

Walter Burkert
Homo Necans



Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

herausgegeben von
Walter Burkert
Carsten Colpe

Band 32

Walter de Gruyter
Berlin · New York

1997

Homo Necans

Interpretationen altgriechischer Opferriten
und Mythen

von
Walter Burkert

2., um ein Nachwort erweiterte Auflage

Walter de Gruyter
Berlin · New York

1997

Nachdruck der Erstausgabe (1972)
mit einem neuen Nachwort (1996)

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Burkert, Walter:

Homo necans : Interpretationen altgriechischer Opferriten und
Mythen / von Walter Burkert. – 2., um ein Nachw. erw. Aufl. –
Berlin ; New York : de Gruyter, 1997

(Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten ; Bd. 32)

ISBN 3-11-015099-9

NE: GT

© Copyright 1997 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Druck: Werner Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin

καὶ ταῦτ' ἔστι τὰ μυστήρια, συνελόντι φάναι· φόνοι καὶ τάφοι

Clemens

REINHOLD MERKELBACH GEWIDMET

So sehr beim Abschluß oder Abbruch vieljähriger Bemühungen das Vorläufige des Unternehmens ins Bewußtsein tritt, besteht doch gern ergriffener Anlaß, Dank zu sagen für mannigfache Hilfe, Anregung und Ermutigung. Das 'Center for Hellenic Studies' in Washington, D. C., schenkte mir 1965/66 ein unbeschwertes Studienjahr, in dem vieles Begonnene deutlichere Gestalt gewinnen konnte. Einige Themen konnte ich 1968 in einem Seminar an der Harvard University behandeln, einzelnes für Vorträge bei der Deutsch-Griechischen Gesellschaft Berlin ausformen. Professor Reinhold Merkelbach, Köln und Professor Georges Devereux, Paris haben Entwürfe mit mir diskutiert; das ganze Manuskript haben Professor G. S. Kirk, Bristol, sowie Dr. Thomas Szlezák und Dr. Fritz Graf, Zürich durchgesehen und mich vor manchem Irrtum bewahrt; die Verantwortung für das, was stehen blieb, liegt bei mir. Gewidmet ist das Buch dem Mann, der vor mehr als 10 Jahren mir wesentliche Impulse für die Beschäftigung mit Mythen und Riten vermittelt hat. So sehr das Ergebnis sich vom Ausgangspunkt entfernt hat, wird diese Abkunft doch zu merken sein.

Schwerzenbach bei Zürich, im Juni 1971

Walter Burkert

INHALTSVERZEICHNIS

Abkürzungen	XI
Vorbemerkung	1
I. Opfer, Jagd und Totenriten	8
1. Das Opfer als Tötungsakt	8
2. Genetische Erklärung: Der Urmensch als Jäger . .	20
3. Ritualisierung	31
4. Ritus und Mythos	39
5. Funktion und Metamorphose der Tötungsriten . .	45
6. Totenriten	60
7. Sexualisierung der Tötungsriten: Jungfrauenopfer. Phalloskult	70
8. Vatergott und Große Göttin	85
II. Werwölfe um den Dreifußkessel	97
1. Lykaia und Lykaon	98
2. Pelops in Olympia	108
3. Thyestes und Harpagos	119
4. Aristaios und Aktaion	125
5. Der Delphische Dreifuß	133
6. Ausblick auf Odysseus	148
III. Auflösung und Neujahrsfest	153
1. Vom Ochsenmord zum Panathenäenfest	153
Dipolieia	153
Skira	161
Arrhēphoria	169
Panathenäen	173
Exkurs: Das Troianische Pferd	178
2. Argos und Argeiphontes	181
3. Agrionia	189
4. Tereus und die Nachtigall	201
5. Antiope und Epopeus	207

6. Die Weiber von Lemnos	212
7. Die Wiederkehr des Delphins	218
8. Fisch-Advent	227
IV. Anthesteria	236
1. Bezeugung und Verbreitung	236
2. Pithoigia und Choes	239
3. Karer oder Keren	250
4. Heilige Hochzeit und ‚Lenäenvasen‘	255
5. Chytroi und Aiora	263
6. Protesilaos	269
V. Eleusis	274
1. Dokumentation und Geheimnis	274
2. Koremythos und Schweineopfer	283
3. Mysis und Synthema	292
4. Die Opferhandlung im Telesterion	303
5. Todesüberwindung und Todesbegegnung: Initiation und Opfer	323
Literaturverzeichnis	328
Nachwort 1996	333
Corrigenda Minora	353
Register	355
1. Kultorte und Feste	355
2. Götter- und Heroennamen	358
3. Personen- und Sachverzeichnis	364
4. Griechische Wörter	375

ABKÜRZUNGEN

ABV	J. D. Beazley, Attic black-figure vase painters. Oxford 1956
ACI	L'Antiquité Classique
AJA	American Journal of Archaeology
AK	Antike Kunst
AM	Athenische Mitteilungen
ANEP	The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament, ed. J. B. Pritchard. Princeton 1954. Supplement 1968.
ANET	Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, ed. J. B. Pritchard. Princeton 1955 ² . Supplement (p. 501—710) 1968
AOB	Altorientalische Bilder zum Alten Testament, ed. H. Gressmann. Berlin 1927 ²
AOT	Altorientalische Texte zum Alten Testament, ed. H. Gressmann. Berlin 1926 ²
ARV ²	J. D. Beazley, Attic red-figure vase-painters. Oxford 1963 ²
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
ASAA	Annuario della Scuola archeologica di Atene
BCH	Bulletin de Correspondence Hellénique
BICS	Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London
BMC	British Museum, Catalogue of Greek Coins
BSA	Annual of the British School at Athens
CAF	Comicorum Atticorum Fragmenta ed. Th. Kock. Leipzig 1880—1888
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CIPh	Classical Philology
CQ	The Classical Quarterly
CR	The Classical Review
EAA	Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale
FD	Fouilles de Delphes
FGrHist	F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker. Berlin-Leiden 1923—1958
FR	A. Furtwängler, K. Reichhold, Griechische Vasenmalerei. München 1904—1932
GB	J. G. Frazer, The Golden Bough. London 1911—1936 ³ (Zählung der Bände wie im Indexband XII)
GDI	H. Collitz, Sammlung der griechischen Dialektinschriften. Göttingen 1884—1915
HN ²	B. V. Head, Historia Numorum. Oxford 1911 ²
HRR	Historicorum Romanorum Reliquiae, ed. H. Peter. Leipzig 1883—1906; I ² 1914
IG	Inscriptiones Graecae
JNES	Journal of Near Eastern Studies

JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
LGS	I. v. Prott, L. Ziehen, <i>Leges Graecorum Sacrae e titulis collectae</i> I/II. Leipzig 1896—1906
LS	F. Sokolowski, <i>Lois sacrées des cités grecques</i> . Paris 1969
LSAM	F. Sokolowski, <i>Lois sacrées de l'Asie Mineure</i> . Paris 1955
LSS	F. Sokolowski, <i>Lois sacrées des Cités grecques</i> . Supplément. Paris 1962
MH	Museum Helveticum
NGG	Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
NJb	Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik (1831—1897); Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik (1897—1924)
OF	Orphicorum Fragmenta ed. O. Kern. Berlin 1922 (Nachdruck 1963)
OGI	Orientis Graeci Inscriptiones Selectae ed. W. Dittenberger. Leipzig 1903—1905
PR	Ludwig Preller, <i>Griechische Mythologie</i> , 4. Auflage bearbeitet von C. Robert I—III. Berlin 1894—1926
RA	Revue Archéologique
RE	Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
REG	Revue des Études Grecques
rf.	rotfigurig
RGG ³	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. ed. K. Galling. Tübingen 1957—1965
RhM	Rheinisches Museum
RML	Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie ed. W. H. Roscher. Leipzig 1884—1937
RPh	Revue de Philologie
RHR	Revue d'histoire des religions
sf.	schwarzfigurig
SIG ³	Sylloge Inscriptionum Graecarum, ed. W. Dittenberger. Leipzig 1915—1924 ³
TAPhA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association
TGF	Tragicorum Graecorum Fragmenta ed. A. Nauck. Leipzig 1889 ^a (Nachdruck Hildesheim 1964, mit Supplement, ed. B. Snell)
UdG	W. Schmidt, <i>Der Ursprung der Gottesidee</i> I—X. Münster 1908 — 1952
VS	H. Diels, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , 6. Aufl. v. W. Kranz. Berlin 1951 (= 1971 ^b)
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

VORBEMERKUNG

Es ist nicht so sehr die Grenze der Wissenschaft wie die Überfülle des Wißbaren, was einen Versuch, das religiöse Verhalten des Menschen zu erklären, zu einem fast hoffnungslosen Wagnis macht. Die Menge verfügbarer Daten und Interpretationen übersteigt längst alles, was ein einzelner in seinem Leben erfassen und verarbeiten kann. Vielleicht wird man bald nur mehr im Kollektiv nach überpersönlichen Programmen den Strom der Informationen regeln und sichten. Solange jedoch der einzelne Mensch vor der Aufgabe steht, in geistiger Selbständigkeit sich über seine Welt zu orientieren, darf und muß er auch riskieren, ein modellhaftes Bild seiner Situation zu entwerfen und verwirrende Vielfalt zu reduzieren zu verstehbarer Gestalt.

Der Philologe, der von altgriechischen Texten aus biologisch-psychologisch-soziologische Erklärungen religiöser Phänomene versucht, läuft freilich Gefahr, sich zwischen sämtliche Stühle zu setzen. Gilt es der Philologie als abwegig, über den strengen Umgang mit den Texten hinauszugehen, so sind Psychologie und Soziologie wenig geneigt, die Analyse der Gegenwart durch eine historische Perspektive bis in die Antike zurück und darüber hinaus zu beschweren. Zudem ist zu befürchten, daß wesentliche Erkenntnisse der Biologie, Psychologie, Ethnologie hier ebenso übersehen sind wie Funde der Archäologie, und am bedenklichsten ist vielleicht, daß die altorientalische Überlieferung nicht in fachmännischer Weise benutzt werden konnte. Doch geht es nicht an, die fachlichen zu sachlichen Grenzen zu hypostasieren. Die Philologie entnimmt die Voraussetzungen des Verstehens einer biologisch-psychologisch-soziologisch bestimmten Umwelt und ihrer Tradition; und wie die Biologie mit dem Evolutionsgedanken sich eine historische Dimension zugeeignet hat¹, sollte nach der Psychologie auch die Soziologie dem Gedanken zugänglich werden, daß die menschliche Gesellschaft von der Vergangenheit geprägt ist und nur im Blick auf ihre Entwicklung in langen Zeiträumen verständlich wird.

¹ Von der „Historisierung der Natur“ durch Darwin sprach H. Diels, Internationale Wochenschrift 3 (1909) 890.

1 Burkert, *Homo Necans*

Indes hat das Verstehen seine eigene, vieldiskutierte Problematik². Besteht es darin, in der Weltbegegnung eigene Erlebnisstrukturen zur Resonanz zu bringen, so wird die Vielfalt des Fremden gleichsam durch einen vorgegebenen Filter aufgenommen, und es gibt verschiedene, nach Individuen und Gruppen gesonderte Arten des Verstehens; soweit jedoch die Wirklichkeit nicht als anthropomorph oder zumindest als geistig geprägt gelten kann, ist Verstehen im personalen Sinn überhaupt nicht möglich. Es bleibt die Möglichkeit, den vorgegebenen Strom der Tradition im Bewußtsein zu entfalten, es bleibt auch die Chance, die Verstehensstrukturen den neu in den Blick tretenden Wirklichkeiten anzupassen, auf die der Mensch ja nolens volens bezogen bleibt. Aufgabe ist, die Perspektive zu suchen, die den weitesten und den klarsten Blick erlaubt, ein Modell zu entwerfen, das möglichst umfassend die Bereiche der Erfahrung berücksichtigt und möglichst viele Punkte des Kontakts zur nachprüfbaren Faktizität enthält. Nicht um ein abschließendes Ergebnis kann es sich dabei handeln, nur um einen Versuch, der im Bewußtsein des Vorläufigen zur Diskussion gestellt wird.

