gerade nicht wiedergeben, sondern die Lösung für ein Problem anbieten, das sich so für die Opfernenden nicht gestellt hat, das in der Praxis nie in dieser Kraßheit auftrat. Für die modernen Theorien ist weithin charakteristisch, daß sie an Tylors Konzept des *survivals* orientiert sind,²⁹ also ein Erklärungsmuster vorgeben, das gleichzeitig ein Unverständnis der handelnden Personen und das Verständnis des modernen Interpreten prämiert. Auch für das olympische Schlachtopfer dominiert in der mediterranen Welt (dies gegen die Meuli-Burkert-These betont) die Vorstellung, dem Gott eine wirkliche Gabe zu bringen, eine Gabe, die ihm (aus unterschiedlichen Gründen) gebührt, ihn durch diese Gabe zu ernähren, zu ehren und zu erfreuen.

Diese Vorstellung gehört zur altorientalischen und mediterranen religiösen Koine: Die Götter brauchen die Menschen, sind auf sie angewiesen, um von ihren Opfergaben ernährt zu werden, – wenn die Menschen fasten, fasten die Götter potentiell mit.³⁰ Das Motiv des Opferstreiks³¹ gestaltet diese Vorstellung akzentuiert aus: In den verschiedenen Versionen eines Opferstreiks finden wir im Alten Orient mythologische Reflexionen darüber, was die Götter ohne die Menschen, ohne »Brot- und Trankopfer« wären. Über mehr oder weniger zufällige Zwischenschritte werden Vereinbarungen zwischen Göttern und Menschen getroffen, die meist einen regelmäßigen Opferdienst zum Inhalt haben, vom Atrahasis-Epos bis zu Aristophanes vielfältig und variantenreich belegt. In diesen mythischen Gedankenexperimenten laufen Konflikte mit den Göttern und Alternativen des Handelns auf das Opfern als »Bestandsgarantie« der Menschheit hinaus (nur die regelmäßigen Opfergaben der Menschen hindern die Götter daran, die Menschen endgültig auszurotten) – und auf ein Übereinkommen mit den Göttern, das die Menschen dazu zwingt, eine bestimmte Ordnung einzuhalten.

29 Vgl. etwa *Burkert*, Opfer; zur wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung *Peirce*, *Death*, 224, 18.

30 *Podella*, *Som Fasten*.

31 Dazu *Auffarth*, *Opferstreik*.

Der regelmäßige Opferdienst ist Indikator für einen Normenkonsens zwischen den Menschen und gegenüber den Göttern. Die verschiedenen mythischen Reflexionen über die ›Herkunft‹ des Opfers und das Aussetzen des Opfers in einem ›Streik‹ belegen die Integration dieses Elements in unterschiedliche Kontexte. Wenn sich Gesellschaften in komplexen Ritualen über gemeinsame Handlungsmuster und Wertvorstellungen verständigen, haben Rituale, in denen sich Opferelemente mit divinatorischen verbinden, eine besondere Funktion: Das Verhältnis der Menschen untereinander wird vorgegeben³² wie das zu den Göttern: Das Opfern hält den sozialen Verfall oder die physische Vernichtung der Menschen auf.

V. Das »doppelte Opfersystem« in der mediterranen Welt

Ein »doppeltes Opfersystem« im westsemitischen und griechisch-römischen Bereich verbindet – und damit komme ich zu dem mehr analytischen Teil meiner Ausführungen – unterschiedliche religiöse Konzepte und kulturelle Entwicklungen in demselben Institut »Opfer«. Es findet sich, bei genauerer Analyse, in der altisraelitischen und in der griechisch-hellenistisch-römischen Opferpraxis (die für die christliche Gesetzgebung die Abgrenzungsfolie abgab) eine Überlagerung zweier Opfersysteme und Opferpraxen:³³ Einen Opfervollzug *vor* dem Tempel, unter freiem Himmel, zu dem die Tötung eines Tieres und seine partielle Verbrennung gehörten, und einen anderen *im* Tempel, mit einer Darbringung zubereiteter Speisegaben, zu denen dann nicht nur Fleisch gehörte, auf einem Tisch. Soweit ich sehe, hat sich noch niemand ernsthaft damit auseinandergesetzt, daß es *ein* Opfer am Altar oder auf einem Altar gibt, der im Freien steht, architektonisch unabhängig von einem Tempel, oder völlig ohne Tempel, bis hin zu der Möglichkeit, den Altar jeweils erst ›herzustellen‹. Und daß es *ein anderes* Opfer gibt, das *in* einem Tempel stattfindet, das vom Grundsatz her ein Kultbild voraussetzt und

³² Dazu grundsätzlich und mit ethologischem Hintergrund *Bandy*, Hierarchie.

