

Ovids Rechtfertigung der blutigen Opfer

Interpretationen zu Ovid, fasti I 335–456

I

1. Bei der Behandlung des Agoniums zu Ehren des Janus (9. Januar, Nundinalbuchstabe A) steht Ovid in seinem Gedicht über den römischen Kalender zum erstenmal vor der Notwendigkeit, über blutige Opfer zu Ehren einer Gottheit zu sprechen. Er benutzt diesen Anlaß zu einem allgemeinen Exkurs über die blutigen Opfer. Zum einen, weil er die für die gesamte Dichtung wichtigen Dinge zu Beginn der ‚Fasten‘ abhandeln will, wie er V. 61f. andeutet:

*haec mihi dicta semel, totis haerentia fastis,
ne seriem rerum scindere cogar, erunt,*

zum anderen, weil die verschiedenen von ihm vorgebrachten Etymologien von Agonium, „Opferfest“¹, unmittelbar auf Phasen des Opferhergangs führen².

Nachdem Ovid die verschiedenen Möglichkeiten, ein ἔτυμον von Agonium zu finden, aufgezählt hat, setzt er, ein wenig unvermittelt zu dem Exkurs *de hostiis*, die blutigen Opfer allgemein, an:

*victima, quae dextra cecidit victrice, vocatur,
hostibus a domitis hostia nomen habet.*

Mit den beiden thesenartigen Definitionen der Termini *hostia* und *victima* ist der folgenden Abhandlung bereits das Problem gestellt: Es geht um die Einordnung, Wertung und Rechtfertigung der Tiertötungen im Kultus.

¹ Dazu Latte, K.: Römische Religionsgeschichte, München ²1967, S. 383; die *agonia* haben ihren Namen wahrscheinlich daher bekommen, daß der Priester die Tötung des Opfertieres selbst vollziehen mußte. Wenn das richtig ist, daß die Tötung nicht, wie üblich, an einen *victimarius* übertragen wurde, liegt in der unmittelbareren Konfrontation mit dem Opfer ein weiterer Anlaß, über die Tiertötung im Kult nachzudenken. Zur Verbindung des vorliegenden Agoniums mit Janus noch Latte, K., a. a. O., S. 135.

² Das gilt von den 6 angebotenen Etymologien besonders für die erste, Ableitung von *ago*, Opferdiener (bei Ovid *succinctus minister* V. 319), der das Tier betäubt, die zweite, ... *non veniant pecudes, sed agantur* (V. 323), die vierte, ... *quia timet hostia* ... (V. 327), das sich auf ὄρωνιόω „fürchte“ bezieht.

Man ist zunächst geneigt, den militanten Charakter der beiden Etymologien *victima* – *dextra victrix*, *hostia* – *hostibus a domitis*, als typisch römisch zu bezeichnen: Das Tier wird als *hostis* bezeichnet, es ist der *dextra victrix* des Menschen unterlegen, also kann es wie ein unterlegener Feind bedenkenlos getötet werden. Für Ovids Exkurs spielt die Vorstellung des *bellum* gegen die Tiere, aus einsichtigen Gründen, wie wir sehen werden, keine Rolle; sie wird allerdings für uns noch einmal relevant, wenn es um die unterschiedliche Behandlung von Haus- und Wildtieren geht, ein Problem, das bekanntlich den Interpreten des Opferwesens immer erhebliche Schwierigkeiten gemacht hat³.

Vor die Aufzählung der Opfertiere des römisch-griechischen Kultus stellt Ovid Bilder der menschlichen, der römischen Frühzeit, eines goldenen Zeitalters, in dem man das Geschäft des *conciliare deos* durch *far* und eine *mica salis* besorgen konnte⁴. Schon die Ausweitung der Opfer auf Weihrauch sei, so Ovid, ein Akt der *luxuria* gewesen; blutige Tieropfer habe man überhaupt nicht gekannt. Mit dieser Einblendung und Einstimmung in die Problematik von Tiertötungen sind Motive aus der Pythagorasrede des 15. Buchs der ‚Metamorphosen‘⁵ aufgenommen, das in unmittelbarer zeitlicher Nähe zum ersten Buch der ‚Fasten‘ entstanden sein dürfte. Im Unterschied zu den ‚Metamorphosen‘ versucht Ovid in den ‚Fasten‘, eine ‚positive‘ Begründung⁶ für das Töten der Tiere im Kultus zu geben.

Das erste ‚Opfertier‘ nach einer idealen Frühzeit ohne Tieropfer war, so Ovid, das Schwein:

*prima Ceres avidae gavisae est sanguine porcae
ulta suas merita caede nocentis opes.
nam sata vere novo teneris lactentia sulcis
eruta saetigerae comperit ore suis. (349–352)*

Der Tod des Schweins ist verdient (*merita caede*), er geht auf die Veranlassung von Ceres selbst zurück (*ulta suas opes*). Mit dem nächsten Vers (353) faßt Ovid den ganzen Vorgang zusammen: *sus dederat poenas*, das Schwein hatte seine ‚Strafe‘ erlitten. Das Schwein ist also, in Ovids Inter-

³ Vgl. etwa den Lösungsversuch von Stengel, P.: Opferbräuche der Griechen, Leipzig und Berlin 1910, S. 196 ff. (‚Wild- und Fischopfer‘) und unten S. 11 f.

⁴ Zur Überlagerung der Vorstellungen des goldenen Zeitalters und eines anfänglichen Vegetarismus Gatz, B.: Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen, Spudasmata 16, 1967, S. 144 ff., und Haussleiter, J.: Der Vegetarismus in der Antike, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 14, 1935.

⁵ Einen Vergleich beider Abschnitte führt Schmekel, A.: De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione, Diss. Greifswald 1885, durch.

⁶ Die ‚negative‘ Begründung Metamorphosen 15, 103 ff.: ... *postquam non utilis auctor | victibus invidit, quisquis fuit ille, leonum* (conj. Bothe, *deorum* Ἄω Πλαν, *virorum* sH) *corporeasque dapes avidam demersit in alvum, | fecit iter scelere* ...

pretation, bestraft worden, seine Vernichtung wurde von der geschädigten Gottheit betrieben; kurz, das 'Opfer' der *porca* an Ceres war (und ist) eine Hinrichtung des *nocens* im Auftrage der geschädigten Gottheit.

In fortschreitender Präzisierung der juristischen Terminologie heißt es dann V. 359 vom Ziegenbock, der Bacchus geopfert wird^{6a}, weil er die Blätter des Weinstocks abgefressen hat, er sei *noxae deditus*. Diesen Terminus müssen wir nun etwas ausführlicher erklären.

2. Die *noxae datio*⁷ ist gängiger Terminus der römischen Noxalhaftung für Gewaltunterworfenen und aus Tierschäden. Hatte eines der dem *pater familias* unterworfenen Wesen ein Delikt begangen, so stand dem Verletzten zunächst einmal grundsätzlich der Zugriff auf den Täter zu. Da der Täter des betrachteten Verursacherkreises jedoch in der *manus* des *pater familias* stand, kollidierten, stimmte der Hausvater der unmittelbaren Auslieferung nicht zu, Zugriffsrecht und Hausgewalt. In einer dann folgenden *actio noxalis*⁸ – bzw. *actio de pauperie* bei der Tierschadenhaftung – war es im Falle der Verurteilung dem gewalthabenden Hausherrn (wiederum) überlassen, ob er den Schaden durch Deliktbuße (*noxiam sarcire*) oder durch Auslieferung (*noxae datio*) zu regulieren gedachte.

In der Noxalhaftung des römischen Privatrechts, das ist das für uns Überraschende, werden Hauskind (d.h. alle unterworfenen Familienmitglieder), Sklave und Haustier in gleicher Weise behandelt. Die Auslieferung des Schädigers diente dem Geschädigten ursprünglich wohl nur zum vergeltenden Zugriff, nicht zur wirtschaftlichen Nutzung⁹. Das bedeutet, daß in früherer Zeit der ausgelieferte Täter, sei es Mensch oder Tier, vom Geschädigten in aller Regel getötet wurde. Es scheint zudem die Möglichkeit gegeben zu haben, daß der Gewalthaber die Tötung selbst vornahm und nur den Leichnam auslieferte¹⁰.

^{6a} Dem Ziegenbockopfer in der Antike ist W. Burkert in einem außerordentlich anregenden Aufsatz: *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual*, *Gr.-Rom. and Byz. Studies* 7, 1966, S. 97 ff., nachgegangen. Vgl. auch Brendel, O.: *Dionysiaca*, *Röm. Mitt.* 48, 1933, S. 153 ff.