Jeder Religion eignet der Charakter des Absoluten. In ihrem Anspruch, von innen gesehen ist Religion sich selbst genug, sie fundiert und erklärt ihrerseits und bedarf keiner Erklärung. Ein Sprechen über Religion wird darum in diesem Kraftfeld meist wie von selbst zu einem religiösen Sprechen, zumal Religion selbst in ihrem Wesen auf Ausdruck und Mitteilung zielt. Damit freilich wird die Religion, statt Gegenstand zu sein, selbst zum Agens und Medium der Mitteilung. Eben darum ist solch religiöses Sprechen über Religion wirkungsvoll, bringt es doch fast in jedem Aufnehmenden gleichsam innere Saiten zum Schwingen. So bleibt es, auch wenn der Ernst der religiösen Praxis durch das zwitterhafte Als-Ob unverbindlicher Einfühlung ersetzt ist, selbst in der säkularisierten Gesellschaft durchaus respektabel.

Allgemein akzeptabel und ohne Risiko ist auch das andere Extrem religionswissenschaftlicher Studien, das lexikalische Verbuchen und Ordnen überlieferter und beobachteter Einzelheiten. Und doch macht ein Lexikon eine Sprache nicht verständlich, solange die Grammatik unbekannt oder unbeachtet und die Pragmatik, von der die Rede ist, nicht erfaßt ist. Darum können religiöse Phänomene,

² Grundsätzliche philosophische Diskussion: H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1965)².

gerade weil sie der modernen Welt zu entgleiten scheinen, durch bloße Materialsammlung so wenig erschlossen werden wie durch unkontrollierte Resonanz der Einfühlung.

Vor allem angesichts der fremden, der vergangenen und toten Religionen findet sich der Außenstehende wie mit einer eigentümlichen, unbekannten Sprache konfrontiert: sie verständlich zu machen, heißt übersetzen. Dies bedingt, daß vorab Klarheit besteht über die Sprache, in die man übersetzt. Hin- und Herpendeln zwischen Umsetzung und Nachahmung muß zu Mißverständnissen führen, wie sie viele Kontroversen der Religionswissenschaft beherrschen. Sucht man eine Religion in die Sprache einer anderen Religion zu übersetzen, so findet man, ähnlich wie bei den gewöhnlichen Sprachen verschiedener Kulturräume, daß dies nur in unvollkommenem Maße möglich ist: es fehlt an Äquivalenzen wegen der Verschiedenheit der Pragmatik, der Ungleichheit der Lebensbedingungen, von denen jeweils die Rede ist. Übernimmt man Fremdwörter, wie Totem, Tabu und Mana, bleibt ihr Gehalt unscharf oder ändert sich nach dem Willen des Interpreten; schafft man neue Begriffe, wie seinerzeit den „Korngeist“ oder den „Jahresdaimon“³, so bleibt deren Legitimität umstritten, besonders wenn unklar ist, an welchem Punkt die Deskription in einen neuen Mythos umschlägt.

Am besten bewährt als allgemein verständlich und völkerverbindend ist die Sprache der säkularisierten Wissenschaft; ihre Pragmatik ist heutzutage bestimmt von der Naturwissenschaft im weitesten Sinn, ihr Regelsystem von der Logik. In diese Sprache religiöse Phänomene übersetzen zu wollen, mag freilich am allergewagtesten erscheinen; eine Religion muß von ihrem eigenen Selbstverständnis aus die Möglichkeit solcher Erklärung verneinen. Der Wissenschaft indes steht es frei, auch den Verzicht auf Wissen und die Absage an selbständiges Denken zum Gegenstand ihrer Untersuchung zu machen; sie hat hier die weitere Perspektive, und sie kann in ihrem Weltverständnis auf eine Analyse des weltweiten Faktums Religion nicht verzichten. Das Unterfangen ist nicht aussichtslos⁴. Allerdings kann dann das Sprechen über Religion gerade nicht religiös sein.

³ W. Mannhardt, *Die Korndämonen* (1868) — Harrison (1927) 331—4. Besonders gefährlich ist das Wörtchen „ist“ — z. B. Nilsson (1906) 27: „wenn der Stier des Zeus Sosipolis ein Korngeist ist, muß der des Zeus Polieus es auch sein“ —, das Übersetzung, Allegorese, Klassifizierung und ontologische bzw. psychologische Hypostasierung vermengt.

⁴ E. E. Evans-Pritchard, *Theories of primitive religion* (1965) bietet eine Über-

Religion wird hier als geschichtliches und soziales Phänomen betrachtet, als Medium der Tradition und Kommunikation. Dies widerspricht dem Selbstverständnis, wenn schon nicht der praktizierten Wirklichkeit der das Abendland beherrschenden Tradition, des Christentums: ihm gilt die personhafte Begegnung des einzelnen mit Gott und die dadurch bewirkte radikale Neuwerdung des Menschen als einzig relevant. Von hier aus geprägt sind auch die geläufigen Definitionen der Religion durch die Religionswissenschaft, etwa als „erlebnishaft Begegnung des Menschen mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen“⁵. Und doch gibt es die einzelnen Religionen als geprägte, beharrende Formen eben darum, weil in ihnen überaus wenig unvorhergesehene Spontaneität und Neuerung sich ereignet; soweit die persönliche „Begegnung mit dem Heiligen“ erfolgt, wird sie nach tradierter Methode, in pädagogischer Absicht veranstaltet, und nur wer von der rechten Begegnung zeugen kann, wird akzeptiert. Die vorchristlichen Religionen haben mit größter Selbstverständlichkeit ausgesprochen, daß die einzige Legitimität der Religion in der Tradition der Väter liegt. So hat der Gott von Delphi mit seinem Orakel stets Riten „nach Brauch der Stadt“ sanktioniert, und für viele sprach der Bötter, der zu dem befremdlichen Fischopfer am Kopais-See bemerkte: „Nur eines weiß ich: daß man die Bräuche der Vorfahren halten muß, und daß es ungehörig wäre bei anderen sich dafür zu entschuldigen“⁶.

Die Religion der alten Griechen ist weder durch Alter noch durch Reichtum der Zeugnisse besonders ausgezeichnet. An Alter steht sie hinter ägyptischen und sumerischen Überlieferungen weit zurück, an

sicht mit scharfsinniger, beißender Kritik, um bei der Überlegenheit des „believers“ über den „non-believer“ zu enden (121). Doch E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) bleibt bahnbrechend, und auch psychoanalytische Unternehmen — zuletzt La Barre (1970) — sind ernst zu nehmen.

⁵ G. Mensching, *Die großen Nichtchristlichen Religionen unserer Zeit* (1954) 13~RGG³ V 961, vgl. F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (1961) 562: „Umgang mit dem Heiligen“.

⁶ Agatharchides Ath. 297d; νόμος πόλεως Xen. Mem. 1, 3, 1; 4, 3, 16; vgl. Eur. Bacch. 201—4; Plat. Leg. 738bd; Cotta bei Cic. nat. deor. 3, 5; 9; Cic. har. resp. 18—9. Aber auch das frühe Christentum verpflichtet die Eltern: οὐκ ἀρεῖς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρὸς σου, ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξεις τὸν φόβον τοῦ θεοῦ (Didache 4, 9).

Fülle der Möglichkeiten des Zugangs kann sie mit lebenden Religionen nicht im entfernten konkurrieren. Trotzdem haben sich immer wieder die allgemeinen Probleme der Religionswissenschaft gerade mit der Erforschung der griechischen Religion verbunden. Dies ist wohl mehr als nur ein zufälliger Seitentrieb der einst allgegenwärtigen humanistischen Bildung. Wenn man vielmehr Alter und Zugänglichkeit zugleich in Rechnung stellt, gewinnt die altgriechische Religion doch eine einzigartige Stellung: sie ist die relativ verständlichste, am vielseitigsten kenntliche der ältesten Religionsformen; denn sie ist nie ganz verschollen, sondern hat fortgewirkt, wenn auch in wunderlichen Wandlungen, vom Aberglauben und vom literarischen Bildungsgut bis zur liturgischen Praxis und zur Theologie des Christentums. In der altgriechischen Religion allein findet sich ungebrochene Tradition ältester Zeiten inmitten einer aufs höchste verfeinerten, an Niveau unübertroffenen geistig-künstlerischen Kultur. Und eben darum ist bei den Griechen und durch die Griechen die Religion zum ersten Mal grundsätzlich in Frage gestellt worden: aus der so gewonnenen Distanz gesehen, im Wechsel der Standpunkte tritt das Phänomen um so plastischer ins Bild.

Im Zentrum der folgenden Untersuchungen steht immer die griechische Überlieferung, freilich mit dem Anspruch, wesentliche Stationen im Hauptstrom der menschlichen Entwicklung zu erhellen. Erklärung wird nicht durch Häufung von ‚primitivem‘, aus dem Zusammenhang gerissenem und um so schwerer verständlichem Vergleichsmaterial versucht, sondern durch eine konsequent historische Perspektive, die bis auf die Anfänge des Menschen zurückreicht. Es ist nicht so sehr die Eigenart des Griechischen, die dabei wichtig ist, so viel von dieser Eigenart zu rühmen ist; der anthropologische Aspekt überwiegt den humanistischen. Wohl aber bewährt sich die besondere Ursprünglichkeit und Luzidität des Griechischen gerade hier: es kann gewissermaßen als Spiegel dienen, in dem die weit hinter uns liegenden Grundordnungen des Lebens in fast schon klassischer Deutlichkeit sichtbar werden.

Versucht ist dabei, die konsequent historische mit einer funktionalen Perspektive zu verbinden. Wie Religion in der historischen Realität ein gesellschaftlicher Stabilisierungsfaktor ersten Ranges ist, erscheint sie dabei in ihrem beharrenden Aspekt, stets schon Tradition, die modifiziert, aber nie durch schlechthin Neues ersetzt wird. Sie entfaltet sich indes in einem vielfältigen sozialen Kräftespiel, wobei verschiedene Traditionen sich treffen können, die sich durch-

setzen und fortpflanzen oder verkümmern und untergehen. In diesem Bezug zur sozialen Realität ist Religion doch nicht einfach Abbild derselben; von ihrem raschen Wechsel, insbesondere von den ökonomischen Verhältnissen nimmt sie nur unzulänglich Notiz. Sie scheint fundamentalen Schichten des menschlichen Zusammenlebens und seiner psychischen Voraussetzungen zugeordnet, die von ältesten Zeiten bis zur Gegenwart sich wenig geändert haben. Ihrerseits freilich sind Formen der Religion oft zu Kristallisationspunkten neuer sozialer und ökonomischer Entwicklungen geworden, wobei sie jedoch mehr Voraussetzung als Folgeerscheinung sind⁷.

Im Zentrum der Untersuchung stehen die Rituale mit den auf sie bezogenen mythischen Überlieferungen. Ziel ist, Zusammenhänge aufzuzeigen und zu verstehen, Strukturen, die als Verbindung gewisser Elemente in mannigfacher Ausprägung identisch wiederkehren⁸. Auf den Versuch einer Formalisierung nach mathematischem Vorbild ist bewußt verzichtet. Die Elemente sind einerseits so komplex, andererseits so unmittelbar verständlich, daß es abwegig wäre sie durch Reduktion auf ein Ja-Nein-Schema ins überaus Komplizierte und damit Obskure zu überführen. Töten und Essen, Jungfrau, Mutter, Vater — diese Grundgegebenheiten werden, einfacher als durch logische Analyse, erlebnismäßig erfaßt, wobei zugleich deutlich wird, daß die Struktur eines Rituals und einer mythischen Erzählung ein zeitlicher Vollzug ist, nicht ein System umkehrbarer Permutationen. So führt das Opferritual von der Vorbereitung über das ‚unsagbare‘ Zentrum zur ‚Errichtung‘ einer Ordnung, was sich wiederholen, nicht aber umkehren läßt.

Das erste, grundsätzliche Kapitel könnte scheinbar für sich stehen, würde dann freilich wohl dogmatisch und spekulativ erscheinen; tatsächlich knüpft es die Fäden zusammen, die in den Einzeluntersuchungen der folgenden Kapitel hervortreten; indem es die Konsequenzen zieht, liefert es eine Grundlegung, die im folgenden wiederum vorausgesetzt ist. Hypothese und Anwendung bestätigen sich gegenseitig, wenn auch keines ganz für sich stehen

⁷ Max Weber hat in seiner berühmten Studie den Einfluß des Calvinismus auf den Kapitalismus aufgezeigt (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie I [1920] 17—206); doch ist darum nicht auch der Calvinismus aus dem Kapitalismus zu erklären.