³³ Zu den römischen Verhältnissen, die so etwas wie eine Synthese darstellen, *Gladigow*, Ikonographie.

weder die Tötung eines Tieres unmittelbar einschließt noch auf Fleisch als Gabe beschränkt ist.

Den unterschiedlichen Orten und Modi des Opfernens entsprechen unterschiedliche Vorstellungen über den Transfer der Gabe:³⁴ Beim Brandopfer vollzieht sich eine sinnlich wahrnehmbare Umwandlung, die den Transport der Nahrung zu den Göttern über Rauch und Fettdampf vorstellbar sein läßt – das Opfer auf dem Tisch im Tempel soll durch bloße Präsentation wirken³⁵ und muß schließlich ›weggeräumt‹ werden. Auch die Verteilung des Fleisches und Teilung des Opfers vollzieht sich bei beiden Opfersystemen nach unterschiedlichen Proportionen: Nach Aussonderung des Götterteils erhalten die Teilnehmer eines Schlachtopfers im Freien ihren Anteil nach bestimmten Regularien, unter Aussonderung des Priesteranteils. – Die Gaben vom Tisch im Tempel gehen grundsätzlich ganz, vollständig an den Gott, sind aber über diesen Mechanismus zugleich wichtige Elemente eines ökonomischen Zirkulationssystems,³⁶ eines Opferumlaufs.

Die These, daß die beiden in der Praxis der griechischen, hellenistischen und römischen Opfer (lose) verbundenen Opfersysteme – in dieser Form am längsten und in der größten geographischen Erstreckung praktiziert – unterschiedliche kulturelle und religiöse Kontexte repräsentieren, ist relativ leicht zu begründen: Das Opfersystem im Tempel setzt eine Tempelkultur mit einem Kultbild des jeweiligen Gottes voraus,³⁷ damit eine Organisation, die mit der regelmäßigen Versorgung des Kultbildes betraut

³⁴ Dazu *Gladigow*, *Teilung des Opfers*, 23 ff.

³⁵ Zum Aufnehmen der Opfergaben durch die Blicke der Götter für den altorientalischen Bereich *Oppenheim*, *Ancient Mesopotamia*, 191 f., und für afrikanische Stammeskulturen über eine unsichtbare Komponente *Firth*, *Offering*, 21 f.

³⁶ Dazu grundsätzlich *Oppenheim*, *Ancient Mesopotamia*, 187 ff. (›circulatory system‹). Weitere Interferenzen sind bei *Gelb*, *State and Temple Economy*, angesprochen. Gegenüber der These einer weitgehenden Verbindung von Tempelwirtschaft und Entstehung staatlicher Organisation bestehen heute zunehmende Bedenken.

³⁷ Zum religionshistorischen ›Paradigmenwechsel‹ von der transportablen Statuette zum ortsfesten Kultbild hin *Gladigow*, *Epiphanie*. Darbringungen von Gaben in einem anikonischen Kult basieren auf einer ›Negation‹ des Kultbildes oder seiner Substitution. Zu den mediterranen Grundmustern *Metzler*, *Anikonische Darstellungen*.

war, zu der nicht nur eine Speisung, sondern auch Bekleiden und Unterhalten gehört. Das Opfersystem außerhalb des Tempels ist auf einen Altar fokussiert, findet grundsätzlich ohne Kultbild statt und impliziert infolgedessen im Opfer eine rituelle Epiklese mit einer partiellen oder latenten Theophanie. Verwunderlich dagegen ist, daß die beiden zentralen Systeme nur oberflächlich miteinander verbunden wurden. Am reflektiertesten wohl in der römischen Opferpraxis,³⁸ bei der in einem komplizierten und zeitlich differenzierten Verfahren Eingeweide und Teile des Tieres erst gekocht, dann abgekühlt und zerschnitten wurden, bevor sie auf den Altar kamen. Vitruvs Empfehlung in seinen Bauvorschriften für Tempel, den Außenaltar einer Tempelanlage so anzuordnen, daß das Kultbild im Innern von den im Freien Opfernden gesehen werden konnte,³⁹ ist ein später Versuch, beide Opfersysteme miteinander in Verbindung zu bringen, zugleich ein schöner Beleg, daß auch architektonische Reflexionen und rituelle Komplexität gegeneinander aufgerechnet werden müssen.