⁷ Zum Grundsätzlichen Kaser, M.: *Das römische Privatrecht* 1, München 1955, S. 145 ff. und 572 ff. *Noxae* in *noxae datio* (bzw. *deditio*, das gleichberechtigt daneben vorkommt) gibt den Grund der Auslieferung an ('Genitiv des Sachbezugs' Leumann-Hofmann), dazu Pernice, A.: *Labeo, Römisches Privatrecht im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit*, 2, 2², Halle 1900, S. 15 f., und Kalb, W.: *Wegweiser in die römische Rechtsprache*, 1912 (= 1961) S. 41.

⁸ Vgl. Lisowski, Zygm., *RE Suppl.* 7 (1940), Sp. 602 ff. s. v. *noxia* und *noxalis actio* (wo freilich Sp. 603 Ovid *fast.* 1, 359 f. nicht ganz richtig, d.h. nicht spezifisch interpretiert ist) und Kaser, a. a. O., S. 527 ff.

⁹ Kaser, a. a. O., S. 147 mit Literatur. Vgl. auch Hägerström, A.: *Der römische Obligationenbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung*, Uppsala-Leipzig 1927, 1, S. 164 ff. und 2 (1941) S. 228 ff.)

¹⁰ Kaser, a. a. O., S. 145 f. Von Bedeutung ist auch die im Mechanismus ähnliche zwischenstaatliche *noxae deditio*: Der römische Staat kann einen Bürger, der einen fremden Staat

Mit einem einzigen präzisen juristischen Terminus, der in der römischen Dichtung nur an der vorliegenden Stelle vorkommt¹¹, hat also Ovid das Tieropfer an die Gottheit in das Begriffssystem des römischen Rechts als eine 'Überantwortung aufgrund der Noxalhaftung' eingeordnet. Diese formalrechtliche Klassifizierung 'paßt' in einem sehr problematischen Punkt ausgezeichnet zu den allgemeinen Opferbräuchen: Wie die Noxalhaftung nur für Mitglieder des Hausverbandes eintritt, so werden in Rom in der Tat regelmäßig nur Haustiere¹² geopfert. Denkt man die Konzeption der *noxae datio* zu Ende, so ließe sich sagen, daß der Mensch nur Haustiere opfert, weil er nur für Haustiere verantwortlich ist. Ist die *noxae datio* selbst, wie es von A. Pernice vertreten wurde¹³, ursprünglich ein sakralrechtlicher Sühnakt, wäre die Anwendbarkeit von Ovids Entwurf noch schlagender.

3. Bevor auf die Ausgangspunkte und die Konsequenzen der Ovidischen These eingegangen wird, sei der weitere Inhalt des Exkurses ‚*de hostiis*‘ referiert. Nach Schwein und Ziegenbock nennt Ovid im Katalog der Opfertiere zunächst Rind und Schaf. Dem Rind vermag er keine *culpa* oder *noxa* nachzuweisen (oder will dies nicht) und greift daher zu einem Aition: Proteus habe einst dem Aristaios zur Tötung eines Stieres geraten, damit dieser aus dem Leibe des getöteten Tieres seine Bienen zurückgewinnen könne¹⁴. Seit dieser, von einem Gotte gebotenen Tötung, so müssen wir

verletzt hatte, ausliefern, um damit alle Nachteile, die ein *bellum iustum* dieses Staates gegen Rom hätte, zu vermeiden. Zum sakralrechtlichen Hintergrund kurz Kaser, M.: Das altrömische Jus, Göttingen 1949, S. 185f.

¹¹ *Noxae deditio* erscheint ausschließlich bei juristischen Fachschriftstellern. *Noxae dedere* in nichtjuristischer Prosa nur bei Livius 26,29,4, Seneca ep. 104,28, Columella 1 praef. 3, Ps. Aur. Vict. orig. 6,4, Amm. 26,105 (vgl. noch Festus 174 M/180 L; Gloss. II 286,57; siehe Thes. I.L. s. v. *dedo* und Vocabularium Jurisprudentiae Romanae (VIR) s. v. *dare* (!), *dedere* und *noxa*. In der Dichtung erscheint *noxae dedere* allein an der vorliegenden Ovidstelle. Diesen wenigen Belegen aus der nichtjuristischen Literatur steht eine Fülle, weit über 100, von Belegen bei den Juristen gegenüber, vgl. die angeführten Artikel aus dem VIR. Man kann also davon ausgehen, daß Ovid einen juristischen *terminus technicus* hoher Spezialisierung in seine Dichtung aufgenommen hat. Ovids juristische Ausbildung (dazu unten Anm. 43) schließt zufällige Verwendung, Bedeutungslosigkeit ('nur dichterisch') oder gar Unkenntnis über die spezielle Bedeutung von *noxae dedere* aus.

¹² Siehe den Überblick von Krause, RE Suppl. 5 (1931), Sp. 236–282 s. v. *hostia*. Eine Ausnahme könnte das Fischopfer an den Volcanalia und an einem *puteal* bilden; doch scheint der Fisch auch schon im Kult der Römer als Zuchttier (dazu allg. Schneider, RE 20,2 (1950), Sp. 1783–85 s. v. *piscina*) angesehen worden zu sein: CIL XII 4338 ist von einer *piscina* neben einem Volcanusaltar die Rede. Die entscheidende Verbindung des Fisches mit den angegebenen Opfern liegt allerdings in seiner Rolle als Seelentier.

¹³ Pernice, A.: Labeo 1, Halle 1873, S. 171; vgl. auch Hägerström, A.: Der römische Obligationbegriff, 2, S. 237f.

¹⁴ Erst Ovid verbindet die Schlachtung des Rindes mit einem Opfer; Verg. georg. 4,281 ff. ist davon noch nicht die Rede. Vgl. Bömer ad l.

ergänzen, ist die Opferung von Rindern nicht mehr anstößig. Dem Schaf dagegen kann Ovid wieder eine Schuld nachweisen. Es hat Opferkräuter gefressen, die eine alte Frau den ländlichen Göttern darzubringen pflegte. Als Opfertiere werden noch Pferd, Hirschkuh, Hund, Esel, Taube, Gans und Hahn aufgezählt; teils bietet Ovid für ihre Tötung, keine explizite Begründung, teils erzählt er ein Aition. An dem Tierkatalog fällt auf, daß Ovid auch nichtrömische Opfertiere nennt, wie den Esel, und daß in der Reihe der 9 Haustiere ein Wildtier erscheint, die Hirschkuh¹⁵.

II

1. Ovids Ausgangs- und Grundthese in diesem Exkurs der ‚Fasten‘ – damit kehren wir zu den allgemeineren Fragen zurück – ist also, daß die Tieropfer in Tateinheit Auslieferung, Übereignung und Hinrichtung an die beleidigte Gottheit sind. In einer ersten Interpretation zu *noxae datio* von Tieren wurde bereits ausgeführt, daß diese Konzeption ihre Entsprechung im römischen Privatrecht hat. Dennoch muß die Frage eines rechtlichen Verschuldens der Tiere, ihrer Verantwortlichkeit und Deliktsfähigkeit, noch einmal aufgegriffen werden. Von ganz späten Modifikationen abgesehen, steht die strafrechtliche Verantwortlichkeit der Tiere außer Zweifel¹⁶. Die ‚Digesten‘ weisen diese Regelung den XII Tafeln zu: *actio ex lege XII tabularum descendit, quae lex voluit aut dari id quod nocuit, id est id animal quod noxiam commisit aut aestimationem noxiae offerre* (9, 1, 1 pr). In welchem Maße die Tierstrafen allgemein privatrechtlich eine Sach- oder Individualhaftung sind, zeigt die komplementäre Bestimmung Dig. 9, 1, 1, 13: *plane si ante litem contestatam decesserit animal, extincta erit actio*. Wenn das Tier vor der Streiteinsetzung, der *litis contestatio*, stirbt, erlischt der Anspruch.

Die Konzeption der Tierstrafe ist in den XII Tafeln und in früheren Regelungen vom griechischen Recht beeinflusst, das nicht nur Prozesse gegen

¹⁵ Das Opfer von Aulis war zu bekannt, als daß Ovid es hätte übergehen können. Der Hirsch ist kein römisches Opfertier; er gehört zum Artemiskult, Nilsson, M. P.: Geschichte der griechischen Religion, 1, München ²1955, S. 483 ff.; falls er in Rom erscheint, wird er durch ein Haustier ersetzt, wie die *cervaria ovis* (Paulus aus Festus 57 M. 49 L.) zu zeigen scheint; vgl. auch Latte, K.: Römische Religionsgeschichte, S. 380.