⁸ Die folgenden Analysen sind zunächst unabhängig von C. Lévi-Strauss' ‚Anthropologie structurale‘ (1958; Mythologiques I—III, 1964—8) durchgeführt, die eine wachsende Faszination ausübt. Gegen die Verflüchtigung des Inhalts in Formalismus wendet sich auch Kirk (1970) 71; 81.

kann. Nach dem Versuch, den Komplex des Jagd-Opfer-Toten-Rituals historisch und funktional zu deuten, lassen sich Gruppen griechischer Festriten unter verschiedenen Aspekten interpretieren, im Blick auf Spaltung und Zusammenspiel einzelner Gruppen ums Widderopfer einerseits, auf die Folge von Auflösung und Neuerrichtung der Lebensordnung vom Stadtfest bis zu den Dionysischen Orgien andererseits; die Opferstruktur von Verschuldung und Restitution zeigt sich dann auch im Weintrinken am ältesten Dionysosfest, wie auch die Mysterien der Getreidegöttin Demeter vom Rhythmus der Opferhandlungen gegliedert sind. Diese Abfolge ist nicht als historische Stratigraphie zu verstehen; auch ist allenfalls in Ansätzen gelungen, Mediterranes, Orientalisches, Eurasisches zu trennen, Griechisches von Vorgriechischem abzuheben. Auch hier sind die Strukturen vielleicht fundamentaler, als daß sie in ethnischer Differenzierung reinlich aufgingen.

Ziel der Darstellung ist, Phänomene sichtbar und verständlich zu machen; dies verlangt tunliche Kürze und Beschränkung, Auswahl aus der uferlosen Fülle des Materials. Unmöglich war es, alle Einzelfragen bis ins Detail zu diskutieren, alle Spezialliteratur vollständig anzugeben. In den Literaturangaben ist versucht, das Grundlegende und das Neue herauszugreifen; die wichtigsten Quellen werden angeführt, doch ohne Anspruch auf Vollständigkeit, wofür auf die Standardwerke von Preller-Robert, Deubner und Nilsson, von Farnell und Cook verwiesen wird.

Es sind nicht die erbaulichen Aspekte der Religion und des Menschseins, die in dieser Studie hervortreten, nicht die idealen und nicht die sympathischsten Züge des Griechentums; doch mag sie sich darauf berufen, daß gerade der Gott von Delphi dem Menschen illusionslose Klarheit über sich selbst abverlangt hat: Γνῶθι σαυτόν.

I. OPFER, JAGD UND TOTENRITEN

1. Das Opfer als Tötungsakt

Aggression¹, Gewalttätigkeit des Menschen gegen den Menschen, wie sie inmitten unseres zivilisatorischen Fortschritts zutage tritt und mit diesem eher zuzunehmen scheint, ist zu einem Zentralproblem der Gegenwart geworden. Oft freilich setzen Analysen, die des Übels Wurzel zu fassen suchen, zu kurzfristig an, als läge die Ursache im Fehlschlag individueller Erziehung oder in der Fehlentwicklung einzelner nationaler Traditionen oder eines wirtschaftlichen Systems. Tiefer greift die Feststellung, daß alle Ordnungen und Herrschaftsformen menschlicher Gesellschaft auf institutionalisierter Gewalt beruhen; ihr entspricht die fundamentale Rolle der intraspezifischen Aggression, die Konrad Lorenz im biologischen Bereich aufgezeigt hat. Wer aber Erlösung von diesem „sogenannten Bösen“ in der Religion erhofft, sieht sich der Tatsache gegenüber, daß selbst die Grundlage des Christentums ein Mord ist, das unschuldige Sterben des Gottessohns, wie auch schon der Bundesschluß des Alten Testaments das fast vollzogene Opfer des Sohnes durch Abraham voraussetzt. Gerade in der Mitte der Religion droht faszinierend blutige Gewalt.

Die Religion der Griechen freilich erschien und erscheint in klassizistischer Perspektive als licht und leidlos-heiter. Doch wer dem das Skandalon des Kreuzes als das ganz andere entgegenhalten möchte, übersieht die Tiefendimension, die der von Homer und der Bildkunst suggerierten Schwerelosigkeit der Götter zugehört. Wenn ihnen ein Mensch nahekomen kann, wie der Priester Chryses dem Apollon, Hektor oder Odysseus dem Zeus, so dadurch, daß er „viele

¹ Die Richtung wies S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), *Ges. Schriften* XII (1934) 27—114 = *Ges. Werke* XIV (1948) 419—506. Grundlegend vom Standpunkt des Verhaltensforschers K. Lorenz (1963). Die z. T. temperamentvolle Kritik — z. B. M. F. Ashley Montagu (ed.), *Man and aggression* (1968); A. Plack, *Die Gesellschaft und das Böse* (1969⁴); J. Rattner, *Aggression und menschliche Natur* (1970) — hat einzelnes richtiggestellt, zuweilen aber auch Wunschdenken und Parteilichkeit zutage gebracht. In defensiver Haltung schreibt Eibl-Eibesfeldt (1970). Anwendung auf Religionswissenschaft: P. Weidkuhn, *Aggressivität, Ritus, Säkularisierung. Biologische Grundformen religiöser Prozesse* (1965).

Schenkelstücke von Rindern verbrannt hat“ (Il. 1, 40; 22, 170; Od. 1, 66); denn dies ist der Akt der Frömmigkeit: Blutvergießen, Schlachten — und Essen. Tempel und Kultbild mögen fehlen, wie oft gerade im Kult des Zeus, sie können später errichtet und leicht ersetzt werden: gegenwärtig ist der Gott an seinem Opferplatz, kenntlich am Aschenhaufen der seit je hier verbrannten „heiligen“ Darbringungen, an den Hörnern oder Schädeln der geschlachteten Widder und Stiere, am Altarstein, der mit Blut benetzt werden muß. Nicht im frommen Lebenswandel, nicht in Gebet, Gesang und Tanz allein wird der Gott am mächtigsten erlebt, sondern im tödlichen Axthieb, im verrinnenden Blut und im Verbrennen der Schenkelstücke. Heilig ist der Götterbereich: die ‚heilige‘ Handlung aber, am ‚heiligen‘ Ort zur ‚heiligen‘ Zeit vom Akteur der ‚Heiligung‘ vollzogen, ist das Schlachten der Opfertiere, das *ιερεύειν* der *ιερεῖα*². Nicht anders war es ja auch in Israel bis zur Zerstörung des Tempels³: Täglich sollte „das Brandopfer brennen auf dem Herd des Altars die ganze Nacht bis an den Morgen“ (Lev. 6, 9), die zerstückelten Reste der beiden einjährigen Lämmer, „Jahwe zu einem süßen Geruch“; und dies war der Frevel des Antiochos Epiphanes gegen Jerusalem: „er nahm von Jahwe weg das tägliche Opfer“ (Dan. 8, 11). Die Stiftung des Weltfriedens zu feiern, errichtet Augustus einen Altar; er selbst inmitten seiner Familie erscheint auf den Reliefs dieser Ara Pacis als Opferer, dem das Opferbeil vorangetragen wird. Feinste augusteische Kunst bildet den Rahmen; im Zentrum fallen die blutigen Opfer.

Grunderlebnis des ‚Heiligen‘ ist die Opfertötung. Der homo religiosus agiert und wird sich seiner selbst bewußt als homo necans. Dies ist ja ‚Handeln‘ schlechthin, *ῥέγειν*, operari — woraus das

² Zum griechischen Opfer: Stengel (1910) und (1920) 95—155; Eitrem (1915); F. Schwenn, Gebet und Opfer (1927); L. Ziehen RE XVIII (1939) 579—627, III A (1929) 1669—79; Meuli (1946); Burkert (1966); Nilsson (1955) 132—157; Casabona (1966); E. Forster, Die antiken Ansichten über das Opferwesen, Diss. Innsbruck 1952 (masch.); Bilddarstellungen: G. Rizza ASAA 37/8 (1959/60) 321—45; Metzger (1965) 107—18. Allgemein zum Opfer: W. R. Smith (1899); H. Hubert, M. Mauss, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, Année sociologique 2 (1898) 29—138 = M. Mauss, Œuvres I (1968) 193—307; A. Loisy, Essai historique sur le sacrifice (1920); R. Money-Kyrle, The meaning of sacrifice (1930) (psychoanalytisch); E. M. Loeb, The blood sacrifice complex, Mem. of the American Anthropol. Assoc. 30 (1923); E. O. James, Sacrifice and sacrament (1962).

³ R. de Vaux, Les sacrifices de l'Ancien Testament (1964); vgl. Anm. 42.

Lehnwort ‚Opfer‘ übernommen ist —, eine Benennung, die den Kern dieses ‚Handelns‘ euphemistisch verschweigt⁴. Die Seligkeit der Begegnung mit dem Göttlichen drängt zur sprachlichen Äußerung; das Unerhörte, Unheimliche, dessen Zeuge zu werden der Teilnehmer am Opfer gezwungen ist, wird wortlos und dennoch um so intensiver erlebt.

Vom Hergang eines ‚normalen‘ griechischen Opfers für die olympischen Götter können wir uns, vor allem dank den Schilderungen durch Homer und die Tragödie, ein recht vollständiges Bild machen. Ein verwickelter Weg führt hin zum Zentrum des Heiligen. Baden und das Anlegen reiner Kleider⁵, Schmückung und Bekränzung gehören zur Vorbereitung⁶, oft auch sexuelle Abstinenz⁷. Zu Beginn bildet sich eine wenn auch noch so kleine Prozession (πομπή)⁸: im gemeinsamen Rhythmus, singend entfernen sich die Teilnehmer des Festes von der Alltäglichkeit. Mitgeführt wird das Opfertier, seinerseits geschmückt und gleichsam verwandelt, mit Binden umwunden, die Hörner vergoldet⁹. Man erhofft in der Regel, daß das Tier gutwillig, ja freiwillig dem Zuge folgt; gerne erzählen Legenden, wie Tiere von sich aus zum Opfer sich anboten¹⁰; denn es ist der Wille eines Höheren, der hier geschieht. Ziel ist der alte Opferstein, der

⁴ θύειν heißt zunächst ‚räuchern‘. Plutarch schreibt über die ‚Alten‘ (nach Theophrast?): παραττόμενοι καὶ δειμαίνοντες ἔρδειν' μὲν ἐκόλουν καὶ ῥέζειν', ὥς τι μέγα δρῶντες, τὸ θύειν ἔμψυχον, q. conv. 729f.; πονεῖσθαι Il. 2, 409; hy. Merc. 436. Das Verbum ‚tun‘ wird im Sinne von ‚opfern‘ auch im Hebräischen und Hethitischen verwendet; vgl. Casabona (1966) 301—4, der vor Verallgemeinerungen warnt.

⁵ Z. B. Od. 4, 759; Eur. El. 791 und J. D. Dennistons Kommentar (1939) z. d. St.; Pollux 1, 25; Wächter (1910) 11—2; R. Ginouvès, BAΛΑΝΕΥΤΙΚΗ. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque (1962) 299—318.

⁶ Xen. anab. 7, 1, 40; Aischines 3, 77 etc.; J. Köchling, De coronarum apud antiquos vi atque usu (1913); K. Baus, Der Kranz in Antike und Christentum (1940); L. Deubner ARW 30 (1933) 70—104.

⁷ Fehle (1910) bes. 155—8; die koische Inschrift über das Stieropfer für Zeus Polieus jetzt SIG³ 1025 = LS 151 A 41—4.

⁸ E. Pfuhl, De Atheniensium pompis sacris (1910); Wilamowitz (1932) 350—4.

⁹ Od. 3, 432—8; dies hielt sich im Volksbrauch bis in die moderne Zeit, vgl. U. Jahn, Die deutschen Opferbräuche bei Ackerbau und Viehzucht (1884) 136—7, 315—7 zum sprichwörtlichen ‚geschmückten Pfingstochsen‘; Megas (1956) 17. Zur Bedeutung von ἱερεῖον τέλειον Arist. fr. 101; Plut. Def. Or. 437a; A-Schol. Il. 1, 66, Eust. 49, 35.