Das »doppelte Opfersystem« der hellenistisch-römischen Welt hat auf höchst unterschiedlichen Ebenen Konsequenzen gehabt: Daß die »Außenopfer« beibehalten wurden, hatte Folgen für die Inszenierung des Opferkultus vor einer breiten Öffentlichkeit – im Gegensatz zur begrenzten Öffentlichkeit des Opfers im Tempel. Die antiken polytheistischen Religionen haben ihre spezifischen Strukturen aus einer Spannung zwischen grundsätzlicher Öffentlichkeit des allgemeinen Kultus und spezifischen Konstruktionen von Entzogenheit⁴⁰ gewonnen. Das ägyptische Modell charakterisiert hier den Grenzfall von Exklusivität; das Kultbild ist nur einem extrem kleinen Kreis zugänglich. Mit der Öffentlichkeit für Opferprozessionen vor allem ist ein wichtiges Bezugselement für eine Prestige-Wirtschaft *in sacris* gegeben, städtische – zumindest – Öffentlichkeit und Opferplatz werden miteinander verbunden. Gaben, die in der *cella* deponiert und – wenn sie wertvoll genug waren – schließlich in der Schatzkammer

38 Gute Darstellung des Hergangs bei *Latte*, Römische Religionsgeschichte, 381 ff.; eine nützliche Zusammenstellung des Bildmaterials zur griechischen Opferpraxis bei *van Straten*, *I hierà kalá*.

39 Vitruv IV 5,1. Zum konzeptionellen Rahmen *Gladigow*, *Ikonographie*.

40 Dazu die Beiträge bei *Kippenberg/Stroumsa* (Hrsg.), *Secrecy*.

mer des Tempels landeten, sind das ›andere‹ Muster ›im anderen System‹: Diese unmittelbare Akkumulation von Reichtum, die die großen Tempel im Mittelmeerbereich, aber auch im nordgermanischen Raum, zu Reichtumszentren machte,⁴¹ ist nicht über den Brandopferaltar gelaufen. Auch über ›Opfertarife‹ und ›Hautgelder‹ ist wohl kein antiker Tempel wirklich reich geworden. Die konkurrierenden Bilanzen beider Opfersysteme zu analysieren, wäre Aufgabe einer ›Wirtschaftsgeschichte des Opfers‹, die ein Desiderat der Forschung darstellt.

Eine andere Konsequenz des ›doppelten Opfersystems‹ liegt in der unterschiedlichen Rationalität der Opferhandlungen und Opfererwartungen, unter Einschluß der Zeitkontingente für den ›Umsatz‹ des Opfers. Die ›Opfermaterie‹, um die es auf dem Außenaltar geht, ist gewissermaßen ›zum sofortigen Verbrauch‹ bestimmt. Die Teilung dieses Opfers, Verteilung des Fleisches, hat natürlich auch mit der Verderblichkeit der Materie zu tun. Rationalität von ›Investition‹, Teilung und Verteilung sind hier – dem Grundsatz nach – auf kurzfristige Strategien ausgerichtet. Der ›Umsatz‹ der Opfergabe ist auf schnelle und unmittelbare Wirkung hin bestimmt: Im Schema direkter sozialer Aktion wird die sofortige Gegengabe oder die Suspension drohenden Unheils erwartet, Aktion und Reaktion erfolgen schnell aufeinander. Anders die Strategien, die mit den Gaben verknüpft sind, die in der *cella* deponiert werden.⁴² Diese Gaben sind dauerhaft präsent, akkumulierbar, als Investitionen ›Langläufer‹ – selbst wenn sie sakralrechtlich *extra commercium* stehen. Der Tempelraub als Finanzierungs- oder Refinanzierungsmodus antiker Herrscher stellt zusammen mit den Stiftungen des gleichen Personenkreises ein längerfristig angelegtes ›Zirkulations-System‹ eigener Art dar. Der Einzug der Tempelgüter durch die christlichen Kaiser⁴³ ist ein Modus desselben Systems und zugleich Transfer in ein neues.