¹⁶ Hierzu Mommsen, Th.: Römisches Strafrecht, Leipzig 1899, S. 834 f.; Düll, R.: Archaische Sachprozesse und Losverfahren, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, romanist. Abt., 61, 1941, S. 1 ff.; und, unter Einbeziehung der mittelalterlichen Rechtsformen, v. Amira, K.: Thierstrafen und Thierprozesse, Mitt. des Instituts für Österr. Geschichtsforschung 12, 1891, S. 545–601 (auch selbst. erschienen). Eine Diskussion der Einwendungen von Haymann, F.: Textkritische Studien zum römischen Obligationenrecht 3, Zur Haftung für Tierschäden (*actio de pauperie*), Zeitschrift der Savigny-Stiftung 42, 1921, S. 357 ff. bei Hägerström, A.: Der römische Obligationenbegriff 2, S. 228 ff. Reiches Material für eine Rechtsvergleichung liefert Haase, R.: Die Behandlung von Tierschäden in den Keilschriftrechten, Rev. int. des Droits de l'Antiquité 14, 1967, S. 11–65.

Tiere, sondern auch gegen Sachen, leblose Dinge (ἄψυχα)¹⁷ kannte. Die Sanktionen des griechischen Rechts sind die gleichen wie in Rom: ὁ τοῦ βλάψαντος δεσπότης ἢ τὴν βλάβην ἐξιάσθω... ἢ τὸν βλάψαντ' αὐτὸν παραδότηω¹⁸, Schadenersatz oder Auslieferung, ebenso der Kreis der Tiere, die deliktstfähig sind: Haustiere. Der Prozeß gegen Haustiere fand in Athen vor dem Gerichtshof des Prytaneions statt, in denselben Formen wie ein normaler Prozeß¹⁹. Prozesse gegen wilde Tiere gibt es grundsätzlich nicht; gegen sie herrscht ein uneingeschränktes Selbsthilferecht.

Die Prüfung der juristischen Stellung des Tieres bei Griechen und Römern war von Ovids Konzeption des Tieropfers als einer *noxae datio* ausgegangen. Es ließ sich zeigen, daß die ovidische Formulierung dem antiken Rechtsdenken allgemein und speziell den römischen Haftungsformen entsprach. Unabhängig von der Frage, ob der Gedanke 'Tieropfer gleich Strafmaßnahme', der, soweit ich sehe, zum erstenmal an der vorgelegten Fastenstelle auftritt, von Ovid stammen kann, soll zunächst geprüft werden, aus welchen Motiven heraus eine solche juristische, für uns nur formale, 'unreligiöse' Begründung gegeben wird.

2. In den Fasten läßt Ovid den blutigen Opfern die unblutigen, vegetabilischen vorausgehen, eine verbreitete Kulturtheorie, die er in der Pythagorasrede der ‚Metamorphosen‘ weiter ausführt²⁰. In frevelhaften Übergriffen und aus Neid seien, so lehrt dort Pythagoras, die ersten Tiere getötet, ermordet worden. Verzeihlich wäre noch das Töten der wilden Tiere gewesen, nicht aber, hier kommt nun genuin Pythagoreisches hinein²¹, das Verzehren ihres Fleisches. Am allerwenigsten verzeihlich aber sei, so verkündet Pythagoras bei Ovid, daß man die Götter zum Vorwand des Tiermordens nehme:

... *ipsos*
inscripsere deos sceleri numenque supernum
caede laboriferi credunt gaudere iuveni. 126 ff.

Das ist, wenn man die Worte aus dem pythagoreisierenden Kontext löst, was möglich und zulässig ist, eine gute psychologische Analyse des antiken Opfers: Das Opferritual dient der Rechtfertigung der Tiertötung.

¹⁷ Dazu R. Düll, a. a. O., S. 1 ff. mit Literatur.

¹⁸ Plat. leg. 11, 936 d, an dieser Stelle allerdings nur auf Sklaven bezogen.

¹⁹ Vgl. Lipsius, J. H.: Attisches Recht und Rechtsverfahren, 2, 2, Leipzig 1912, S. 652 ff. Der Anspruch wurde in einer δίκη βλάβης geltend gemacht, s. auch Thalheim, RE 5, 1 (1903), Sp. 580.

²⁰ Ovid. met. 15, 75 ff., dazu Gatz, B.: Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen, Spudasmata 16, 1967, S. 169 f.

²¹ Vgl. Schmckel, A.: De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione, Diss. Greifswald 1885, und Haussleiter, J.: Der Vegetarismus in der Antike, S. 391.

Hiermit wird ein für einen wichtigen Opfertyp zentrales Problem berührt. Bereits in den frühesten Zeiten hat man sich darüber gewundert, daß beim 'olympischen Speiseopfer' den Göttern, denen das Opfer ja gelten soll, nur die ungenießbaren Teile, Knochen, Fetthaut und im günstigsten Falle kleinste Fleischteile überlassen wurden²². Ein echtes Gabenopfer kann hier gewiß nicht vorliegen; doch ist das Gabenopfer das 'Modell', an dem man auch das olympische Speiseopfer zu bewerten versuchte. Das fängt schon bei Hesiod an, in dessen Mythologem vom Trug des Prometheus²³ ein erster Versuch vorliegt, das Problem zu lösen. Die Lösung wird man als religionswissenschaftlich fragwürdig bezeichnen dürfen: Der Opferritus ist nach Hesiod der institutionalisierte Betrug an Zeus.

Die moderne Religionswissenschaft hat an der befremdlichen Aufteilung des Speiseopfers lange herumgerätselt; das Problem hat geradezu ihre Geschichte mitbestimmt. Nach Ansätzen von Ada Thomsen von 1909²⁴ hat nun Karl Meuli in einer berühmt gewordenen Abhandlung mit dem Titel 'Griechische Opferbräuche' (1946)²⁵ gezeigt, daß das olympische Speiseopfer ein rituelles Schlachten ist, das seine engsten Parallelen in den Jagdbräuchen primitiver Völker hat. Grundgedanke der Tötungsbräuche der arktischen Jägerkulturen, die Meuli als Parallelen heranzieht, ist, daß dem Tier wesentliche Teile zurückgegeben werden müssen. Damit soll verhindert werden, daß der Jäger sich den Zorn des erlegten Tiers zuzieht, und zugleich bewirkt werden, daß das Tier sich – in der Gattung – regenerieren kann. Primär ist also der Aspekt der Nahrungsbeschaffung, sekundär, aber kaum weniger wichtig, wie man dies in unbedenklicher Weise bewältigen könne. Sehr drastisch drückt Meuli diese Abfolge so aus: „Das olympische Opfer ist im wesentlichen immer Männersache geblieben wie die Hirtenopfer und die Jagd; wie diese diente es der Speisung der Menschen. Als die Götter hinzutraten, war die Verteilung des Tieres längst festgelegt“²⁶.

²² An wichtiger allgemeiner Literatur sei genannt: Smith, W.R.: Die Religion der Semiten, (21889) deutsch Freiburg 1899, S. 206 ff.; Stengel, P.: Opferbräuche der Griechen, Leipzig-Berlin 1910; ders.: Die griechischen Kultusaltertümer, München 1920, S. 105 ff.; Eitrem, S.: Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania 1915; Schwenn, F.: Gebet und Opfer, Heidelberg 1927; ferner Yerkes, R. K.: Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism, New York 1952. Dazu die Einzelabhandlungen von L. Ziehen, RE 18 (1939), Sp. 579 ff. s. v. Opfer, RE 3 A 2 (1929) Sp. 1696 ff. s. v. σφάγια, K. Latte, RE 9. 1 (1916), Sp. 1112 ff. s. v. *immolatio*, Krause, RE Suppl. 5 (1931), Sp. 236 ff. s. v. *hostia*. Entgegen dem Titel behandelt Forster, E.: Die antiken Ansichten über das Opferwesen, Diss. Innsbruck [mschr.] 1952, nur Theophrast und Porphyrios. Siehe auch die folgenden Anmerkungen.

²³ Hes. Theog. 535 ff.

²⁴ Thomsen, A.: Der Trug des Prometheus, Arch. f. Rel. Wiss. 12, 1909, S. 460 ff.

²⁵ Meuli, K.: Griechische Opferbräuche, Phyllobolia (für Peter Von der Mühl), Basel 1946, S. 185–288.

²⁶ A. a. O. S. 261.