¹⁰ θεηλάτου βοός δίκην Aisch. Ag. 1297, vgl. Burkert (1966) 107, 43; Porph. Abst. 1, 25 (Gadeira, Kyzikos); Plut. Pel. 22 (Leuktra); Apollon. Mir. 13 (Halikarnassos); Arist. Mir. 844a35 (Pedasia); Philostr. Her. 8 p. 294

längst ‚errichtete‘ Altar, den es mit Blut zu netzen gilt. Meist lodert auf ihm bereits das Feuer. Oft wird ein Räuchergefäß mitgeführt, die Atmosphäre mit dem Duft des Außerordentlichen zu schwängern; dazu die Musik, meist die des Flötenbläfers. Eine Jungfrau geht an der Spitze, die „den Korb trägt“ (κανηφόρος)¹¹, die Unberührte das verdeckte Behältnis; auch ein Wasserkrug darf nicht fehlen. Am heiligen Ort angekommen, wird zunächst ein Kreis markiert, Opferkorb und Wassergefäß werden rings um die Versammelten herumgetragen und grenzen so den Bereich des Heiligen aus dem Profanen aus¹². Erste gemeinsame Handlung ist das Waschen der Hände, als „Anfang“ dessen, was nun geschieht. Auch das Tier wird mit Wasser besprengt; „schüttle dich“, ruft Trygaios bei Aristophanes¹³. Man redet sich ein, die Bewegung des Tieres bedeutet ein „freiwilliges Nicken“, ein Ja zur Opferhandlung. Der Stier wird noch einmal getränkt¹⁴ — so beugt er sein Haupt. Das Tier ist damit ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Aus dem Korb entnehmen die Teilnehmer jetzt die ungeschroteten Gerstenkörner (οὔλα), die Früchte des ältesten Ackerbaus; doch werden sie gerade nicht zerstoßen, zur Speise bereitet: nach jähem Innehalten, dem feierlichen εὐφημεῖν und dem lauten Gebetsruf, der mehr Selbstbestätigung als Bitte ist¹⁵, werden die Gerstenkörner weggeschleudert, auf das Opfertier, den Altar, die Erde; andere Speise ist jetzt gefragt. Gemeinsames, gleichzeitiges Werfen von allen Seiten ist ein aggressiver Gestus, gleichsam

(Rhesos), 17 p. 329 und Arr. Peripl. 22 (Leuke); Ael. nat. an. 10, 50 (Eryx), 11, 4 (Hermione); insbesondere bei Menschenopfer, Neanthes FGrHist 84 F 16 (Epimenides), Serv. Aen. 3, 57 (Massalia), Paus. 4, 9, 4 (Messenien); Isaak nach hellenistischer Tradition, Ios ant. Iud. 1, 232; IV Makk. 13, 12; 16, 20. Vgl. J. Schmitt, Freiwilliger Opfertod bei Euripides (1921).

¹¹ Mittelhaus RE X 1862—6; Bilder z. B. E. Simon (1969) 193; Deubner (1932) T. 11, 1; Nilsson (1955) T. 32, 1.

¹² Z. B. Aristoph. Pax 956—8, Eur. Iph. Aul. 1568; Eitrem (1915) 7—29.

¹³ Pax 960; δ δ' ἐκούσιον ἂν κατανέυσῃ . . . Porph. Abst. 2, 9 = Parke-Wormell (1958) II nr. 537; Plut. q. conv. 729f., Def. Or. 435bc, 437a; Schol. Il. 1, 449; Schol. Aristoph. Pax 960, Schol. Apoll. Rhod. 1, 425; vgl. Meuli (1946) 254; 266; Frazer zu Paus. 10, 5, 7; Ginouvès (o. Anm. 5) 311—318.

¹⁴ Stieropfer für Dithyrambensieg, z. B. Stamnos München 2412 = ARV² 1036, 5, bei Stengel (1920) T. V.

¹⁵ A. W. H. Adkins, Εὐχομαι, Εὐχολή and Εὐχος in Homer, CQ 19 (1969) 20—33: ‚asserting his existence, his value, and his claims‘ (33), diese für den Homerischen Sprachgebrauch gegebene Charakteristik paßt gerade für den Platz des Gebets im Opferritual, so gewiß das Gebet als Bitte, wie schon orientalische Texte zeigen, sehr viel reicher gestaltet werden kann.

Eröffnung eines Kampfes, auch wenn die denkbar harmlosesten Wurfgegenstände gewählt sind; in einigen altertümlichen Ritualen warf man indessen tatsächlich mit Steinen¹⁶. Unter den Körnern im Korb aber war das Messer verborgen, das jetzt aufgedeckt ist¹⁷. Mit ihm tritt der, dem die Führungsrolle zufällt im nun beginnenden Drama, der *ιερεύς*, auf das Opfertier zu, das Messer noch versteckend, damit das Opfer es nicht erblickt. Ein rascher Schnitt: ein paar Stirnhaare sind dem Tier abgeschnitten, ins Feuer geworfen worden. Dies ist wiederum und erst recht ein „Anfangen“, *ἀρχεσθαι*¹⁸, wie schon Wasser und Gerstenkörner einen „Anfang“ (*ἀρχεσθαι*) bildeten: noch ist kein Blut vergossen, nicht einmal ein Schmerz zugefügt, und doch ist die Unberührbarkeit und die Unversehrtheit des Opfertieres aufgehoben, in nicht mehr umkehrbarer Weise. Jetzt folgt der tödliche Schlag. Die anwesenden Frauen schreien auf, schrill und laut: ob Schreck, ob Triumph, ob beides zugleich, der „griechische Brauch des Opferschreis“¹⁹ markiert den emotionellen Höhepunkt des Vorgangs, indem er das Todesröcheln übertönt. Besondere Sorgfalt gilt dem ausfließenden Blut: es darf nicht zur Erde fließen, es muß den Altar, den Herd, die Opfergrube treffen. Kleine Tiere hebt man über den Altar, bei anderen fängt man das Blut in einer Schale auf und besprengt damit den Altarstein: er allein darf, und er muß immer neu vom Blute triefen²⁰. Jetzt ist die ‚Tat‘ vollbracht; um die Folgen hat man sich zu kümmern. Das Tier wird zerlegt und aus-

¹⁶ οὐλοχύτας ἀνέλοντο/προβάλοντο II. 1, 449/458; 2, 410/421, vgl. Od. 3, 447; χέρνιβα τ' οὐλοχύτας τε κατάρχεσθαι Od. 3, 445. Οὐλαί als ältestes Getreide: Theophrast bei Porph. abst. 2, 6 und Schol. II. 1, 449b; Schol. Od. 3, 441; Suda o 907; Eust. 132, 25; 133, 12; vgl. Eust. 1859, 48; Ausdruck von πολυπληθεία und εὐφορία: Schol. A II. 1, 449, Schol. Od. 3, 441. ψηφίσιν . . . ἀντὶ οὐλῶν χρώμενοι Paus. 1, 41, 9 (u. Kap. III 4); rituelles Steinewerfen um die Poseidon-Altäre im Isthmischen Heiligtum: O. Broneer, Hesperia 28 (1959) 303. Vgl. L. Ziehen Hermes 37 (1902) 391–400; Stengel (1910) 13–33; Eitrem (1915) 261–308, der die Äquivalenz zu φυλλοβολία und καταχύσματα sah; Burkert (1966) 107, 46.

¹⁷ Plat. com. Fr. 91 (CAF I 626); Aristoph. Pax 948 m. Schol.; Eur. El. 810; Iph. Aul. 1565; Philostr. V. Ap. 1, 1.

¹⁸ Od. 3, 446; 14, 422; Eur. Alk. 74–6; El. 811; Eitrem (1915) 344–72 — der aber zu Unrecht aus dem ‚Anfang‘ eine „selbständige Opfergabe“ (413) macht.

¹⁹ Ἑλληνικὸν νόμισμα θυστάδος βοῆς Aisch. Sept. 269; Od. 3, 450; Aisch. Ag. 595; 1118; Hdt. 4, 189; L. Deubner, Ololyge und Verwandtes, Abh. Berlin 1941, 1.

²⁰ αἱμάσσειν τοὺς βωμούς Poll. 1, 27, Porph. abst. 1, 25; vgl. Bacch. 11, 111; Aisch. Sept. 275; Vasenbilder o. Anm. 2; ἀμνίον Od. 3, 444 (vgl. Schol.) =

geschlachtet. Die erste Sorge gilt den inneren Organen, die da fremdartig, bizarr und unheimlich ans Licht kommen — und die doch, wie man von den Kriegsverwundungen weiß, in gleicher Weise auch jedem Menschen eigen sind —. Genau schreibt der Brauch vor, was mit jedem Stück zu geschehen hat²¹. Zuweilen wird das Herz als allererstes, noch zuckend, auf den Altar gelegt²². Die Leberlappen fordern die Deutung des Sehers heraus²³. Das meiste, im Namen *σπλάγχνα* zusammengefaßt, wird rasch im Feuer des Altars geröstet und sofort gegessen; der engste Kreis der unmittelbar Beteiligten schließt sich zusammen im gemeinsamen Genuß, der den Schauer ins Behagen wandelt. Nur die Galle ist ungenießbar und muß beseitigt werden, wie auch die Knochen zum folgenden Mahle nicht zu brauchen sind. Sie werden darum vorab „geheiligt“ und damit beseitigt: Die Knochen, vor allem die Schenkelknochen (*μηρία*) und auch Beckenknochen mit Schwanz (*ὄσφυς*) werden auf den Altar gelegt, in „rechter Ordnung“²⁴; kann man doch den Knochen noch genau ansehen, wie die Glieder des Lebewesens zusammengehörten: seine Grundfigur ist wiederhergestellt, geheiligt. In den Berichten Homers wird zusätzlich ein „Anfang“ von „allen Gliedern“ daraufgelegt, rohe Fleischstückchen, die die Ganzheit des getöteten Wesens andeuten²⁵. Dann verzehrt das reinigende Feuer alle diese Reste. Stierschädel freilich, Widderschädel, auch Ziegenhörner werden aufbewahrt²⁶, als

σφαγεῖον Poll. 10, 65. Statt des Altars (*βωμός*) kann der Herd (*ἑστία*, *ἑσχάρα*) oder die Opfergrube (*βόθρος*) das Blut aufnehmen, u. Kap. II 2 Anm. 18. Vgl. Stengel (1910) 105—25.

²¹ Stengel (1910) 73—8; Meuli (1946) 246—8; 268—72; *συσπλάγχνευεν* Aristoph. Pax 1115; Eupolis Fr. 108 (CAF I 286); Ath. 410b.

²² Galen Plac. Hipp. et Plat. 2, 4 p. 238 K.; Suda κ 370 (An. Bekk. I 275, 10; Et. M. 492, 12); Hsch. *καρδιοῦσθαι*, *καρδιουλκίαι*.

²³ G. Blecher, *De extispicio capita tria* (1905); zum Orientalischen J. Nougayrol, *Les rapports des haruspices étrusque et assyro-babylonienne*, CRAI (1955) 509—18.

²⁴ *εὐθετίσας* Hes. theog. 541. Daß die bei Homer regelmäßig genannten *μηρία* die bloßen Schenkelknochen sind, hat Meuli (1946) 215—7 erwiesen; *ὀστέα λευκά* Hes. theog. 540; 557. Die Komiker nennen in der Regel *ὄσφυς* und Galle (Men. Dysk. 451—2, vgl. Fr. 264, Samia 399—402; Eubulos Fr. 95; 130 [CAF II 197; 210]; Com. adesp. Fr. 1205 [CAF III 606]); die Vasenbilder (o. Anm. 2) zeigen *ὄσφυς* und Schwanz des Opfertieres auf dem Altar, vgl. Aristoph. Pax 1054 m. Schol.

²⁵ *ὠμοθέτησαν* Il. 1, 461; 2, 424; Od. 3, 458; 12, 361; 14, 427; Dion. Hal. ant. 7, 72, 17; Meuli (1946) 218; 256; 262.

²⁶ Theophr. char. 21, 7; Eitrem (1917) 34—48; Nilsson (1955) 88; 145; Ansamm-

dauerhafte Zeugen der „Tat“ der „Heiligung“. Indem Weinspenden ins Feuer gegossen werden, auch Kuchen mit verbrannt werden²⁷, tritt wiederum die Gabe des Pflanzers an Stelle des fließenden Blutes. Im Aufflammen des Alkohols scheint nochmals eine höhere Wirklichkeit gegenwärtig. Dann, wenn das Feuer zusammenfällt, mag die behagliche Festmahlzeit in den Alltag überleiten²⁸. Die Haut des Opfertieres wird in der Regel verkauft zugunsten des Heiligtums, für Weihgeschenke und neue Opfer: so pflanzt sich der Kult fort²⁹.