41 Dazu die Sektion ›Religionsökonomie‹ bei *Kippenberg/Luchesi* (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, mit dem Einleitungsbeitrag ›Religionsökonomie. Überlegungen zu einer neuen Subdisziplin‹, a. a. O., 253-258.

42 Ersatzweise natürlich auch als Weihegaben außerhalb des Tempels.

43 *Metzler*, *Ökonomische Aspekte*.

VI. Das Opfer als Divinationsverfahren

Die Frage nach der Integration von Opferelementen in das ›allgemeine religiöse System‹ – oder in ›Kultur‹ in ihrer Gesamtheit – sei mit einem weiteren Beispiel und für eine religionshistorisch zentrale Übergangsphase weitergeführt: am Fall der Unterdrückung – im Modus des staatlichen Verbots – der Opfer (*sacrificia*) durch die christlichen Kaiser. Dieses Beispiel wird auch deshalb gewählt, weil die zentralen Opfertheorien auf der Theorie-Ebene außer acht lassen, daß praktisch alle Opfersequenzen das Opfer nicht nur mit kathartischen Elementen verbinden, sondern mit einem Divinationsverfahren rückkoppeln: An wichtigen Stellen des Opferablaufs können bestimmte Ereignisse oder Aberrationen deutungsbedürftig oder deutungsfähig werden. Auf der einfachsten Ebene können beispielsweise kontingente Vorkommnisse, etwa das Scheuen des Opfertiers, Anomalien im Rahmen einer *Anatomia sacra*⁴⁴ oder die Art und Weise, in der der Rauch beim Brandopfer aufsteigt, Indikatoren für die Bereitschaft des Gottes sein, das Opfer anzunehmen. Auf einer komplexeren Ebene dient die Opfersequenz insgesamt dazu, den Ausgang des Vorhabens, dessen erster Akt sie ist, günstig zu beeinflussen oder prognostizierbar zu machen. Eine Professionalisierung des Opferwesens ist auch eine Folge dieser hochkomplexen Verbindung von Inszenierung und Fehlschlag, von kontrollierter Wiederholung und folgenreicher Abweichung. Kontrolle und Divination, Beobachtung und Deutung laufen hier zusammen. Die Praxis, ein nicht akzeptiertes Opfer oder einen fehlerhaften Vollzug zu wiederholen, hat im Falle materieller Leistungen zudem auch ökonomische Folgen, ein weiteres Stimulans für Professionalisierung. Der Divinationsaspekt ist sicher nicht die einzige Komplikation von Opfer und Gesellschaft – es gibt auf dieser Ebene noch andere wie Kathartik, Ästhetik oder auch topographische Implikationen –, ›Divination‹ ist jedoch für unsere allgemeine Fragestellung ganz offensichtlich die wichtigste. Ein Beleg dafür ist nicht zuletzt die

44 Für die mediterrane Religionsgeschichte hat sich eine Extraprophetie in Form einer *Anatomia sacra* als die folgenreichste Form einer Kopplung von Opferwesen und Divinationssystem erwiesen. dazu *Gladi-gow, Anatomia sacra*.

Einordnung des römischen ›Opferwesens‹ durch die christlichen Kaiser.

Die christliche Gesetzgebung hat nämlich die Verbote des heidnischen Opferwesens in den *constitutiones*, *leges* und *novellae* zunächst nicht über seine Verbindung zu bestimmten Göttern oder mit der Tötung von Tieren begründet, sondern fast ausschließlich durch seine enge und notwendige Verbindung zum Divinationswesen. Das pauschale Verbot des Constantius II. von 357 *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas* (Codex Theodosianus 9,16,4) wird in den verschiedenen Formulierungen der gesetzlichen Vorgabe vor allem mit dem antiken Opferwesen in Verbindung gebracht. Nicht ohne Grund: Jedes Tieropfer war qua Extispicin notwendig auch ein Divinationsakt, konnte darüber hinaus als Teil eines komplexeren Rituals deutungsfähig und deutungspflichtig werden. Das antike Opfer greift – wie M. T. Fögen gezeigt hat⁴⁵ – in das kaiserliche und göttliche Deutungsmonopol ein und ›muß‹ auch deshalb verboten werden: *Curiositas* wird insoweit von Augustin bis Blumenberg zu einem problematischen, inkriminierbaren Begriff.