Meulis Analyse ist von Martin Nilsson in seiner Geschichte der griechischen Religion zurückgewiesen worden²⁷; Meulis Einordnung, so argumentiert Nilsson, könne nicht erklären, „daß nur gezähmte Tiere, fast nie wilde geopfert werden“. Dieser Einwand kann nicht als stichhaltig angesehen werden. Der Jäger, so muß man einwenden, lebt vom Jagdwild und tötet es unter Vorsichtsmaßnahmen; in gleicher Weise lebt der Hirt von seinen Haustieren und tötet sie unter Vorsichtsmaßnahmen, d.h. er opfert sie. Der Hirt hat gegenüber den wilden Tieren keinerlei Tötungshemmungen²⁸ mehr, da das Wild für ihn nicht mehr Lebensgenosse, sondern Bedrohung seiner Existenz ist. Diese Trennung zeigt sich sehr deutlich auch daran, daß das wilde Tier nicht der neuen sozialen Gemeinschaft teilhaftig ist, es genießt keinen Rechtschutz, kann also unmittelbar getötet werden²⁹. Alle Zeichen sprechen dafür, daß bei Griechen und Römern die Schlachtung von Haustieren grundsätzlich in der Form und unter dem Schutz einer Opferhandlung vor sich ging³⁰; alles Fleisch, das man verzehrte, war also letzten Endes Fleisch von Opfertieren³¹.

²⁷ Nilsson, M. P.: Geschichte der griechischen Religion, München ²1955, S. 145, Anm. 2. Mehr Zustimmung findet Meuli bei Latte, K.: Römische Religionsgeschichte, München ²1967, S. 391, Anm. 4.

²⁸ Zur intraspezifischen Tötungshemmung bei Tieren grundlegend Lorenz, K.: Das sogenannte Böse, Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963. Unter kulturmorphologischen Gesichtspunkten interpretiert Jensen, Ad. E.: Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung, *Paideuma* 4, 1950 (vgl. auch ders., *Eranos* 17, 1949, S. 422 ff.), S. 23–38 das Tötungsritual als die Erkenntnis, „daß es das gemeinsame Merkmal alles tierischen Lebens ist, sich nur durch Zerstörung von Leben erhalten zu können“. Einen Versuch, Methoden der Verhaltensforschung auf das Opferwesen anzuwenden, hat Weidkuhn, P.: Aggressivität Ritus Säkularisierung, Biologische Grundformen religiöser Prozesse, Diss. Basel 1965, vorgelegt. Die speziellen Probleme einer interspezifischen Tötungshemmung scheinen noch nicht in Angriff genommen worden zu sein; Ansätze zur Erfassung des menschlichen Verhaltens gegenüber Tieren bei Morris, D.: Der nackte Affe, Droemer Knaur 1970, S. 204 ff. mit Literatur. – Die kulturelle 'Leistung' des Opferrituals scheint mir einerseits in einer neurosenlosen Überwindung einer Tötungshemmung zu liegen, andererseits aber auch in einer 'Kultivierung von Aggressivität'. Das Gegenstück zu dieser Kultivierung, ihre Pervertierung, sind die Menschen- und Tierhetzen der Amphitheater ein typisches Großstadtsphänomen. Nach der vielbehandelten *humanitas Romana* sollte auch einmal die nicht minder bezeichnende *crudelitas Romana* ihre Darstellung finden; gute Vorarbeiten bei Lintott, A. W.: *Violence in Republican Rome*, Oxford 1968. Vgl. auch Cancik, H.: Amphitheater, in diesem Band S. 78 ff.

²⁹ Die Römer haben zudem eine für ihr Verhältnis zur Natur charakteristische Ideologie entwickelt: Jagd als *bellum*, das *bellum* gegen die wilden Tiere als Kulturleistung; vgl. etwa Grattius im Proömium der *Cynegetica* V. 13 ff.: *Tu trepidam bello vitam, Diana, ferino | qua primam quaerebat opem, dignata repertis | protegere auxiliis orbemque hac solvere noxa*. Dazu allgemein Einiges bei Aymard, J.: *Essai sur les chasses Romaines ... Cynegetica*, Paris 1951.

³⁰ Nilsson, M. P.: Geschichte der griechischen Religion, S. 145 nimmt einen generellen Opfercharakter der normalen Schlachtung erst für eine spätere Zeit an; er folgt darin Stengel, P.:

3. Die eingangs vorgetragenen Ausführungen über die Rechtsstellung der Haustiere bei Griechen und Römern stehen mit dem von Meuli geführten Nachweis über das Opfer als Überwindung der Tötungshemmung durch Ritualisierung in einer Art idealer Konkurrenz. Die Identität des Kreises der Opfertiere und jener, die deliktstfähig sind, ist eine Folge der besonderen Wertung der Tiere, mit denen man im gleichen Sozialverband lebt³². Ihnen ordnet man eine gewisse 'Persönlichkeit' zu, die ihre Tötung problematisch macht (– und eine Opferung verlangt) und die ihre Vergehen zu selbständigen Handlungen werden läßt (– so daß sie einer Individualhaftung unterliegen können).

Von Anthropologen und Ethnologen ist verschiedentlich die Ansicht vertreten worden³³, daß die Haustierhaltung auf den kultischen Schutz bestimmter Tierarten zurückgehe und überhaupt erst durch diesen ermöglicht worden sei. Danach hätte bei den Jägervölkern die selbstverständliche Tötung des (Jagd-)Tieres, dessen man habhaft geworden ist, nur durch eine 'Tabuisierung' ausgesetzt werden können³⁴. Sind diese anthropologischen

Opferbräuche der Griechen, S. 59 ff. Dagegen hat sich zu Recht K. Meuli, a. a. O. S. 212, gewandt. Sicherer liegen die Verhältnisse in Rom, dazu Latte, K.: Römische Religionsgeschichte, S. 391: „Dafür wird man für die ältere Zeit annehmen müssen, daß jede Schlachtung eines Tieres mit einem Opfer verbunden war; die Götter erhielten regelmäßig dabei ihr Teil. Man kann die Erstlingsopfer der Früchte vergleichen. Ob daneben auch die Scheu, ein Tier zu töten, mitgewirkt hat, den Göttern den ersten Anteil davon zu geben, wird man wenigstens fragen dürfen.“

³¹ Das geht sogar soweit, daß das Fleisch, das man in einem normalen römischen Metzgerladen kaufte, als εἰδωλόθυρον ('Götzenopferfleisch') galt, für die Christen also nicht akzeptabel war; vgl. Paul. ad Cor. 1,20,25 (wozu 8,1 ff.) und Acta 15,29: ...ἐπιαναγκές, ἀπέχεσθαι εἰδωλόθυρων.

³² Zu den tieferen Gründen der Höhererschätzung der Haustiere s. das im Text Folgende. – Sehr aufschlußreich ist, daß sich die kultische Wertung der Haustiere in Ägypten offensichtlich nicht den veränderten Bedingungen angepaßt hat, sondern das Jagdtier (= Wüstentier = Götterfeind) das höherwertige Opfertier bleibt; nur in Notfällen wird es durch ein Haustier ersetzt. Dazu nach H. Junker grundlegend Kees, H.: Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik, Nachr. Akad. Göttingen 1942, phil.-hist. Kl. 71–88; S. 87 (die Zusammenfassung): „Am Anfang stehen Jägerbräuche mit Erlegung, Schlachtung und Verzehren von wilden Tieren, deren göttliche Kräfte man erkennt (Nilpferd, Wildstier, Antilope). Die Ausstattung des Festmahls für Götter Könige und Tote erfolgt nach diesem Vorbild. Die Mythenbildung benutzt früh zur Ausmalung ihrer Göttergeschichten solche Jagdmotive, besonders das Fangen des wilden Tieres und das Schlachten der Jagdbeute. Nach diesem Vorbild soll Osiris ermordet worden sein, und die Bestrafung seines Mörders Seth erfolgt in gleicher Weise als Schlachttier. Da aber die wilden Tiere aus dem Bereich des Seth, der Wüste, kommen, die der Bauer des Niltals fürchtet, liegt der Gedanke nahe, sie alle gleich dem Seth zu Gegnern des Landesherrn Horus zu machen.“

³³ Vgl. Gehlen, A.: Urmensch und Spätkultur, Frankfurt-Bonn 21964, S. 184 ff. ('Kultische Tierhege'), der auf Anregungen von Hahn, E.: Die Entstehung der Pflugkultur, Heidelberg 1909, S. 57 ff. zurückgreift; ähnlich Werth, E.: Grabstock, Hacke und Pflug, 1954.

³⁴ Auch die Haltung von Pflanzen könnte auf einen ähnlichen Vorgang zurückzuführen sein: Tier- und Cerealienopfer würden dann auf den gleichen Mechanismus zurückgehen. Ist das

Ansätze richtig, bekommen Haustierhaltung allgemein, Opferung und besondere Rechtsstellung von Haustieren speziell, eine gemeinsame religionshistorische Basis: Die Verehrung bestimmter Tierarten war zugleich Anstoß und Möglichkeit, sie zu halten und zu züchten, aus dem gleichen Grunde schützte und opferte man sie.