Das Anstößige an diesem Ritus, das schon früh empfunden wurde, liegt darin, daß das ganze so eindeutig und unmittelbar den Menschen zugute kommt. Ist der Gott, „für den“ das Opfer fällt, mehr als ein durchsichtiger Vorwand für festliche Schmauserei? Knochen, Fett und Gallenblase sind ihm geblieben. Der listige Menschenfreund Prometheus hat dies so eingerichtet, um die Götter zu übertölpeln, erzählte Hesiod; der Spott über das Knochen-Verbrennen ist zum Standardthema der griechischen Komödie geworden³⁰. Tiefer griff die Kritik, die die blutige Gewalttat als solche verdammt. Zara-

lung von Ziegenhörnern im Apollontempel von Dreros: S. Marinatos BCH 60 (1936) 224—5; 241—4. Zum Hörneraltar von Delos Dikaiarch Fr. 85 W. = Plut. Thes. 21, Kall. hy. Ap. 58—64; E. Bethe Hermes 72 (1937) 191—4.

²⁷ Od. 3, 459—60; κ]αὶ ἐπιθύει ἀλ[φίτων ἡμίεκτον . . . LS 157 A vgl. 151 A 20 ἐπιθύειν.

²⁸ Nicht selten muß alles an Ort und Stelle verzehrt werden (οὐ φορά), vgl. Burkert (1966) 103,36; LSS 88; 94.

²⁹ Stengel (1920) 116—7; bes. IG II²1496; τὸ περιγινόμενον ἀναλίσκειν εἰς ἀναθήματ[α SIG³1044, 47 = LSAM 72, 47; vgl. LSS 61, 62—7; 23 b 4; SIG³982, 23—8; LS 69; 85. Ausnahme τὸ δέρμα ἀγίζετ[αι LS 151 D 16; LS 18 Γ 11 τὸ δέρμα καταγίζε(ται), Δ 11 δέρμα καταγίζε(ται): ‚wird verbrannt‘ (Sokolowski) oder ‚wird zerrissen‘ (Hsch. καταγίσας und αλγίσει, Suda αἰ 44; G. Daux BCH 87 [1963] 630)?

³⁰ o. Anm. 24; A. Thomsen, Der Trug des Prometheus, ARW 12 (1909) 460—90; J. Rudhardt, Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice, MH 27 (1970) 1—15. Voraussetzung der Kritik ist die Auffassung τὸ θύειν δωρεῖσθαι ἔστιν τοῖς θεοῖς (Plat. Euthyphr. 14c); darum stellte man den Göttern dann Tische auf (τράπεζαι); σκέλος τὸ πρῶτο βοδὸς παρθέντο τῷ θεῷ IG IV 914 = SIG³998 (Epidauros, 5. Jh. v.), vgl. L. Ziehen RE XVIII 615—6; S. Dow-D. H. Gill, The Greek cult table, AJA 69 (1965) 103—14. Doch kann man einen Eber ‚für Zeus und Helios‘ schlachten und den Kadaver dann ins Meer werfen (Il. 19, 197/268, vgl. 3, 104/310; gewundene Hypothesen, um die ‚Gaben‘-Auffassung zu retten, bei Stengel [1910] 19—23). Auch beim lateinischen *mactare* ‚groß machen‘ besteht die ‚Größe‘ des Gottes, seine Erhöhung eben im Unterliegen der *victima*.

thustras Fluch gilt denen, die im Mordrausch das Leben des Rindes verderben³¹; „Ich bin satt der Brandopfer von Widdern und des Fetten von den Gemästeten und habe keine Lust zum Blut der Farren, der Lämmer und Böcke“, spricht der Herr durch Jesaja³². In die griechische Welt haben Orphiker und Pythagoreer die Forderung nach Schonung aller ‚beseelten Wesen‘ getragen; am vehementesten hat Empedokles den kannibalischen Irrsinn der traditionellen Opfermahlzeit angeprangert; er ersehnte auf dem Weg der „Reinigungen“ ein Reich der gewaltlosen Liebe³³. Die Philosophie hat dann die Kritik der blutigen Opfer aufgegriffen, vor allem mit dem einflußreichen Buch Theophrasts „Über die Frömmigkeit“, das die Tieropfer als Ablösung eines von Notzeiten erzwungenen Kannibalismus erklärte³⁴. Theoretische Verteidigung des Opferbrauchs war seitdem fast aussichtslos³⁵; auch Varro, auch Seneca waren überzeugt, daß Götter keine blutigen Opfer verlangen³⁶. Daß das Diaspora-Judentum infolge der Konzentration des Kultes auf den einen Tempel zu Jerusalem praktisch zu einer Religion ohne Tieropfer wurde³⁷, kam seiner Ausbreitung zustatten und bestimmte mit die Praxis des Christentums, das zugleich die Traditionen der griechischen Philosophie aufnehmen konnte. Freilich hat dieses zugleich die Idee des Opfers ins Zentrum gerückt und überhöht wie nie zuvor³⁸: das

³¹ Bes. Yasna 32, 8; 12; 14 (G. Widengren, Iranische Geisteswelt [1961] 155; H. Humbach, Die Gathas des Zarathustra [1959] I 97—9). Doch ist unklar, inwieweit prinzipielle Verwerfung der blutigen Opfer vorliegt, die in der Praxis fortbestanden; vgl. M. Boyce, JRAS 1966, 110; G. Widengren, Die Religionen Irans (1963) 66; 92; 109.

³² 1, 11 vgl. 66, 3.

³³ Die pythagoreische Tradition ist gespalten, gegen ἐμψύχων ἀπέχεσθαι steht δικαιότατον θύειν (Iambl. V. Pyth. 82). Vgl. J. Haussleiter, Der Vegetarismus in der Antike (1935) 79—163; W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft (1962) 167—9. — Empedokles B 136—9.

³⁴ Porph. abst. 2, 27; J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit (1866) 86; 116; W. Pötscher, Theophrastos Περί εὐσεβείας (1964) 174—5.

³⁵ Ein Ausweg war die Hypothese niederer, blutgieriger Dämonen, Xenokrates Fr. 23—5 Heinze.

³⁶ *Dii veri neque desiderant ea neque deposcunt* Varro bei Arnob. 7, 1; *deum . . . non immolationibus nec sanguine multo colendum* Seneca Fr. 123 = Lact. inst. 6, 25, 3. Vgl. Demonax bei Luk. Dem. 11; die Sibylle bei Clem. Pr. 4, 62; [Iustin] coh. ad Gr. 16.

³⁷ Mit Ausnahme der Passahfeier; dazu J. Jeremias, Die Passahfeier der Samaritaner (1932); Th. H. Gaster, Passover. Its history and traditions (1958).

³⁸ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός 1. Kor. 5, 7. Im übrigen sei auf H. D. Wendland und E. Kinder RGG³ IV 1647—56 verwiesen. — Die Judenchristen

Sterben des Gottessohnes ist das einmalige und vollkommene Opfer, das freilich immer noch in einer Feier des Mahles sich wiederholt, im Brechen des Brots und im Trinken des Weins.

Der Volksbrauch freilich hat selbst der Christianisierung getrotzt und ist erst der technischen Zivilisation erlegen. „Geschmückt wie ein Pfingstochse“, in dieser Redensart lebt noch die Erinnerung ans festliche Schlachten eines Ochsen zum kirchlichen Fest (o. Anm. 9); versprengte griechische Gemeinden in Kappadokien feierten bis ins 20. Jahrhundert das alte Opferritual. Da stand in der Kapelle des Heiligen, dem Altar gegenüber, ein Opferstein; auf ihm verbrannte man Weihrauch, wenn die Kerzen entzündet waren, man betete und bekränzte den Stein; dann holte der Opfernde das Tier — Ziege oder Schaf — in die Kapelle, führte es dreimal um den Opferstein, Kinder warfen Gräser und Blumen auf das Tier; dann schlug der Herr des Tieres drei Kreuze mit dem Messer und schlachtete das Tier unter Gebetsworten, während der Pope am Altar stand. Das Blut mußte den Stein benetzen. Zerlegung des Tieres außerhalb der Kapelle, Zubereitung und Festschmaus schloß sich an, wobei der Pope gleich dem antiken Priester einen Schenkel und die Haut, zudem Kopf und Füße des Tieres erhielt³⁹. Hier ist das Christentum nur eine durchsichtige Übermalung der uralten Grundstruktur, der heiligen Handlung des blutigen Opfers.

In der alten Welt waren die Tieropfer allgegenwärtige Selbstverständlichkeit; den Griechen⁴⁰ fielen kaum grundsätzliche Unterschiede gegenüber Ägyptern und Phöniziern, Babyloniern und Persern, Etruskern und Römern auf, auch wenn die Einzelheiten des Rituals mannigfache Variationen aufwiesen, schon bei den Griechen selbst⁴¹. Für den modernen Historiker ist die Besonderheit des griechi-

veranlaßten noch Paulus, in Jerusalem an einem Opfer nach Num. 6, 13—21 teilzunehmen und es zu finanzieren, Apg. 21, 23—6. Dagegen erklärt ‚Petrus‘ Clem. hom. 2, 44, 2 die Opfergesetze des AT für Fälschungen.

³⁹ Megas (1956) 15 vgl. 17; 84; 87; 224. (Der Name für das Opfer, *youprāvi*, stammt aus dem Islam, arab. *qurbān*.) Tieropfer für ‚Zeus‘ in Albanien: Cook III (1940) 1168—71.

⁴⁰ Theophrast (Porph. abst. 2, vgl. Anm. 34) bezieht in seine Untersuchung über die Entwicklung des Opfers mit Selbstverständlichkeit Ägypter, Syrer, Karthager, Etrusker, Thraker und Skythen mit ein. Daß die Kyprier ‚Erfinder‘ des Opfers seien (Tatian 1, p. 1, 6 Schwartz) geht auf Asklepiades von Kypros FGrHist 752 F 1 = Neanthes FGrHist 84 F 32 = Porph. abst. 4, 15 zurück.

⁴¹ Man nimmt als grundlegend oft die Antithese des ‚Olympischen‘ und des

schen Opfers ein Problem: die Verbindung von Feueraltar und Blutritus, von Verbrennen und Essen hat seine direkteste Entsprechung ausschließlich im Speiseopfer (zebah, šelamim) des Alten Testaments⁴² — wobei allerdings die Einzelheiten des ugaritischen und phönizischen Opferkultes fraglich sind —; dies hebt sich ab vom Ägyptischen und Mesopotamischen ebenso wie vom Minoisch-Mykenischen: nirgends gibt es dort Altäre, auf denen man ganze Tiere oder Knochen verbrennen kann⁴³. Doch welche komplizierte Verflechtungen, Über-

„Chthonischen“ Kultes (Rohde [1898] 148—52; Harrison [1922] 1—31; differenzierter Meuli [1946] 188—211, vgl. Nilsson [1955] 132—3). Die Antithese Himmlische-Unterirdische Götter ist seit Aischylos (Hik. 24, 154 Ag. 89) oft belegt; geläufig ist ἐνὶ γῆνι ‚tabu machen‘ und ἐν τέρμειν ‚in der Opfergrube schlachten‘ für Heroen und Tote im Gegensatz zu θύειν (F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum II [1912] 466—80; Casabona [1966] 204—8, 225—9); zu den verschiedenen Arten des Schlachtens Schol. Ap. Rhod. 1, 587, Et. Gen. p. 115 M. = Et. M. 345, 24—6; H. v. Fritze JdI 18 [1903] 58—67; doch gibt es neben den Opfergruben (βόθροι) verschiedene Arten der Altäre (βωμοί, ἐσχάραι, Porph. antr. 6; Schol. Eur. Phoin. 274; Serv. Buc. 5, 66; Yavis [1949] 91—5), und die Gruppe der θυσίαι ἄγανστοι (Stengel [1920] 105) stimmt nicht mit dem Bereich des „Chthonischen“ überein: geläufig sind Opfermahlzeiten im Kult von θεοὶ χθόνιοι (Stengel [1910] 131—3), erst recht δαίμναι im Heroenkult (A. D. Nock HThR 37 [1944] 141—166). Auch σφάγιον (Casabona [1966] 180—93) und θόλωνα schließt sich nicht aus: Eur. Or. 815. Im Totenkult steht das Mahl, bei dem dem Toten das Blut zukommt (Il. 23, 29—34; αἵμακοςία, vgl. Kap. I 6), neben dem Vernichtungsritus (Il. 23, 166—176). Holokauste sind selten, sie haben oft einleitende Funktion, z. B. LS 151 A 29—36 (vgl. Brandopfer-Dankopfer 1. Sam. 10, 8; 13, 9), wie oft zum gleichen Heiligtum das Grab des Heros und der Altar des Gottes gehört: es handelt sich um eine dem Ritual immanente Antithese, nicht um Nebeneinander von wesensmäßig Verschiedenem. Vgl. Burkert [1966] 103, 36. Auch im Ägyptischen wachsen Totenopfer und Götteropfer aus gleicher Wurzel, W. Barta, Die altägyptischen Opferlisten von der Frühzeit bis zur griech.-röm. Epoche (1963) 153. Zu Braten/Kochen II 1 Anm. 29.