Nur vor diesem Hintergrund ist die ungeheure Ausweitung zu verstehen, die Theodosius 392⁴⁶ im Blick auf die potentielle – und aus seiner Sicht gefährliche – Bedeutung der antiken Opfer vollzieht: *Quod si quispiam immolare hostiam sacrificaturus audebit aut spirantia exta consulere, ad exemplum maiestatis reus licita cunctis accusatione delatus excipiat sententiam competentem, etiamsi nihil contra salutem principum aut de salute quasierit. Sufficit enim ad criminis molem naturae ipsius leges velle rescindere, illicita perscrutari, occulta recludere, interdicta temptare...* Wer opfert und dabei Eingeweideschau betreibt, soll also wegen eines Angriffs auf die *maiestas* des Kaisers angeklagt und verurteilt werden, »selbst wenn er nichts gegen das Wohl oder über das Wohl der Kaiser unternommen hat. Für die Schwere des Verbrechens genügt es nämlich, daß jemand die Gesetze der Natur aufheben, Unerlaubtes erforschen, Verborgenes aufdecken,⁴⁷ Verbotenes versuchen will...« *Sufficit enim ad criminis molem ...*: die Divinationskomponente des »heidnischen« Op-

45 Fögen, Enteignung der Wahrsager.

46 Codex Theodosianus 16.10.12.1.

47 Zum systematischen und historischen Kontext dieser Gedankenfigur Gladigow, Naturgeheimnis.

ferrituals ist hier also als Schwerpunkt gesehen und inkriminiert.

Nach Constantins Verbot, Opfer und Haruspizin in Privathäusern auszuüben – wer dem alten Glauben huldigen will, ist immerhin auf eine Praxis in der Öffentlichkeit verwiesen: *adite aras publicas adque delubra et consuetudinis vestrae celebrate solennia* – folgt hier also, 70 Jahre später, ein vollständiges Opferverbot durch Theodosius, das nun zusammen mit Opfer und Divination auch jede Form des »Mehr-Wissen-Wollens« (*curiositas*) unter staatliche Kontrolle stellt. »Ehemals rechtsfreie Sinnprovinzen«, kommentiert M. T. Fögen »das naive oder gelehrte Wissen von der Macht der Sterne, der Götter und Geister – geraten in die politische Interessensphäre der Herrscher, und diese Herrscher beschließen, ihren politischen Willen als ein auf Dauer gültiges Programm zu äußern ...«.

Es ist müßig darüber zu spekulieren, ob der inhärente Divinationsanteil der antiken Opfer zu ihrem Verbot geführt hat – umgekehrt ist aber zumindest auffallend, daß die ersten gesetzlichen Unterdrückungsmaßnahmen gegen die antiken Religionen, im Jahre 319, auf Astrologie und Divinationswesen gerichtet waren: Erst 341, also mehr als 20 Jahre später, werden zusammen mit *superstitio* auch die *sacrificia* generell verboten (Codex Theodosianus 16,10,2).

Vor diesem Hintergrund ist die kritische Anmerkung von J. Drexler mehr als berechtigt,⁴⁸ der im Blick auf die Ausrichtung des religionswissenschaftlichen Interesses auf das Opferclement des Kultus, das Opfer als Zentrum des Kultus, notiert:

»Bezeichnenderweise ... ist keiner der Theoretiker auf die Idee gekommen, mit derselben Verve etwa die Divination als zentralen religiösen Kult herauszustellen – was sich aber mit derselben Berechtigung durchführen ließe, berücksichtigt man die rituellen Prozesse der Mofu, Ndembu, Yoruba, Griechen!«

An diesem Punkt wird eine weitere konkrete, neuzeitliche Komponente von Wissenschaftsgeschichte deutlich: Aus christlicher (wie allgemein monotheistischer Sicht) ist Divination aus dem (eigenen) religiösen Entwurf ausgeschlossen – und findet wohl aus diesem Grunde für eine Analyse von Religionen keinen angemessenen Platz mehr, obwohl – wie schon kurz ausgeführt – eine

⁴⁸ Drexler, *Illusion*, 159. 34.

›notwendige Beziehung‹ zwischen Ritualistik und Divination zu sehen ist. Die grundsätzliche ›Divinationsfeindlichkeit‹ der monotheistischen Religionen – insoweit eine Erkundung der Zukunft darunter gefaßt wird – und ein spezifisch ›christliches‹ Opferverständnis haben die Analyse von Opfer allgemein unter bestimmbare Restriktionen gestellt.