Die Gleichheit des Kreises der Opfertiere und der Tiere, die deliktstfähig sind, ist in der langen Forschungsgeschichte des antiken Opferwesens bisher noch nicht registriert und der Argumentation fruchtbar gemacht worden. Die Gründe dafür mögen in einer sich immer weiter durchsetzenden Trennung der zuständigen Disziplinen liegen, die die notwendige 'pluralistische Interpretation' erschwert, vielleicht aber auch in einem gewissen Widerstreben, Kultformen juristisch zu betrachten. Dem entspricht, daß die Kommentare zu den ‚Fasten‘ von Ovids juristischer Leistung, seiner sakralrechtlichen Denkarbeit, praktisch nicht Kenntnis nehmen³⁵.

III

Dafür, daß das Opfer von besonders geschätzten Haustieren an die Götter – also die bereits gerechtfertigte Tötung – selbst wieder fraglich wurde, gibt es schon sehr früh Beispiele auf griechischer Seite. Als erstes Beispiel ist hier die wohl über Theophrast *περὶ εὐσεβείας* überlieferte Sopatros-Legende³⁶ zu nennen. Porphyrios referiert sie im zweiten Buch von ‚De abstinentia‘³⁷: Sopatros, der auf einem Acker arbeitete, sah, wie ein von der Feldarbeit heimkehrender Stier Opfertgaben von einem Altar fraß, war darüber ergrimmt, griff sich ein Beil, das gerade geschliffen wurde, und erschlug das Tier. Sofort darauf bereute er seine Tat und ging freiwillig in Verbannung. Trotzdem überfiel das Land Unfruchtbarkeit und Dürre. Das befragte Delphische Orakel gab da den Auftrag, die ganze Gemeinde solle die Stiertötung in einem feierlichen Akt wiederholen. Unter Sopatros' Beteiligung, er war wieder aus Kreta zurückgerufen worden, läuft dann folgende Kulthandlung ab: Mädchen bringen Wasser zum Schärfen von Opfermesser und Beil, man überreicht das Messer an eine Person, das Beil an eine andere; der eine schlägt auf den Stier ein, der andere tötet ihn. Nach gemeinsamem Mahl und einer Aufbahrung der Stierhaut kommt es zu einem Mordprozeß

richtig, erklärt sich zwanglos, aus welchen Gründen praktisch nur organisches Material geopfert wird.

³⁵ Frazer zu V. 359: "Ovid here uses, perhaps with mock solemnity, a technical expression of the law."

³⁶ Ausführlich interpretiert bei Deubner, L.: Attische Feste, Berlin 1932, S. 158 ff. Überblick über die vertretenen Deutungen mit weiterer Literatur bei Nilsson, M. P.: Geschichte der griechischen Religion, S. 152 ff., und K. Meuli, a. a. O., S. 275 f.

³⁷ Diskussion der Quellenlage bei Pötscher, W.: Theophrastos *περὶ εὐσεβείας*, Leiden 1964.

vor dem Prytaneion. Die Wasserträgerinnen schieben die Schuld auf den Mann mit dem Beil, der auf den mit dem Messer, dieser auf das Messer. Das Messer wird schließlich für schuldig befunden und außer Landes geschafft.

Ein in den wichtigen Phasen paralleler Bericht über die βουφονία an den Dipolieen findet sich bei Pausanias 1,24,4³⁸. Danach wurden an den athe-nischen Dipolieen Weizenkörner auf den Zeusaltar gelegt und Ochsen in die Nähe gebracht. Sobald ein Tier von den Körnern gefressen hatte, wurde es getötet. Der Mörder des Tieres warf das Beil weg und flüchtete. Es folgte ebenfalls ein Prozeß im Prytaneion, in dessen Verlauf das Beil schuldig gesprochen und außer Landes geschafft wurde.

Bei beiden Opferhandlungen ist zu beachten, daß die Tötung des Stieres selbst in dem Falle, in dem das Tier von den Opfertieren frißt, wie ein schweres Verbrechen behandelt und verfolgt wird. Wir können so an einem besonders geschützten Tier, dem Pflugstier, ein erstes Anzeichen registrieren, daß ein Opfer an die Gottheit allein nicht mehr als Grund für die Tötung hinreicht. Allen Fassungen der beiden Buphonien ist gemeinsam, daß dem Stier anscheinend (ausgesprochen ist es nie) durch das Auffressen von Opfertieren eine gewisse Mitveranlassung an der Tat zugespielt wird. Das Auffressen der Getreidekörner, bzw. des πελαγός ist aber, wie die Verurteilung der Tatwaffe und die Flucht der βουφόνιοι zeigen, als rechtsunerheblich angesehen worden³⁹.

Die Vorstellung der rechtserheblichen *noxā* von Opfertieren und die Konzeption der Noxalhaftung durch den Gewalthaber ist, wie wir sahen, römisch

³⁸ Zum Verhältnis beider Kultlegenden zueinander ausführlich L. Deubner, a. a. O., S. 158.

³⁹ Der tiefere Grund dafür, daß man den Stier vor der Tötung von den Opfertieren fressen ließ, liegt wohl in dem Streben, eine Bereitwilligkeit des Opfertieres herbeizuführen. Eine Parallele zu den oben aufgeführten Beispielen findet sich in dem koischen Sakralgesetz SIG³ 1025 (Abh. Akad. Berlin 1928), nach dem derjenige Stier aus einer Reihe von Tieren der Hestia geopfert werden sollte, der den Kopf senkte (was als Zeichen der Zustimmung verstanden wurde, s. K. Meuli, a. a. O., S. 266f.). Die Tendenz, sich die Bereitwilligkeit des Tieres zu sichern, dürfte schon auf die frühen Jägerkulturen zurückgehen, vgl. K. Meuli, a. a. O., S. 226ff. Daß das Streben, eine Zustimmung des Opfertieres durch Futteraufnahme zu erreichen, und die Bemühungen der zuständigen Stellen, einen Todeskandidaten zur Aufnahme der Henkersmahlzeit zu bewegen, auf die gleichen Anschauungen zurückgehen, hat bereits v. Hentig, H.: Vom Ursprung der Henkersmahlzeit, Tübingen 1958 (bes. S. 108ff.), gesehen. – Es ist erstaunlich, in welchem Maße das antike Opferritual den Anforderungen eines Tierschutzes entspricht: Das Tier muß möglichst freiwillig zur Opferstätte gehen, es darf beim tödlichen Schlag nicht erschrecken, der Schlag muß so geführt werden, daß es keinen (unheilbringenden) Ton von sich gibt. Dabei ist um so erstaunlicher, daß das letzten Endes auch das Ziel der Opfervorschriften ist; was in der entwickelten griechischen und römischen Religion mit ominösen Bedenken begründet wurde, diente (ursprünglich) tatsächlich einem 'Tierschutz', da das erzürnt sterbende Tier Schaden anrichten konnte.

zuerst bei Ovid zu finden⁴⁰. So drängt sich die Frage auf, woher diese Konzeption stammt, ob sie gar von Ovid selbst in diese Form gebracht wurde. In der bekannten Analyse des antiken Opferwesens bei Theophrast *περὶ εὐσεβείας* fr. 5 Pötscher findet sich eine Formulierung, die eine gewisse Ähnlichkeit mit Ovid hat: αἴγα δ' ἐν Ἰκαρίῳ τῆς Ἀττικῆς ἐχειρώσαντο πρῶτον, ὅτι ἄμπελον ἀπέθρισεν. Das Fragment sagt aber über die beiden für uns entscheidenden Punkte, Strafe und Opfer, nichts aus⁴¹. Am nächsten kommt Marcus Terentius Varro der Konzeption Ovids; in den ‚*Rerum rusticarum libri*‘⁴² wundert sich der römische Antiquar, daß dasselbe Opfertier dem einen Gotte genehm sei, dem anderen aber nicht. Als Beispiel verweist er auf das Opfer von Ziegen an Liber *proinde ut capite darent poenas*, nicht aber an Minerva, weil durch Ziegenfraß der Ölbaum unfruchtbar werden soll. Das *capite poenas dare* wäre Ovid schon sehr nahe, wenn es nicht von Varro mit Bedacht wieder abgeschwächt würde; mit Bedacht, da ja die Ziege, die den Ölbaum unfruchtbar macht und damit ebenfalls die Minerva ‘schädigt’, ihr gerade nicht geopfert werden darf.