⁴² R. K. Yerkes, Sacrifice in Greek and Roman religions and early Judaism, (1952); R. Schmid, Das Bundesopfer in Israel (1964) nahm daher an, das israelitische Speiseopfer sei mykenischer Import via Ugarit (92). Dagegen D. Gill Biblica 47 (1966) 255—62 — das Homer geläufige μῆλα καίειν gibt es im Mykenischen gerade nicht.

⁴³ Herausgestellt von Yavis (1949); vgl. K. Galling, Der Altar in den Kulturen des Alten Orients (1925); zu Mesopotamien: G. Furlani, Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria, Mem. Linc. VI 4 (1932) 103—370; F. Blome, Die Opfermaterie in Babylon und Israel (1934); Y. Rosengarten, Le régime des offrandes dans la société sumérienne d'après les textes présargoniques de Lagaš (1960); Ägypten: H. Kees, Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik. NGG 1942, 71—88; Ph. Derchain,

lagerungen und auch Veränderungen kultureller Traditionen diesen Einzeldifferenzen zugrunde liegen mögen, frappierend ist jenseits des Details doch die Gemeinsamkeit des Handelns und Erlebens, von Athen über Jerusalem bis Babylon. Ein ausführlicher babylonischer Text, mehrfach kopiert, beschreibt das Opfer eines Stieres, mit dessen Haut das hochheilige Tempel-Tympanon zu bespannen war⁴⁴. Ein schwarzes, unberührtes Tier wird ausgewählt für die geheime Zereemonie, die in einem mit Vorhängen allseitig abgeschlossenen Raum vor sich geht. Zu den komplizierten Vorbereitungen gehört das Ausstreuen von Mehl, Darbringungen von Broten, Libationen, auch das Opfer eines Schafes. Der Stier steht gefesselt auf einer Schilfmatte, das Maul wird ihm gewaschen, Beschwörungen ins rechte und linke Ohr geblasen, er wird mit Wasser besprenkt, mit der Fackel gereinigt, mit einem Kreis von Mehl umgeben. Nach Gebet und Gesang wird der Stier getötet, das Herz sogleich verbrannt, die Haut und die linke Schultersehne zur Bespannung des Tympanon gewonnen. Weitere Libationen und Darbringungen; vor dem abgetrennten Schädel verneigt sich der Priester und spricht: „Diese Tat — alle

Rites Egyptiens I: Le sacrifice de l'oryx (1962), dazu J. Zandee, *Bibl. Or.* 20 (1963) 251—3. W. Barta, o. Anm. 41. — Ugarit: A. DeGuglielmo, *Cath. Bibl. Quart.* 17 (1955) 196—216 — Eine Opferliste aus Alalakh: D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets* (1953) 126, 15. Ein monumentaler Altar fürs Stieropfer, mit Hörnersymbol, Viehtränken, Stierstatuetten auf Kypros, Myrtou Pygades (ca. 1700/1200 v. Chr.): *Arch. Anz.* 1962, 363—6. Eine Opferstätte des 3. Jahrt. in Beycesultan, mit einer Tonplattform fürs Opfer, einem Megaron für eine weibliche Gottheit: *Arch. Anz.* 1962, 338—9, Abb. 84. Ein Bild vom Stieropfer in Pylos: *The Palace of Nestor II* (1969) T. 119. — Bereits helladisch ist der Typ des ‚Herdhauses‘, aus dem sich der griechische Tempel entwickelt, vgl. H. Drerup *Archaeologia Homerica O* (1969) 123—8; auf das Opfer am Herd hat M. H. Jameson *AJA* 62 (1958) 223 für die mykenische Zeit hingewiesen. — Brandopferstätten im Freien, ‚Aschenaltäre‘ als Aufschüttungen aus Asche und Knochenresten, sind wie in Griechenland (Nilsson [1955] 86—8; unten Kap. II 1 zu Lykaion, II 2 zu Olympia) so im bronzezeitlichen Europa reich bezeugt (W. Krämer, *Prähistorische Brandopferplätze*, in: *Helvetia antiqua*, *Festschr. E. Vogt* [1966] 111—22). Die verschiedenen Opferformen um Herdhaus, Altarstein, Aschenaltar in ein geschichtliches System zu bringen, scheint vorläufig noch nicht möglich.

⁴⁴ ANET 334—8; der Haupttext ist seleukidisch, andere Texte sind im 7. Jh. nach älteren, babylonischen Vorlagen geschrieben; sie zeugen damit für jahrhundertlanges Bestehen des Rituals. Zu Tympanon und kalu-Priester (= sum. gallu), der in der ‚Sprache der Frau‘ ‚lamentiert‘, vgl. E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (1949²) 207—9; 217.

Götter haben sie vollbracht; nicht ich habe sie vollbracht“. Eine Textfassung besagt, der Kadaver werde begraben; eine andere Fassung verbietet zumindest dem Hauptpriester, vom Fleisch zu essen. 15 Tage danach wird, in einer weithin parallelen Zeremonie mit Vorbereitungs- und Abschlußriten, das neu bespannte Tympanon an Stelle des Stieres ins Zentrum gerückt und in den Dienst gestellt.

Auch im Orient hat die religiöse Revolution, der Durchbruch des Islam, das Tieropfer nicht beseitigt. Höhepunkt im Leben eines Muslim ist die Wallfahrt nach Mekka⁴⁵, die bis heute alljährlich Hunderttausende von Gläubigen versammelt. Ihr Zentrum ist, am 9. des heiligen Monats, die Wanderung von Mekka zum Berge Arafat, wo die Pilger von Mittag bis Sonnenuntergang ‚im Angesichte Gottes‘ betend verharren. Dem aber folgt der ‚Tag der Opfer‘: in Mina hat der Pilger am 10. Tag sieben Kieselsteine gegen ein altes Steinmal zu werfen und dann ein Opfertier — in der Regel eigenhändig — zu schlachten, das die Beduinen herantreiben und zum Kauf anbieten, ein Schaf, eine Ziege oder gar ein Kamel. Man ißt davon, das meiste freilich wird verschenkt oder liegen gelassen. Dann darf der Pilger seine Haare wieder schneiden und das Pilgergewand ablegen, auch die sexuelle Abstinenz ist, nach der Rückkehr nach Mekka, aufgehoben. Der Geheilte ist es, der tötet, der Akt des Tötens ist sakralisiert. „Im Namen Allahs“, „Allah ist gnädig“, das sind Formeln, die jedes Schlachten der Mohammedaner begleiten.

In der täglichen Routine mußte das Opferritual zu einer leeren Formalität werden⁴⁶; seine Wichtigkeit zu unterstreichen, summieren sich demgegenüber zumal in altorientalischen Vorschriften die Einzelbestimmungen zu einer fast unüberschaubaren Vielfalt. Bei den Griechen scheinen die Stufen des ‚Anfangens‘ (ἀρχεσθαι) fast am meisten Beachtung zu finden, als sei es darauf angelegt, die Aufmerksamkeit abzulenken von dem Zentrum, das doch unverrückbar feststeht. Die allgemeine Struktur des Opferrituals ist von Hubert und Mauss⁴⁷ zutreffend mit den Begriffen ‚Sakralisation‘ und ‚Desakrali-

⁴⁵ Enzyklopädie des Islam II (1927) 208—13 ~ Encyclopédie de l'Islam III (1965) 33—40 s. v. HADJDJ; ib. der Nachweis, daß die wesentlichen Elemente der Pilgerfahrt vorislamisch sind.

⁴⁶ Eine Opferliste aus Uruk verzeichnet 50 Widder, 2 Stiere, 1 Ochsen, 8 Lämmer u. a. m. pro Tag als Opfer, ANET 344. Für ein Fest auf Delos wurden 154 Rinder gekauft, IG II/III²1635, 35. König Seleukos stiftete für ein Opfer in Didyma 1000 τετραί (Schafe) und 12 Rinder, OGI 214, 63.

⁴⁷ Vgl. Anm. 2.

sation' umschrieben worden: Vorbereitungsriten einerseits, Abschlußriten andererseits umrahmen ein Zentrum, markiert auch als emotionaler Höhepunkt durch den schrillen Schrei, die *Ololygé*: diese 'Tat' aber ist der Akt des Tötens, das Ereignis des Sterbens. Ein dreigeteilter Rhythmus ergibt sich somit im Vollzug des Opfers⁴⁸, der von einem labyrinthisch gehemmten Anfang über eine erschreckende Mitte zum sorgfältig-klaren Abschluß führt. Oft gehört die Darbringung unblutiger Speisen zum Beginn und kehrt auch zum Abschluß wieder, für den zudem die Libationen besonders charakteristisch sind; doch können die Darbringungen sich gegenseitig überkreuzen und vervielfältigen, bis in der Vergrößerung des Schemas eine Dreiheit von Opferfesten entsteht, die doch vom gleichen, unumkehrbaren Rhythmus geprägt ist: Voropfer, gräßliches Opfer, sieghaft bestätigendes Opfer. Immer bleibt als Mittelpunkt das Erlebnis des Todes, veranstaltet durch Gewalttat des Menschen kraft vorgegebener Notwendigkeit; und fast immer ist damit das andere, das menschlich-allzumenschliche verbunden: das Essen, das festliche Opfermahl der dafür und dadurch Geheiligten.

2. Genetische Erklärung: Der Urmensch als Jäger

Es war Karl Meulis großer Aufsatz über die „Griechischen Opferbräuche“ (1946), der dem Verständnis eine ganz neue Dimension erschloß¹. Er notierte frappierende Übereinstimmungen von Einzelheiten des griechischen Opferwesens mit dem Brauchtum von Jäger- und Hirtenvölkern vor allem in Sibirien und wies zugleich auf die vorgeschichtlichen Funde hin, die Ähnliches bereits fürs mittlere Paläolithikum bezeugen. Mit diesem gewaltigen Schritt zurück um vielleicht 50 000 Jahre scheint nun freilich vollends *obscurum per obscurius* erklärt zu werden. Ob der prähistorische Befund etwa gar für den frühen Glauben an ein Höchstes Wesen, für einen ‚Urmono-

⁴⁸ Dem entspricht als Spezialfall das von Harrison (1927) 15 aufgestellte Schema des Initiationsrituals: *παίδοτροφία* — *σπαράγμος* — *ἀναβίωσις*.

¹ Der „durchschlagende Einwand“ von Nilsson (1955) 145, 2, „daß nur gezähmte Tiere, fast nie wilde geopfert werden“, betrifft ein Problem des historischen Wandels (unten Kap. I 5), nicht den Grundansatz Meulis; freilich hat dieser, in allzu direkter Anknüpfung der indogermanischen Griechen an die eurasischen Jäger und Hirten, die neolithisch-vorder-

theismus' zeugt, ist eine ins Leere gestellte Frage. Weniger gewagt ist die These: „Das Opfer ist die älteste Form der religiösen Handlung“².

Älteste und dauerhafteste Zeugen hierfür sind die merkwürdig behandelten Knochen der Beutetiere der altsteinzeitlichen Jäger. Voran stehen die ‚Bärenbestattungen‘ noch der Neanderthalerzeit³: Schädel der erlegten, verspeisten Höhlenbären waren in Höhlen in sorgsamer Ordnung aufgestellt, auch die übrigen Knochen dort gesammelt, vor allem die langen Schenkelknochen. Dem entspricht offensichtlich das ‚Schädel- und Langknochenopfer‘ sibirischer Jäger-völker, die gleichfalls die Knochen der Beutetiere an heiligen Orten sorgfältig deponieren⁴. So sind es im griechischen Ritus die Knochen, zumal die Schenkelknochen, die den Göttern gehören. Die besondere Rolle des Bären pflanzt sich fort in den ‚Bärenfesten‘ nordeurasischer Stämme von den Finnen bis zu den Ainu und bis Amerika⁵. Doch galten auch für die anderen wichtigen Jagdtiere ähnliche Bräuche. Schon aus dem Paläolithikum sind Sammelstätten von Hirschschädeln

asiatische Komponente ganz außer Acht gelassen. — Müller-Karpe (1966) 227—8 führt gegen Meulis angeblich ‚magische‘ eine ‚religiöse‘ Interpretation ins Feld, die vom ‚Erleben‘ einer ‚transzendenten Macht‘ ausgeht; eben dieses wird indes vom Ritual vermittelt, demgegenüber alle Interpretationen, auch Selbstinterpretationen sekundär sind (unten Kap. I 3).