VII. Das Verbot der heidnischen Opfer

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

Nicht nur die Opfer als Opfer werden verboten, sondern es wird zugleich eine Anzeigepflicht hergestellt und der Grundstückseigentümer, auf dessen Grundstück die ›heidnischen‹ Opfer stattfinden, wie ein Kultteilnehmer bestraft und sein Grundstück enteignet. Die Tempel selbst können so unter bestimmten Bedingungen bestehen, ja geöffnet bleiben: Constantius läßt in einer *lex* von 346 die Tempel außerhalb der Stadtmauern unbeschädigt weiterbestehen, »da einige von ihnen der Ursprung von Spielen, Zirkus und Sport sind, ist es nicht angemessen, die Stätten niederzureißen, die dem römischen Volk die Festlichkeit alt-hergebrachter Vergnügungen verschaffen« (Codex Theodosianus 16.10.3)

Es lohnt sich, an dieser Stelle an A. v. Harnacks Räsonnement zu erinnern, in seiner Spekulation darüber, welche Fehler »das Heidentum« an der Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert in der

Konkurrenz zum Christentum gemacht habe: »In diesem Prozesse war es von höchster Wichtigkeit, daß die neue höhere Samtreligion des Heidentums des 3. Jahrhunderts zwar vieles transformiert und spiritualisiert, *aber vor dem Opfer Halt gemacht hat* [bei Harnack gesperrt gedruckt!] ... Warum das ›höhere‹ Heidentum des 3. Jahrhunderts einmütig die Opfer beibehalten hat – den Juden hat ein günstiges Geschick durch die Zerstörung des Tempels den Opferdienst entzogen –, ist eine Frage, auf die ich keine ganz befriedigende Antwort weiß, so oft ich sie auch überlegt habe.«⁴⁹ In der Anmerkung zu diesem Satz, nach dem Hinweis auf die Identität von »Heidentum, Religion und Opferkultus«, findet sich die Frage: »... aber warum ist es durchweg unmöglich gewesen, in diese Identität einen Keil zu treiben und die Mythologie des Kultopfers religionsphilosophisch so auszubilden, daß dieses selbst allmählich verschwand?« Die Qualitäten des »Kultopfers« im Rahmen komplexer Rituale machen genau dies – wie ich zu skizzieren versucht habe – unmöglich und Harnacks Raisonement spiegelt so nicht nur die philosophisch-theologischen Einschätzungen des Opfers wider, sondern auch die religionswissenschaftliche Tradition des 19. Jahrhunderts.

VIII. Zusammenfassung

Eine Wesensbestimmung ›des Opfers‹ über ein einzelnes Element hat sich in der Forschung als Sackgasse erwiesen. Das in die Religionsphänomenologie einmündende Programm einer Vergleichenden Religionswissenschaft hat im 19. Jahrhundert Erkenntnis und Interesse ineinander übergehen lassen, »with the silent conviction,« in F. M. Müllers Formulierung,⁵⁰ »that what is common to all religions ... may possibly constitute the essential elements of true religion.« »Die Suggestionskraft« des Programms der vergleichenden Methode – in Erich Rothackers Formulierung⁵¹ – führte dabei zu vorschnellen Gleichsetzungen und begrifflichen Normierungen, die nur möglich wurden, wenn die Komplexität der Vergleichsobjekte virtuos – oder arbiträr – reduziert wurde.

⁴⁹ Von Harnack, *Mission*, 944.

⁵⁰ Müller, *Natural Religion*, 53.

⁵¹ Rothacker, *Logik*, 103.