Ovids Konzeption unterscheidet sich von Varros und Theophrasts Ansätzen durch den energischeren juristischen Zugriff und die präzisere Terminologie, ganz zu schweigen von dem Versuch, eine umfassendere juristische Einordnung der Tieropfer zu bieten. Es ist nicht auszuschließen, daß der im römischen Strafvollzug praktizierende Jurist Ovid⁴³ in den

⁴⁰ F. Bömer nimmt in seinem Kommentar (zu V. 347) eine griechische Dichtung oder ein Handbuch als Vorlage an; als Grund dafür gibt er die vielen griechischen Aitia an. Selbst wenn das richtig sein sollte, ist damit noch nichts über die Herkunft von Ovids juristischer Interpretation des Opferwesens gesagt.

⁴¹ Die Tötungen von Schwein und Rind haben nach Theophrast ihre Ursache in Unkenntnis, Jähzorn oder Furcht (ἢ ἀγνοίας ἢ ὀργᾶς ἢ φόβους τὰς ἀρχὰς ἔχουσι). Vgl. aber Pult. De soll. an. 959 E und De esu carniū 998 B.

⁴² Varro r. r. 1,2,18f. *itaque propterea institutum diversa de causa ut ex caprino genere ad alii die aram hostia adduceretur, ad alii non sacrificaretur, cum ab eodem odio alter videre nollet, alter etiam videre pereuntem vellet. sic factum ut Libero patri, repertori vitis, hirci immolarentur, proinde ut capite darent poenas; contra ut Minervae, caprini generis nihil immolarent propter oleam, quod eam quam laeserit fieri dicunt sterilem; eius enim salivam esse fructus venenum...*

⁴³ Nach einem rhetorisch/juristischen Studium hat sich Ovid nicht der *actio causarum* zugewandt, sondern wurde – in früher Jugend – *triumvir*; tr. 4,10,33ff. *cepimus et tenerae primos aetatis honores, eque viris quondam pars tribus una fui*. Diese Formulierung läßt offen, ob Ovid *IIIvir capitalis* oder *IIIvir monetalis* war; seine weitere Beamtenlaufbahn legt das erstere nahe, ebenso die übliche Abkürzung von *IIIvir capitalis* zu *IIIvir* (vgl. Mommsen, Th.: Römische Staatsrecht 2,1³, S. 594). Trifft das zu, war Ovid als *IIIvir capitalis* Hilfsbeamter der Kriminaljudikation; er war zuständig für die Bewachung der Gefangenen, für die Hinrichtung Verurteilter (die, sofern sie in der Form der Erdrosselung stattfand, von den *IIIviri* eigenhändig vollzogen wurde), ferner für allgemeine Sicherheits- und Ordnungsdienste. Später war Ovid Mitglied des Centumviralgerichts (tr. 2,93; ep. ex Ponto 3,5,23) und einer der diesem Gerichtshof präsidierenden *decemviri (st)litibus iudicandis* (fast. 4,384 *inter bis quinos usus honore viros*, was nicht mit Nipperdey, Opusc. 485, und

‚Fasten‘ eine eigene Zusammenstellung vorlegt, die römische Ansätze zu einer juristischen Interpretation des Opfers⁴⁴ aufgreift und durch die Zusammenfassung systematisiert.

IV

1. An das Hauptergebnis dieser Überlegungen – in Rom konnte die Auffassung vertreten werden, die blutigen Tieropfer seien Hinrichtungen an die beleidigte Gottheit – schließt sich notwendig als Probe aufs Exempel und als Ergänzung die Frage an, wie denn andererseits die Hinrichtung von Menschen bei den Römern verstanden wurde. Als erster hat Theodor Mommsen mit dem sicheren Blick des historisch und philologisch gleichermaßen geschulten Juristen in seinem ‚Römischen Strafrecht‘ die römische Todesstrafe als eine Übereignung des Verurteilten an die Gottheit verstanden⁴⁵ und zu zeigen versucht, daß die älteste Form des Exekution dem Opferritual entspreche. Dagegen ist allgemein Einspruch erhoben worden; Mitteis, Brunnenmeister, Wissowa, Brecht, Latte und Kaser⁴⁶ haben mehr oder weniger ausführlich diesen, wie uns scheint, guten Zugriff bestritten und damit Mommsens These praktisch völlig aus der Diskussion verdrängt. Für die Art, in der die Widerlegung vor sich geht, seien die Argumentationen zweier unverächtlicher Gelehrter zitiert. Wissowa war einer der ersten, der

Mommsen, Röm. StR. 1³,475,3 in *bis denos...* zu ändern ist), somit im wesentlichen für Erbschaftsstreitigkeiten zuständig. Als Einzelrichter in Zivilsachen rühmt sich Ovid tr. 2,95 *res quoque privatas statui sine crimine iudex, deque mea fassa est pars quoque victa fide*. – Mit den Zeugnissen von Ovids Rechtskenntnis in seinen Dichtungen haben sich befaßt van Iddekinge, J.: *De insigni in poeta Ovidio Romani iuris peritia*, Amsterdam 1811 (allgemein, systematisch), Pokrowskij, M.: *Neue Beiträge zur Charakteristik Ovids*, Philol. Suppl. 11,1909 (speziell zu Ovids fortdauernder Polemik gegen die *Leges Juliae de adulteriis*), und Radford, R. S.: *Ovid's carmina furtiva*, Philol. Quart. 7, 1928, S. 46 ff. (dort einige Vermutungen über die zeitliche Abfolge von Ovids Ämtern).

⁴⁴ Das erste Jahrhundert v. Chr. kennt eine erhebliche Menge sakralrechtlicher Abhandlungen, vgl. Schulz, F.: *Geschichte der römischen Rechtswissenschaft*, Weimar 1961, S. 46 f. und 104 f. Dem hier betrachteten Bereich kommt das Werk ‚*De iure sacrificiorum*‘ des C. Ateius Capito, eines ungefähren Zeitgenossen Ovids, am nächsten; Fragmente Strezlecki 16,17 und Suppl. 71–75.

⁴⁵ Mommsen, Th.: *Römisches Strafrecht*, S. 900 ff.

⁴⁶ Wissowa, G.: *Religion und Kultus der Römer*, München²1912, 389,11; Mitteis, L.: *Römisches Privatrecht* 1, Leipzig 1908, 25,5; Brunnenmeister: *Das Tötungsverbrechen im altröm. Recht*, Leipzig; 1887, 150; Latte, K., RE Suppl. 7 (1940), Sp. 1615 s. v. *Todesstrafe* (Kl. Schriften, München 1968, S. 411); ähnlich ders.: *Religiöse Begriffe im frühromischen Recht*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung 67, 1950, S. 47–61 (Kl. Schriften, S. 329–340). Brecht, Chr.: *Perduellio*, Münch. Beiträge zu Pap. Forschung und ant. Rechtsgeschichte 29, 1938, S. 43 ff., wendet sich zu Recht gegen Mommsens Auffassung, die Beilichrichtung sei grundsätzlich eine Opferung, nimmt aber sonst eine differenziertere Haltung zu Mommsens These ein. Umfassende Aufarbeitung der älteren Literatur bei Hägerström, A.: *Der römische Obligationsbegriff ...*, S. 464 ff. Ablehnend auch Kaser, M.: *Das altrömische Jus*, Göttingen 1949, S. 50 f.

widersprach⁴⁷: „Die Auffassung der Todesstrafe als Opferung (Mommsen) scheint mir unmöglich, nicht nur weil die altrömische Sakralordnung keine Menschenopfer kennt, sondern vor allem darum, weil die Opferung des Verbrechens dem Grundsatz widersprechen würde, daß die Opfergabe rein und vollkommen sein muß.“ In jüngster Zeit hat M. Kaser folgendermaßen argumentiert⁴⁸: „... sie (die Hinrichtung) ist insbesondere keine Opferung, obschon auch dieser rechtlich der Gedanke der Übereignung zugrunde liegt. Eine Opferung ist vielmehr sakral unerlaubt, *neque fas est eum* (sc. *sacrum*) *immolari*, weil offenbar wirkliche Menschenopfer später regelmäßig überhaupt als unzulässig angesehen wurden.“

Diesen beiden Einsprüchen gegen Mommsens These ist gemeinsam, daß sie die Hinrichtung des *homo sacer* als Opferung ablehnen, weil es in der frühen Zeit Roms keine Menschenopfer gebe. Man leugnet also den Opfercharakter der einzigen Form, in der nach der römischen Sakralordnung⁴⁹ Menschen geopfert werden konnten, der *sacer*-Erklärung, und schließt dann daraus, daß ihre Hinrichtung kein Opfer gewesen sein könne. Wissowas Hauptargument, das Opfer müsse rein sein, ist am Gabenopfer orientiert; für das repräsentative Vernichtungsoffer⁵⁰ etwa kann ein solches Reinheitsgebot nicht gelten. Ganz zu schweigen von der ausgeprägten Rangordnung der Opfertiere, nach der selbst ein schlechter Mensch noch ein erheblich wirksameres Opfer ist als der schönste Opfertier⁵¹.