² H. Kühn, Das Problem des Urmonotheismus, Abh. Mainz 1950, 22, 17, der in seiner Interpretation P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee VI (1935) 444—54 folgt, wie auch A. Vorbichler, Das Opfer auf den heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte (1956), und Müller-Karpe (1966) 228.

³ E. Bächler, Das alpine Paläolithikum der Schweiz (1940); Meuli (1946) 237—9. Bächlers Befund ist nicht unbestritten, doch Funde in Mittelfranken, Schlesien, Sibirien treten dazu, Müller-Karpe (1966) 226; in Ungarn: I. Trencsényi-Waldapfel, Untersuchungen zur Religionsgeschichte (1966) 19, 17.

⁴ U. Holmberg, Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas. Journ. de la Société Finno-Ougrienne 41 (1925). A. Gahs, Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern, Festschr. P. W. Schmidt (1928) 231—68; I. Paulson, Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker, Zeitschr. f. Ethnologie 84 (1959) 270—93; I. Paulson, A. Hultkrantz, K. Jettmar, Die Religionen Nordeurasien und der amerikanischen Arktis (1962).

⁵ A. I. Hallowell, Bear ceremonialism in the Northern Hemisphere, American Anthropologist 28 (1926) 1—175; J. M. Kitagawa, Ainu Bear festival, History of Religions 1 (1961) 95—151; I. Paulson, Die rituelle Erhebung des Bärenschädels bei arktischen und subarktischen Völkern, Temenos 1 (1965) 150—173.

und von Renskeletten, von Wisent- und von Mammutknochen bekannt⁶. An einem Sibirischen Fundplatz waren 27 Mammutschädel um eine Mitte gelagert, wo eine weibliche Statuette unter einem Haufen von Knochen und teils bearbeiteten Stoßzähnen lag⁷. Auf dem oft reproduzierten Goldring von Mykene begrenzt eine Reihe von Tiereschädeln die Prozession zur sitzenden Göttin⁸. Allgegenwärtiges Routinesymbol der minoisch-mykenischen Kultur ist das Hörnerpaar. In den Hausheiligtümern von Çatal Hüyük sind es oft noch echte Rinderhörner, die in Reihen aufgestellt oder den aus Gips modellierten Köpfen eingesetzt sind⁹. Jungpaläolithische Rentierjäger haben einen Renschädel auf einer Stange aufgestellt, unweit der Stelle, wo sie junge Renkühe, mit Steinen beschwert, als ‚Versenkungsopfer‘ ins Wasser zu stoßen pflegten¹⁰. Zuhinterst in der Höhle von Montespan steht die lebensgroße Lehmplastik eines Bären, dem ein echtes Bärenfell samt Schädel übergestülpt war¹¹. So haben Jäger im Sudan das Fell eines erlegten Löwen oder Leoparden einer rohen Lehmfigur übergezogen, so Ackerbauer Südbessiniens das Fell eines geopferten Jungstiers; und Hermes der Rinderdieb und ‚Rindermörder‘ spannt die Häute der von ihm geschlachteten Rinder ‚auf einem Felsen‘ aus: auch dies ist „eine der vielen Sagen über den Ursprung des Opfers“¹².

Man könnte freilich versuchen, durch begriffliche Distinktionen diese Zusammenhänge zu durchschneiden und die Jagd vom Opfer scharf zu trennen¹³: das Töten bei der Jagd ist nicht Zeremoniell,

⁶ Müller-Karpe (1966) 225—6.

⁷ Jelisejevici: Müller-Karpe (1966) 225.

⁸ Corpus der minoischen und mykenischen Siegel hrsg. v. F. Matz u. H. Biesantz I (1964) Nr. 17; Nilsson (1955) T. 17, 1; Simon (1969) 181—3; auch wenn Tierkopfgefäße gemeint sind (Simon), ist dies symbolisierende Weiterentwicklung der alten Opferstruktur (vgl. Kap. IV 2 Anm. 39).

⁹ Mellaart (1967) 140—1; 144—155; 181.

¹⁰ Müller-Karpe (1966) 224—5; T. 199, 45.

¹¹ Müller-Karpe (1966) 205, T. 107, 1; A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidentale* (1965) 313, fig. 646/7; die Parallele aus dem Sudan: L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas* (1933) 83; Abessinien: A. Friedrich Paideuma 2 (1941) 23—4; Meuli (1946) 241; vgl. I. Paulson *Temenos* 1 (1965) 160—1 über Bärenfiguren als Ersatz für getötete Bären, ‚Wohnsitz der Seele‘.

¹² W. R. Smith (1899) 234, 506; *πέτρῃ ἐπ' ἡλιβάτῳ* hy. Merc. 404, danach wohl 124 ἐπὶ (Cdd. ἐν) πέτρῃ; der Mythos ließ die Häute offenbar versteuern, wie die Haut des Marsyas in Kelainai (Hdt. 7, 26; Xen. anab. 1, 2, 8), der Ritus wurde nicht mehr geübt; vgl. Kap. I 1 Anm. 29.

¹³ Vgl. Nilssons Einwand o. Anm. 1.

sondern praktisches, zufallsabhängiges Handeln, und Sinn und Zweck ist, ganz diesseitig, die Gewinnung von Fleisch zur Nahrung. Mit dem ‚Wild‘ kontrastiert das gezähmte Haustier. Doch zeigt eben die Konvergenz von Jagd- und Opferbräuchen, daß eine solche Trennung falsch ist. Schon bei Jägern wird zuweilen das Töten zum Zeremoniell: ein zahmer Bär muß zum Bärenfest erhalten; das vollständige Skelett eines Mammut fand sich an einer Stelle, wo das Tier nur von Menschen hingetrieben werden konnte, hoch am Steilhang¹⁴. Umgekehrt wird in den Opferriten der späteren Hochkulturen oft die Jagdsituation beschworen und ausgespielt, als sei ein Wildtier einzufangen, das dann an der vorbestimmten Stätte geopfert wird. Eine solche Verbindung von Jagd und Opfer schildert Platon in seinem fiktiven Atlantis, in halbbarbarischer Umgebung¹⁵; tatsächlich bezeugt sind ‚Stierjagden‘ in Randgebieten griechischer Kultur¹⁶. In Attika erzählt der Mythos, wie Theseus den wilden Stier von Marathon bändigte, daß er sich zum Opfer führen ließ — dies der legendäre Ursprung des Gaufestes von Marathon, der Hekaleia¹⁷. Bei den Sumerern ist der ‚Wildtier‘ das vornehmste Opfertier, obschon er längst ausgerottet war; von echten Wildtieren stammen indes noch die sakralisierten Hörner in den Heiligtümern von Çatal Hüyük, wo die Jagd auf Stier und Hirsch in den eindrucksvollsten Wandmalereien geschildert ist¹⁸. Wie dabei die Leopardemänner den Hirsch umschwärmen, scheint es sich schon fast mehr um einen Tanz als um eine Jagd zu handeln. In Ägypten sind die Opfer von Stier und Nilpferd, die der Pharao vollzieht, ganz als Jagd stilisiert¹⁹. In Griechenland aber hat man vielerorts die zum Opfer bestimmten Tiere ‚für den Gott freigelassen‘, gleichsam als Wildtier im heiligen Gehege²⁰, bis zur festgesetzten blutigen ‚Tat‘.

¹⁴ Müller-Karpe (1966) 225 (Gravettien).

¹⁵ Pl. Kritias 119de; H. Herter Rhein. Mus. 109 (1966) 240—2.

¹⁶ Ταυροθρία in Thessalien: IG IX 2 528; 531—7; Arch. Deltion 16 (1960) 185, REG 77 (1964) 176; A. P. 9, 543; hierzu und zu den kleinasiatischen ταυροκαθάγια L. Robert, Les gladiateurs dans l'orient grec (1940) 318—9, der auch die übrigen κυνηγέσια und θηρομαχία behandelt (309—31). Ein ἐπὸν κυνηγέσιον in Athen: hypoth. Dem. 25.

¹⁷ Soph. Fr. 25 P., Kallim. Fr. 259/60, Plut. Thes. 14 nach Philochoros FGrHist 328 F 109, Paus. 1, 27, 10; Vasenbilder: Brommer (1960) 192—6.

¹⁸ Wildtier der Sumerer: Müller-Karpe (1968) II 338; Çatal Hüyük: Mellaart (1967) 200—8; T. 54—7; 61—4; vgl. o. Anm. 9.

¹⁹ H. Kees, Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik, NGG 1942, 71—88.

²⁰ Babrios 37 (μόσχος ἄφετος in Antithese zum Pflugstier); Herden der Hera

Die Kontinuität vom Jägertum zum Opferritus zeigt sich besonders eindringlich in Einzelheiten des Rituals, die keine archäologisch faßbaren Spuren hinterlassen; sie sind von Meuli ausführlich dargestellt. Die Übereinstimmungen reichen von der Vorbereitung mit ihren Reinigungen und Enthaltungen bis zu den an Knochen, Schädeln, Häuten vollzogenen Abschlußriten. Dabei tritt in den Äußerungen der Jägervölker, die ethnologischer Beobachtung zugänglich waren, deutlich das Gefühl der Verschuldung dem getöteten Tier gegenüber hervor; Entschuldigung und Wiedergutmachung enthält das Ritual²¹, oft freilich ins Skurrile umschlagend, so daß Meuli den Begriff der ‚Unschuldskomödie‘ geprägt hat. Zugrunde liegt die Angst um die Zukunft des Lebens angesichts des Faktums des Todes: die blutige ‚Tat‘ war lebensnotwendig, doch nicht minder notwendig ist, daß neues Leben wiederum entsteht. So ist das Sammeln der Knochen, das Erhöhen des Schädels, das Ausspannen der Haut zu verstehen als Versuch einer Restitution, einer ‚Auferstehung‘ im handfesten Sinn. Die Hoffnung auf Kontinuität der lebendigen Lebensnahrung, die Angst vor ihrem Erlöschen prägt das Handeln des Jägers, der nur vom Töten leben kann.

Denn dies macht diese Bräuche zu mehr als einem Kuriosum: die Jagd des paläolithischen Jägers ist nicht eine Tätigkeit neben anderen; der Übergang zur Jagd ist vielmehr die entscheidende ökologische Veränderung zwischen den übrigen Primaten und dem Menschen. Man kann den Menschen geradezu definieren als den ‚hunting ape‘, auch wenn die andere Definition als ‚naked ape‘ titel-

Lakonia bei Kroton: Livius 24, 3, 4, vgl. Nikomachos Porph. V. Pyth 24, Iambl. V. Pyth. 61; Rinder der Hera von Argos: u. Kap. III 2 Anm. 25; Διὸς βοῦς in Milet: Hsch. s. v.; Esel in Tarent, der den Winden geopfert wird: Hsch. ἀνεμώτας; Schafe des Helios in Apollonia/Epirus: Hdt. 9, 93; Stiere des Dionysos in Kynaithos: Paus. 8, 19, 2; Heilige Schafe, Ziegen, Rinder, Pferde in Delphi: OGI 345, 15—19; Heilige Schafe in Delos: IG II/III² 1639, 15; Rinder des ‚Herakles‘ in Spanien: Diod. 4, 18, 3; Rinder der ‚Meteres‘ in Sizilien: Diod. 4, 80, 6; Herden der ‚Persischen Artemis‘ (Anahita) am Euphrat: Plut. Luc. 24; τὰ θρέμματα τῆς θεοῦ in Kleitor: Polyb. 4, 19, 4; Herden der Persephone von Kyzikos: Plut. Luc. 10. Dazu im Mythos Rinder des Apollon in Thessalien, hy. Merc. 70—2; Rinder des Helios Od. 12. — ‚Freigelassen‘ wird auch das Pferd fürs indische Asvamedha: W. Koppers, Wiener Beiträge z. Kulturgeschichte 4 (1936) 306.