Demgegenüber wurde im vorhergehenden versucht, das Erkenntnisinteresse auf die Komplexität der Rituale selbst zu richten und auf diesem Wege, statt eine Wesensbestimmung zu liefern, die Elemente zu benennen, die Opferkomponenten mit komplexen Ritualen und diese Rituale mit »ihren Kulturen« verbinden. Das Verfahren liefert statt »Opfertheorien« (die, wie ideologiekritische Analysen regelmäßig gezeigt haben, eher rezente Problemlagen auf die Objekte projizieren) Verbindungselemente, »Brücken«, deren spezifische Leistung es ist, Rituale und »Kultur« zu verbinden, eine Öffentlichkeit für Rituale und in Ritualen herzustellen. Konkret und plakativ gesprochen: Die vorchristliche Opferpraxis des Mittelmeerraums ist weder über einen imaginären Vatermord noch über eine Tötungsproblematik noch über Gewaltkonkurrenz oder Gottessen zu erschließen. Gegen »das gewaltige Drama des verblutenden Tieres«⁵² oder einen »mythischen Sparagmos des Gottes« stehen zunächst einmal Routine und Ubiquität, eine Teilung des Opfers nach rationalen, ökonomischen Proportionen, Hierarchisierung und Solidarisierung, eine Professionalisierung der Opferpraxis und Investitionsstrategien ex voto. Dann aber, nun auf einer anderen Deskriptionsebene, ein hohes Maß an Integration in kulturelle Prozesse, Querverbindungen ökonomischer, politischer, gesellschaftlicher Art: Reflexionsprozesse im Medium komplexer Rituale. Dies ist die Ebene, auf der eine differenzierende Einordnung von Opferelementen möglich ist, eine Ebene, auf der die Elemente einer Sequenz sowohl auf ihre Binnenbeziehungen wie auf Relationen zu Teilen der jeweiligen Kultur befragt werden können.

Literatur

- Auffarth, Chr.*, Der Opferstreik. Ein altorientalisches »Motiv« bei Aristophanes und im homerischen Hymnos, Grazer Beiträge 20 (1994), 59-86
- , Der drohende Untergang. »Schöpfung« in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 39 (1991), 292 ff.

52 *Otto, Dionysos*, 23.

- Baudy, G., Hierarchie oder die Verteilung des Fleisches, in: Gladigow, B./Kippenberg, H. G. (Hg.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983, 131-174
- Bell, C., Ritual Theory, Ritual Practice, Oxford 1992
- Berger, P. L./Luckmann, Th., Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (1966), Frankfurt am Main 1970
- Bianco, C./del Nimno, M. (Hg.), Festa, antropologia e semiotica. Relazioni presentate al Convegno di studi »Forme e pratiche della festa«, 1981
- Bird, F., The Nature and Function of Ritual Forms, Studies in Religion 9 (1980), 387-402
- Burkert, W., Opfer als Tötungsritual. Eine Konstante der menschlichen Kulturgeschichte?, in: Graf, F. (Hg.), Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli (Beiträge zu Volkskunde 11), Basel 1992, 169-189
- , The Problem of Ritual Killing, in: ders./Girard, R./Smith, J. Z., Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation, Stanford 1987, 150-265
- Coppet, D. H., Understanding Rituals, London 1992
- Detienne, M., Pratiques culinaires et esprit de sacrifice, in: Detienne, M./Vernant, J.-P. (Hg.), La cuisine du sacrifice en pays grec, Paris 1979
- Döbert, R., Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen, in: Eder, K. (Hg.), Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften, Frankfurt am Main 1973, 330-363
- Drexler, J., Die Illusion des Opfers (Münchener ethnologische Abhandlungen 12), München 1993
- Duvand, J.-L., Greek Animals. Toward a Topology of Edible Bodies, in: Detienne, M./Vernant, J.-P. (Hg.), The Cuisine of Sacrifice among the Greeks, Chicago 1989
- Fikentscher, W., Modes of Thought. A Study in the Anthropology of Law and Religion, Tübingen 1995
- Firth, R., Offering and Sacrifice. Problem of Organization, The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 93 (1963), 12-24
- Fögen, M. Th., Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike, Frankfurt am Main 1993
- Gelb, I. J., State and Temple Economy, Leuven 1979
- Gladigow, B., Anatomia sacra. Religiös motivierte Eingriffe in menschliche und tierische Körper, in: Horstmannshoff, H. E. J. (Hg.), Ancient Medicine in its Socio-cultural Context, Leiden 1994, 345-359
- , Epiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium, Visible Religion 8 (1990), 98-121
- , Homo publice necans. Kulturelle Thematisierungen kollektiven Tötens, Saeculum 37 (1986), 150-165