2. Statt auf einzelne, weniger wichtige Argumente einzugehen, wollen wir die wichtigsten Zeugnisse für *sacer*-Erklärungen aus der Frühzeit Roms vorführen⁵²: Die *leges regiae* bestimmen für den Sohn, der seinen Vater schlägt, so daß dieser schreit, ebenso für die Schwiegertochter *sacer* (bzw. *sacra*) *divis parentum estod*⁵³. Numa Pompilius wird die Bestimmung zugeschrieben, *eum qui terminum exarasset et ipsum et boves sacros esse*^{53a}. Eine Strafbestimmung ohne den dazugehörigen Straftatbestand zitiert Festus⁵⁴: *si quisquam aliuta faxit, ipsos Iovi sacer esto*. Nach Dionys von Halikarnass

⁴⁷ A. a. O., S. 389, Anm. 11.

⁴⁸ A. a. O., S. 50.

⁴⁹ Kurzer historischer Überblick bei Kaser, M.: Das altrömische Jus, S. 301 ff.; eine nützliche systematisierte Darstellung bietet Pernice, A.: Zum römischem Sacralrecht 1, Sb. Akad. Berlin 1885, S. 1143–1169; 2, Sb. Akad. Berlin 1886, S. 1169–1203, der sich freilich auf die geistlichen Rechtsgeschäfte beschränkt.

⁵⁰ Vgl. Latte, K.: Römische Religionsgeschichte, S. 379, und Heiler, F.: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961, S. 205.

⁵¹ Dazu Schwenn, F.: Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 15, 1915 passim.

⁵² Eine nützliche Zusammenstellung bei Brecht, Chr.: Perduellio, S. 33 ff.

⁵³ Festus 230M/260 L.

^{53a} Paulus (aus Festus) 368 M/505 L; vgl. Dion. Hal. 2, 74.

⁵⁴ 6 M/5 L.

2,10 hat Romulus als Strafe für Verletzung der Patronatspflicht die Sakration angeordnet; die Folge dieser Maßnahme gibt Dionys mit den Worten wieder τὸν δὲ ἄλόντα τῶ βουλομένῳ κτείνειν ὅσιον ἦν ὡς θῦμα τοῦ καταχθονίου Διός. Ohne das unter Umständen mildernde ὡς heißt es bei Plutarch⁵⁵ von einer Bestimmung des Romulus τὸν δ' ἀποδόμενον γυναῖκα θύεσθαι χθονίοις θεοῖς. Aus den XII Tafeln⁵⁶ ist schließlich noch zu nennen *patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto*.

Es fällt auf, daß in keiner der Sakrationsbestimmungen die Hinrichtungsvorgeschrieben ist. Ohne die Formel *sacer esto* ist die Exekutionsweise nur für den nächtlichen Korndieb, *suspensum Cereri necari iubebant*⁵⁷, den *parricida*, die *poena cullei*⁵⁸, und den Brandstifer, *vinctus verberatus igni necari iubetur*⁵⁹, angegeben. Für den vorliegenden Fragenkomplex ist die Straffestsetzung für das Überpfügen des Grenzsteins, *et ipsum et boves sacros esse*, von besonderer Bedeutung; Mensch und Tier werden hier von derselben Bestimmung erfaßt⁶⁰ und mit derselben Strafe bedroht.

Die Einordnung der gegen die oben aufgeführten Straftatbestände verstoßenden Täter als *sacri* zeigt gegen jeden Zweifel, daß die Maßnahmen gegen den Störer des Gemeinfriedens für die Frühzeit Roms im sakralen Bereich zu suchen sind. Durch ein derartiges Vergehen wird der Täter, wie ein formell geweihtes Opfertier *sacer*, Eigentum der in den meisten *leges* sorgfältig mitgenannten Gottheit. Die griechischen Quellen geben das *sacer esto* bzw. seine Folgen regelmäßig mit κτείνειν ὡς θῦμα oder gar mit θύεσθαι wieder⁶¹.

3. Das *sacrum*, dem wir uns nun zuwenden wollen⁶², ist nicht nur der profanen Sphäre gänzlich und endgültig enthoben, *extra commercium*, wie es in der privatrechtlichen Terminologie heißt, sondern auch, solange es nicht in den faktischen Besitz der Gottheit gelangt ist, eine potentielle Gefahr für das Gemeinwesen. Diesen Doppelaspekt von *sacer* finden wir bei Macro-

⁵⁵ Rom. 22.

⁵⁶ 8,21 (Serv. Aen. 6,609); die gleiche Bestimmung schreibt Dion. Hal. 2,10 dem Romulus zu.

⁵⁷ XII tab. 8,9.

⁵⁸ Dazu Hitzig, RE 4,2 (1901), Sp. 1747f. s. v. *culleus* und Brecht, Chr.: Perduellio, 246,6.

⁵⁹ XII tab. 8,10 (Gaius, D. 47,9,9).

⁶⁰ Zum Schutz der Felder und zu Terminus als Gottheit Latte, K.: Römische Religionsgeschichte, S. 64f. Dionys. Hal. 2,74 gibt die Gottheit an, der die Täter verfallen sollen: (λίθους ἐπὶ τοῖς ὄροις) ἱεροῦς ἀπέδειξεν (*sc. Numa*) ὀρίου Διός τοὺς λίθους. . . εἰ δὲ τις ἀφανίσσειεν ἢ μεταθείη τοὺς ὄρους, ἱερὸν ἐνομοθέτησεν εἶναι τοῦ θεοῦ τὸν τούτων τι διαπραξάμενον.

⁶¹ Allgemein zu den griechischen Verhältnissen Gernet, L.: Anthropologie de la Grèce antique, Paris 1968, S. 288 ff.

⁶² Vgl. Pernice, A., a. a. O., passim, und Kaser, M.: Das altrömische Jus, S. 45 ff.; wegen der Verflechtung mit dem positiven Recht noch interessant Meurer, Chr.: Der Begriff und Eigenthümer der heiligen Sachen, 2 Bde., Düsseldorf 1885.

bius Saturnalien 3, 7, 5 in einer Interpretation zu Aeneis 10, 419 klar herausgestellt, einer Interpretation, die zeigt, daß die Problematik von Sakration und Opferung schon im Altertum bemerkt wurde:

hoc loco non alienum videtur de condicione eorum hominum referre quos leges sacros esse certis dis iubent, quia non ignoro quibusdam mirum videri quod, cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuit occidi. cuius rei causa haec est. veteres nullum animal sacrum in finibus suis esse patiebantur, sed abigebant ad fines deorum quibus sacrum esset, animas vero sacratorum hominum ... dis debitas aestimabant.

Dieses Macrobiuszitat, das auf den bedeutenden Juristen Gaius Trebatius Testa⁶³ zurückgeht, erlaubt uns nun, die oben aufgezählte Reihe von Verbrechen mit der Exekutionsform 'Opfer an die zuständige Gottheit' bedroht zu sehen. Die Form, in der die Opferung stattfand, dürfte nach Vergehen, Gottheit und historischer Zeit differiert haben. Eine einheitliche Form der sakralen Hinrichtung hat es wohl von Anfang an nicht gegeben; die *securi percussio*, auf die Mommsen großen Wert legte, war sicher nicht die einzige Methode.

Mit einem Argument und Beleg müssen wir uns noch auseinandersetzen, dem bei Kaser und Latte zitierten, oben bereits erwähnten *neque fas est eum immolari*, das erheblich dazu beigetragen hat, die Mommsensche These zu Fall zu bringen.

Bei Festus heißt es s. v. *sacer mons*:

...at homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur: si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit.

Gegenüber stehen sich formelle *sacer*-Erklärung durch ein Urteil des *Populus Romanus* und *sacer*-Erklärung aufgrund des gerade gefaßten Plebiszites. Es wird dabei die sakrale öffentliche Hinrichtung als ein *immolari* für den bereits Konsekrierten, sei es im Gerichtsverfahren, sei es *ipso facto*, abgelehnt⁶⁴. Zugelassen und in gewisser Weise geboten ist also ein formloses Töten des *sacer*, das nicht als Mord gewertet werden soll.

Die engste Parallele zu der hier vollzogenen Trennung zwischen *sacer*-Erklärung und faktischer Übereignung findet sich in einer in diesem Zusammenhang noch nicht beachteten Bestimmung über die *hostia effugia*.

⁶³ Für C. Trebatius Testa sind 9 oder 10 Bücher ‚De religionibus‘ bezeugt; Fragmente bei Bremer, F. P.: *Jurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, 1, S. 404. Schüler von Trebatius war der berühmte M. Antistius Labeo, Schulhaupt der Proculianer.