²¹ Meuli (1946) 224—252; H. Baumann, Nyama, die Rachemacht, Paideuma 4 (1950) 191—230; Psychiatrisches bei R. Bilz, Tiertöter-Skrupulantismus, Jahrbuch f. Psychologie und Psychotherapie 3 (1955) 226—44.

wirksamer ist²². Zusammen mit dieser Feststellung geht eine zweite unbestreitbare Tatsache: Die Jägerzeit, das Altpaläolithicum umfaßt den weitaus größten Teil der Menschheitsgeschichte. Mögen die Schätzungen zwischen 95% und 99% schwanken, die biologische Evolution des Menschen hat sich jedenfalls in diesem Zeitraum vollzogen; die höchstens 10 000 Jahre seit Erfindung des Ackerbaus fallen demgegenüber kaum ins Gewicht. Von hier aus ergibt sich eine Perspektive, die die erschreckende Gewalttätigkeit des Menschen verstehen läßt aus dem Raubtierverhalten, das er bei seiner Menschwerdung angenommen hat.

Ein Bild vom ‚Urmenschen‘ und seiner Gesellschaft wird immer konstruktiv und vorläufig sein; doch einige soziale und psychologische Voraussetzungen sind mit der Situation der frühen Jäger notwendig gegeben. Im biologischen Programm der Primaten war für die neue Lebensweise ganz ungenügend vorgesorgt; durch eine *tour de force* künstlicher Mittel und Institutionen hat der Mensch diesen Mangel überspielt, durch eine Kultur, die freilich längst selbst wieder zu einem Faktor biologischer Auslese geworden ist. Voran steht die Verwendung der Waffe, ohne die der Mensch kaum einem Tier gefährlich werden kann. Die älteste wirksame Fernwaffe war der im Feuer gehärtete Holzspeer²³, was zugleich die Beherrschung des Feuers voraussetzt. Voran ging anscheinend die Verwendung von Knochenkeulen²⁴; der aufrechte Gang ermöglicht die Führung der Waffe. Fast noch wichtiger ist die Sozialordnung, die zur scharfen Differenzierung der Geschlechter führte, wie sie selbst ins biologische Erbprogramm eingegangen ist. Jagd ist Männersache — beim Menschen, im Gegensatz zu sämtlichen Raubtieren —, sie erfordert Schnelligkeit und Kraft; dazu bedarf es der langen, schmalen Schenkel des Mannes, während die Frau, die Kinder mit immer größerem Schädel gebären muß, runde, weiche Formen entwickelt. Denn die einzigartig lange Jugend-

²² Morris (1967) 19—49; La Barre (1970) 69—92; A. Kortlandt *Current Anthropology* 6 (1965) 320. In intuitiver Weise hat R. Eisler, *Man into wolf* (1951) Entscheidendes vorweggenommen. Über Ansätze zu Jagdverhalten bei Primaten A. Kortlandt, M. Kooij, *Prothominid behaviour in primates*, *Symp. Zool. Soc. London* 10 (1963) 61—88. Vgl. auch C. F. Hockett-R. Ascher, *The human revolution*, *Current anthropology* 5 (1964) 135—47, mit Diskussion 148—68.

²³ Müller-Karpe (1966) 148; Burkert (1967) 283—7: Vgl. allgemein K. Lindner, *La chasse préhistorique* (1950).

²⁴ R. A. Dart, *Adventures with the missing link* (1959) 191—204; vgl. 109—19: „The antiquity of murder“.

zeit, die ‚Neotenie‘ des Menschen, die die Entwicklung des Geistes durch Lernen und die Tradierung einer komplizierten Kultur ermöglicht, setzt lange Jahre der Geborgenheit voraus; sie wird vom Daheim der Mutter geboten, dem Mann aber fällt die Rolle des Ernährers der Familie zu — eine universal menschliche Institution, die in scharfem Gegensatz zum Verhalten sämtlicher Säugetiere steht²⁵.

Der Erfolg des ‚hunting ape‘ beruhte auf seiner Fähigkeit zu organisierter Zusammenarbeit, auf dem Zusammenschluß der Männer zur Jagdgemeinschaft. Damit gehört der Mann stets zwei sich überlagernden sozialen Strukturen an, der Familie und dem Männerbund; seine Welt zerfällt in zwei Bereiche, das Drinnen und das Draußen — Geborgenheit und Abenteuer, Frauensache und Männersache, Liebe und Tod. Denn im Zentrum des neuen Gemeinschaftstyps, dessen biologisches Analogon das Wolfsrudel ist, steht das Töten und Essen. Der Mann muß immer wieder den Übergang zwischen beiden Bereichen vollziehen, und erst recht müssen die männlichen Nachkommen eines Tages aus der Frauen- in die Männerwelt übertreten; die Väter müssen die Söhne akzeptieren, als Partner anlernen, sich um sie kümmern — was wiederum ohne Beispiel bei sämtlichen Säugetieren ist —; diese Einführung des Jungen in die Welt der Männer aber ist eine Begegnung mit dem Tod.

Welch ein Erlebnis mußte es sein, als es dem Verwandten des Schimpansen gelang, die Macht des Todfeindes, des Leoparden, an sich zu reißen, in die Maske des Wolfes zu schlüpfen, vom gejagten Wild zum Jäger zu werden! Doch trug der Erfolg seine Gefährdung in sich. Die älteste Technik schon schuf ein Werkzeug des Tötens; bereits mit Holzspeer und Faustkeil waren dem Menschen Waffen von einer Gefährlichkeit in die Hand gegeben, für die im Programm seiner Instinkte nicht vorgesorgt war. Die Ansätze zu Tötungshemmungen, die vorhanden sind, kamen nicht mehr zum Tragen, sobald Tötung auf Distanz möglich geworden war; ja sie mußten zumindest bei männlichen Individuen durch Erziehungsakte gerade außer Kraft gesetzt werden zugunsten der Jagd. Ebenso leicht, ja leichter als ein flüchtiges Wild aber ist ein Mensch zu töten; der Kurzschluß des Kannibalismus ist denn auch seit frühesten Zeiten immer wieder vorgekommen²⁶. Die Selbstvernichtung des Menschen

²⁵ Morris (1967) 37—9; La Barre (1970) 79—83; zur Rolle des Mannes als Ernährer auch M. Mead, *Male and female* (1949) 188—94.

²⁶ Zur „gesicherten Tatsache von Ritualtötungen“ im Paläolithikum Müller-

durch den Menschen war damit von Anfang an eine dringende Gefahr.

Wenn der Mensch trotzdem überlebt, ja sich ausgebreitet hat, so darum, weil an Stelle angeborener Instinkte die Regeln kultureller Tradition traten, die die Rudimente angeborenen Verhaltens in künstlicher Weise ausgestalten und differenzieren. Weniger durch bewußte Planung als durch biologische Auslese sind die Erziehungsprozesse etabliert worden, die den für seine Aufgabe angepaßten Menschen prägen. Der Mann muß mutig sein für seine Aufgabe als Jäger; so gehört allenthalben zum Idealbild des Mannes der Mut. Der Mann muß zuverlässig sein, fähig zu warten und im Augenblick zu verzichten um eines ferner liegenden Zieles willen, er muß durchhalten und zu seinem Worte stehen; hier hat der Mensch Verhaltensweisen entwickelt, die gerade den Menschenaffen fehlen, weit eher aber bei Raubtieren ihr Analogon haben²⁷. Vor allem muß der Waffengebrauch strengsten — wenn auch künstlichen — Regeln unterworfen sein: im einen Bereich ist erlaubt und notwendig, was im anderen absolut verboten ist; was dort eine glänzende Leistung ist, ist hier Mord. Entscheidend ist, daß der Mensch überhaupt in der Lage ist, sich solchen Gesetzen zu unterwerfen, die seine individuelle Intelligenz und Anpassungsfähigkeit einschränken zugunsten gesellschaftlicher ‚Voraussagbarkeit‘. Die Erziehungsmacht der Tradition sucht ihn festzulegen in einem nicht umkehrbaren Prozeß, analog der biologischen ‚Prägung‘²⁸.

Karpe (1966) 240 (Ofnet-Höhle); 232—3 (Monte Circeo); 230 (Peking-Mensch); Kannibalismus ist wahrscheinlich; vgl. La Barre 404—6; 134, 30; M. K. Roper, A survey of evidence for intrahuman killing in the Pleistocene, *Current anthropology* 10 (1969) 427—59.

²⁷ A. Kortlandt, *Current Anthropology* 6 (1965) 323: „the evolution of the specifically human type of culture required the combination of the manual dexterity of an arboreal fruit eater with the long-term foresight and perseverance of a highly specialized carnivore.“ Zur menschlichen Disposition zum Autoritätsgehorsam: Eibl-Eibesfeldt (1970) 120—3.

²⁸ Zum biologischen Faktum der ‚Prägung‘ K. Lorenz, Über tierisches und menschliches Verhalten, *Ges. Abh. I* (1965) 139—48; 270—1 (urspr. 1935); E. H. Hess *Science* 130 (1959) 133—41 mit der bemerkenswerten Feststellung: „the administration of punishment or painful stimulation increases the effectiveness of the imprinting experience“ (141), im Gegensatz zum Lernprozeß. Zum Problem der Anwendung auf den Menschen: H. Thomae, *Entwicklung und Prägung*, *Hdb. d. Psychologie III* (1959) 240—311 — wobei für den säkularisierten Menschen das religiöse Ritual außer Betracht bleibt.

Auf psychologischem Niveau sind es vor allem die Komplexe der Aggression und der Sexualität, die in eigentümlichem Zusammenspiel das Jagdverhalten mitbestimmen und damit einige Grundlagen menschlicher Gesellschaft gestaltet haben. Die biologische Verhaltensforschung freilich legt Wert darauf, zumindest beim Raubtier die intraspezifische Aggression vom Jagd- und Freßverhalten scharf zu trennen²⁹; doch gilt diese Trennung für den Menschen offensichtlich nicht: bei der unvorhergesehenen, fast plötzlichen Übernahme des Raubtierverhaltens hat beides sich überlagert. Eine erstaunliche Selbstüberbietung war dieser Übergang zur Jagd, für den alle seelischen Reserven aufgeboten werden mußten; und gerade indem diese zum geschlechtsspezifischen Verhalten, eben zur ‚Männersache‘ wurde, konnte um so eher die für Paarungskämpfe programmierte intraspezifische Aggression in sie eingehen, zusammen mit Impulsen sexueller Frustration (Kap. I 7).

Zusammenarbeit von erwachsenen männlichen Individuen ist schwierig, zumal beim ‚naked ape‘, dessen Sexualität ins Überdimensionierte wuchs³⁰, in der offenkundigen Funktion, den Mann an die Frau zu binden und so die Ernährung der Familie zu gewährleisten. Doch konnte gerade die somit gesteigerte Aggressivität in den Dienst der Gemeinschaft gestellt werden durch die von Konrad Lorenz beschriebene Umstrukturierung³¹: nach außen gewendete, gemeinsam demonstrierte Aggression schafft erst die enge persönliche Gemeinschaft. So wird der Männerbund zur geschlossenen, verschworenen Gruppe gerade durch die Gefährlichkeit des im Innern gespeicherten Zündstoffs, der sich in der gefährlichen und blutigen Jagd nach außen entlädt. Der innere und der äußere Effekt der ins Jägertum eingegangenen Aggression bedingen und steigern sich gegenseitig: Gemeinschaft ist definiert durch die Teilhabe am blutigen Männerwerk; bald war die Welt dem frühen Jäger untertan.

Daß statt einer biologisch festgelegten Raubtier-Beutetier-Korrelation ein eigentlich auf ein menschliches Gegenüber gerichtetes Verhalten das Jägertum prägt, eben die intraspezifische Aggression, hat eine merkwürdige Folge: das Beutetier wird damit seinerseits zu

²⁹ Lorenz (1963) 40; Eibl-Eibesfeldt (1970) 77—8 mit Polemik gegen R. A. Dart (o. Anm. 24). Dagegen spricht z. B. La Barre (1970) 130 mit Selbstverständlichkeit von der „necessary aggression of hunting“.

³⁰ Morris (1967) 50—102; einige Einschränkungen seiner Thesen bei Eibl-Eibesfeldt (1970) 149—187, bes. 170—2.

³¹ Lorenz (1963) 251—318; Eibl-Eibesfeldt (1970) 187—190.