- , Zur Ikonographie und Pragmatik römischer Kultbilder, in: *Keller, H./Staubach, N.* (Hg.), *Iconologia sacra. Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift Karl Hauck*, Berlin 1994, 9-24
- , Vom Naturgeheimnis zum Welträtsel, in: *Assmann, A./Assmann J.* (Hg.), *Schleier und Schwelle, Bd. 3: Geheimnis und Neugierde (Archäologie der literarischen Kommunikation V,3)*, München 1999, 77-97
- , Art. Ritual, komplexes, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 4 (1998), 458-460
- , Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen, *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1994), 19-43
- Hahn, A.*, Differenzierung, Zivilisationsprozeß, Religion. Aspekte einer Theorie der Moderne, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft* 27 (1986), 214-231
- von Harnack, A.*, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Berlin 1924
- Haug, W./Warning, R. H.* (Hg.), *Das Fest (Poetik und Hermeneutik 14)*, München 1990
- Honko, L.*, Zur Klassifikation der Riten, *Temenos* 11 (1975), 61-77
- Hubert, H./Mauss, M.*, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899), in: *Mauss, M.*, *Ceuvres I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris 1968, 191-307
- Kippenberg, H. G./Luchesi, B.* (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995
- Kippenberg, H. G./Stroumsa, G. G.* (Hg.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden 1995
- La Fontaine*, *Initiation. Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*, Harmondsworth 1985
- Lang, B.*, Kleine Soziologie religiöser Rituale, in: *Zinser, H.* (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, 74 ff.
- Lanternari, V.*, Spreco, ostentazione, competizione. Antropologia del comportamento festivo, in: *Bianco/del Ninno* (Hg.), *a. a. O.*, 132-150
- Latte, K.*, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960
- Lawson, E. T.*, *Ritual as Language*, *Religion* 6 (1976), 123-139
- Linders, T./Nordquist, G.* (Hg.), *Gifts to the Gods (Uppsala Studies in Ancient Mediterranean Near Eastern Civilizations 15)*, Uppsala 1987
- Loisy, A.*, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris 1920
- Luhmann, N.*, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd. 1-3*, Frankfurt am Main 1993

- Martin, G. M.*, Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes, Stuttgart 1973
- Mauss, M.*, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (1923/24), mit einer Einführung von E. E. Evans-Pritchard, Frankfurt am Main 1968
- Metzler, D.*, Anikonische Darstellungen, *Visible Religion* 4/5 (1985/86), 96-113
- , Ökonomische Aspekte des Religionswandels in der Spätantike. Die Enteignung der heidnischen Tempel seit Konstantin, *Hephaistos* 3 (1981), 27-40
- Meuli, K.*, Griechische Opferbräuche. Festschrift Peter van der Mühl, Basel 1946
- Moltmann, J.*, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung, München 1971
- Müller, F. M.*, *Natural Religion* (1889), *Collected Works* 1, New York/Bombay 1899
- Oppenheim, A. L.*, *Ancient Mesopotamia*, Chicago 1964
- Otto, W. F.*, *Dionysos. Mythos und Kultus* (1933), Frankfurt am Main 1989
- Peirce, S.*, Death, Revelry, and Thysia, *Classical Antiquity* 12 (1993), 250 ff.
- Pieper, J.*, *Zustimmung zur Welt*, 1963
- Podella, Th.*, Som Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott (*Alter Orient und Altes Testament* 224), Neukirchen-Vluyn 1989
- Rothacker E.*, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (1926), Bonn 1948
- Schultz, U.* (Hg.), *Mit dem Zehnten fing es an. Eine Kulturgeschichte der Steuer*, München 1986
- van Straten, F. T.*, *Hiera kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden 1995
- Strenski, I.*, Discourses on sacrifice. From Renan to the Révilles, from positivism to theology, in: *ders.*, *At Home with René Girard: Eucharistic Sacrifice, the »French Scholl« and Joseph De Maistre*, in: *Religion in Relation*, Columbia 1993, 202-216
- Tambiah, S. J.*, The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village, in: *Leach, R.* (Hg.), *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge 1968, 41-121
- Trompf, G.*, *Payback. The Logic of Retribution in Melanesian Religions*, Cambridge 1994
- Turner, V.* (Hg.), *Celebration. Studies in Festivity and Ritual*, Washington D. C. 1982
- Vernes, M.*, Introduction, *Revue d'histoire des religions* 1 (1880), 17 ff.
- Wilson, E.*, *On Human Nature*, Cambridge, Mass. 1978
- Wunenberger, I.*, *La fête, le jeu et le sacré*, 1977