⁶⁴ So bereits Hägerström, A.: *Der römische Obligationsbegriff*, 1, S. 468; ihm im wesentlichen folgend Brecht, Chr.: *Perduellio*, 43,3.

Servius notiert zu Aeneis 2, 104: *sacrorum est, ut fugiens victima, ubicumque inventa sit, occidatur, ne piaculum committatur*. Das bedeutet also, das bereits geweihte, *sacer* gewordene Opfertier durfte nicht noch einmal, durch ein Zurückschaffen zum Altar, konsekriert werden, sondern mußte, wo man es antraf, formlos getötet werden. Auf das Gleiche scheint mir der oben diskutierte Zusatz des Festus *neque fas est eum immolari* hinauszulaufen: Die nochmalige Konsekration des bereits für *sacer* Erklärten ist nicht *fas*⁶⁵.

4. An den Schluß dieses Teils soll ein sehr auffallendes Beispiel einer Hinrichtung als Opferung gestellt werden, das sich in historischer Zeit ereignet hat. Es handelt sich um die Hinrichtung zweier meuternder Soldaten, die Caesar im Jahre 46 v. Chr. auf dem Marsfeld vollziehen ließ. Cassius Dio, der betont, daß die Opferung nicht etwa von den sibyllinischen Büchern befohlen worden war, beschreibt die Exekution folgendermaßen⁶⁶: ...ἐν δ' οὖν τῷ Ἀρείῳ πεδίῳ πρὸς τε τῶν ποντιφίκων καὶ πρὸς τοῦ ἱερέως τοῦ Ἀρεως ἐτύθησαν, καὶ αἱ γὰρ κεφαλαὶ αὐτῶν πρὸς τὸ βασιλεῖον ἀνετέθησαν. Daß hier eine Übernahme des Opferzeremoniells des *Equus October* vorliegt, hat schon Wissowa⁶⁷ gesehen. Wissowa, der wie wir sahen, die Opferform für die Hinrichtung grundsätzlich bestreitet, kann in diesem Fall natürlich die Form eines Opfers nicht leugnen, bezeichnet sie jedoch als singulär und unterzieht den Fall keiner weiteren Interpretation. Da Dio Cassius' Hinweis eine Anordnung aus den sibyllinischen Büchern ausschließt, bleiben nur die beiden Möglichkeiten 'Improvisation durch Caesar' oder 'Rückgriff auf alte Hinrichtungsformen' zur Erklärung übrig. Wenn Caesar, der die Möglichkeit hatte, die beiden *seditioni* auf der Stelle hinrichten zu lassen⁶⁸, dies nicht tut, sondern sie nach Rom bringen läßt, hat er gewiß keine neue Hinrichtungsform improvisiert, sondern eine alte, bedeutsame wiederaufgenommen. Mit der alten Opferform der Hinrichtung, die, wie wir sahen, für Vergehen gegen das Gemeinwesen charakteristisch war, dürfte der

⁶⁵ Über die Gründe für die eigenartigen Bestimmungen über *hostia* und *homo sacer* hat man sich, soweit ich sehe, noch keine Gedanken gemacht. Der Grund dafür, daß man doppelte Konsekrationen verbot, dürfte in dem durch die pontifikale Systematik zu äußerster Konsequenz entwickelten sakralen Eigentumsbegriff liegen. Dieser absolute Eigentumsbegriff schließt ein *condominium* von Gottheiten aus; so verboten die Pontifices, zwei Gottheiten einen gemeinsamen Tempel zu weihen (Liv. 27,25,7, wozu Meurer, a. a. O., 1, S. 262f.) oder ihnen ein gemeinsames Opfer darzubringen (Liv. 27,15,9; die Ausnahmen lassen sich klar begründen, vgl. Krause, RE Suppl. 5 (1931), Sp. 242). Diese Gefahr unklarer Eigentumsverhältnisse hätte aber beim Zurückschaffen eines Opfertiers zum 'falschen' Opferplatz oder bei der Konsekration des *homo sacer* an eine 'andere' Gottheit bestanden; die Bestimmungen über *hostia effugia* und *homo sacer* dienten also der sakralen Rechtssicherheit.

⁶⁶ 43,24 3f.; zur Interpretation Brecht Chr.: Perduellio, 50 ff.

⁶⁷ Religion und Kultus der Römer, S. 145,1 und S. 421,2.

⁶⁸ Mommsen, Th.: Römisches Strafrecht, S. 27 ff.; Brecht, Chr.: Perduellio, S. 65 ff.

Pontifex maximus und Diktator die Gemeingefährlichkeit dieser *seditio* zu demonstrieren beabsichtigt haben.

V

Wie im Anschluß an den Abschnitt über die Tieropfer als ‘Hinrichtung’ soll auch auf den zweiten über die Hinrichtungen in Opferform der Versuch einer allgemeineren Einordnung folgen.

Genauso wie das Hineinnehmen der Tierschlachtung in den sakral geschützten Raum ist die antike Konzeption bestimmter Hinrichtungen, besonders der älteren Zeit, als Opfer eine Weise, sich gegen mögliche Regresse zu sichern. Dieser Schutzmechanismus braucht nur gegenüber demjenigen in Bewegung gesetzt zu werden, mit dem man in einem besonderen Rechtsverhältnis steht, dem Haustier und dem Mitbürger. Das wilde Tier dagegen ist, wie auch der Landesfeind, im allgemeinen durch keine Tötungshemmungen geschützt, mit ihnen findet man sich von vornherein in einem *bellum*⁶⁹, das eine Tötung problemlos erscheinen läßt. Wie sorgfältig auch heute noch die Bedenklichkeit einer Tötung von Lebewesen daran gemessen wird, ob sie unserer ‘Rechts’-gemeinschaft angehören oder nicht, zeigt sich deutlich an der verschiedenen sozialen Wertung der analogen Berufe Metzger und Jäger, Henker und Soldat.

Es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß gegen Ende der Republik auch bei den Römern die Hinrichtungen von Menschen nicht mehr als Opfer praktiziert wurden – von dem einen politisch zu motivierenden Archaismus abgesehen. Wie immer in den Dingen des Kultus, wo Kultgegenstände und Gebräuche die Gedanken, die zu ihrer Aufnahme führten, überdauern, haben sich auch in Rom in der normalen Rechtspraxis Zeichen der alten Opferhinrichtung erhalten. Solche ‘Leitfossilien’ sind die *fasces* ursprünglich Sakralgerät⁷⁰, später Symbol der uneingeschränkten Gerichtsvollmacht *militiae*, oder das Institut der Geldstrafe *in sacrum*⁷¹, die Ablösung der alten Konsekration der Familie und Habe des *homo sacer* durch eine Geldstrafe zugunsten der Tempelkassen⁷².

⁶⁹ Siehe oben Anm. 29.

⁷⁰ Vgl. Brecht, Chr.: Perduellio, S. 45,2; Kristensen, W. B.: Verzamelde Bijdragen tot Kennis der antieke Godsdiensten, Amsterdam 1947, S. 149 ff.

⁷¹ Mommsen, Th.: Römisches Strafrecht, S. 902 ff. und 1026.

⁷² In der provocationsfreien *consecratio capitis et bonorum* durch die Volkstribunen lebt die alte sakrale Vollstrafe noch einmal auf. Die tribunizische Strafmaßnahme übernimmt wichtige Formen des Opferrituals: Cic. De domo 47,123 ... *C. Atinius patrum memoria bona Q. Metelli ... consecravit foculo posito in rostris adhibitoque tibicine* und 47,124 *tu ... capite velato, contione advocata, foculo posito, bona tui Gabini ... consecrasti*. Nach Cicero (a. a. O., 139) ist auch ein Opferbäcker notwendig gewesen.

Damit hat der Gang unserer Interpretation, die, von Ovids ‚Fasten‘ ausgehend, die Komplexion von Kultus- und Rechtsformen am Fall des Opfers zu verfolgen suchte, einen Endpunkt erreicht. Überraschen muß die Konvergenz und Geschlossenheit der verschiedenen Ebenen und Bereiche, des ökonomischen und des sozialen, des juristischen und des religiösen. Der hermeneutische Schlüssel für einen derartigen Komplex kann nur eine universale Interpretation sein, die in der Lage ist, die Bezugssysteme eines bestimmten Entwurfs (wie in unserem Falle der *noxae datio* bei Ovid) zu erkennen und darzustellen. Als integrierende, also kulturbildende Kraft hat sich für den vorliegenden Bereich die Religion erwiesen, eine Religion, die es vermochte, Kirche und Schlachthaus, Galgen und Altar – um es drastisch zu formulieren – einen gemeinsamen Ort innerhalb der Kultur zu erhalten.