

Christoph Ebner

## Von Götterverehrung und verbotenen (Menschen)Opfern – Opferkult im antiken Rom

Religion und Opfer waren nicht nur im antiken Rom beinahe untrennbar miteinander verbunden<sup>1</sup>. Während den Göttern in Friedenszeiten regelmäßig Blut- wie Sachopfer dargebracht wurden, berichten die Quellen für Notzeiten sogar von vorgeblichen Menschenopfern. Diese in der Literatur besonders hervorgehobenen Fälle verdeutlichen die Interaktion von Religiosität bzw. Opferkult mit Politik und Militär und eröffnen dem Beobachter zeitgleich den Blick auf das kontroversielle Verhältnis der Römer zu diesen speziellen Opferritualen.

### 1. Götter und Religion

Die römische Religion war wie die griechische mit einem polytheistischen Pantheon ausgestattet<sup>2</sup>. Während aber Homer in seinen Epen den Griechen ihre Götter „gab“, hatten die Römer der frühen Republik noch keine genaue Vorstellung ihres Götterhimmels. Deutlich wird das etwa auch darin, dass es ihnen an einer ausgereiften Mythologie fehlte. Obwohl (ab dem 4. Jahrhundert v. Chr.) anthropomorphe Statuen<sup>3</sup> den religiösen Vorstellungen der Römer schließlich Gestalt verliehen, wurden ihre Götter dennoch weiterhin viel mehr noch über das *numen*, das göttliche Wirken, verständlich und greifbar. Das *numen* wurde schließlich personifiziert und einer bestimmten Gottheit zugeordnet, wie das Phänomen der Augenblicksgötter bezeugt.

---

<sup>1</sup> Anne Viola Siebert, *Instrumenta Sacra*. Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult-, und Priestergeräten, Berlin / New York 1999, 9 ff.

<sup>2</sup> Siehe etwa die Schilderung des Pantheons der einheimischen Götter bei Min. Fel. 25,8.

<sup>3</sup> Jörg Rüpke, *Römische Religion in republikanischer Zeit*, Darmstadt 2014, 78.

Ganz in diesem Sinn beschreibt der Historiker Livius die Vorgangsweise des kommandierenden Feldherrn in einer Schlacht gegen die Samniten, der alles versuchte, um das Zurückweichen seiner Truppen zu verhindern: „Währenddessen erhob der Konsul die Hände zum Himmel und gelobte mit lauter Stimme, so dass er Gehör fand, dem Jupiter Stator einen Tempel, wenn das römische Heer wieder standhalten und in erneutem Kampf die Legionen der Samniten zurückwerfen und besiegen würde. Da boten überall alle Führer und Soldaten, Infanterie wie Reiterei, ihre Kraft auf, um die Schlacht wiederaufzunehmen. Auch das Wirken der Götter schien die Römer zu begünstigen. So leicht nahm die Sache eine Wendung, und die Feinde wurden vom Lager zurückgetrieben<sup>4</sup>.“

Der Charakter des römischen Götterkults tritt hier deutlich hervor. *Religio*<sup>5</sup> war nicht mit persönlichen, inneren Werten verbunden, der Glaube stand nicht im Vordergrund. Der Götterkult war außerdem auf das Diesseits ausgerichtet, ein Erlösungsgedanke lag den Römern fern. Ihr Verhältnis zu den Göttern lässt sich somit am besten mit der Formel *do ut des* („ich gebe, damit du gibst“) beschreiben. Erfüllten die Menschen ihre rituellen Pflichten und taten sie damit etwas für die Götter, so würden diese – die ja selbst auch an Normen gebunden waren – im Hier und Jetzt eine Gegenleistung anbieten. So wurde im bei Livius beschriebenen Fall dem Jupiter Stator, der göttlichen Verkörperung des eben geschilderten Ereignisses<sup>6</sup>, für sein Eingreifen ein Tempel auf dem Forum errichtet.

Durch Leistung und Gegenleistung ergab sich zwischen Menschen und Göttern somit eine Art Vertrag, ein Band, wobei dieser Charakter

---

<sup>4</sup> Liv. 10,36,11-12: *Inter haec consul manus ad caelum attollens voce clara, ita ut exaudiretur, templum Iovi Statori vovet, si constitisset a fuga Romana acies redintegratoque proelio cecidisset vicissetque legiones Samnitium. Omnes undique adnisi ad restituendam pugnam, duces, milites, peditum equitumque vis. Numen etiam deorum respexisse nomen Romanum visum; adeo facile inclinata res repulsique a castris bostes.*

<sup>5</sup> Cic. nat. 2,72: *Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo.* „Diejenigen aber, die mit Gewissenhaftigkeit alles das, was zum Götterkult gehört, wieder vornehmen und gleichsam beachten, werden entsprechend dem Wort ‚*religere*‘ religiös genannt.“

<sup>6</sup> Andere Beispiele für Augenblicksgötter waren etwa Jupiter Tonans („der Donnerer“) und Jupiter Pluvius, der zur Beendigung sommerlicher Dürren angerufen wurde (Ov. Pont. 2,1,68).

eines Rechtsgeschäftes auch der so formalistischen römischen Gesellschaft entsprach. Wie feste Spruchformeln besonders aus dem Rechtsleben der römischen Republik bekannt sind – im sogenannten Legisaktionsverfahren mussten solche vor dem Magistrat gesprochen werden –, war auch das religiöse Leben strengen Formalvorschriften unterworfen. Diese mussten (vergleichbar einem Auftritt vor Gericht) bei Gebeten und besonders bei Opfern exakt und fehlerfrei eingehalten werden. Kein Wort durfte ausgelassen oder an anderer Stelle gesprochen werden<sup>7</sup>, bereits geringste Abweichungen zwangen zu Wiederholungen. Die ebenfalls mit diesem Formalismus in Verbindung stehende Fülle von Geboten und Verboten führte dazu, dass das Sakralrecht zu einem wichtigen Bestandteil der römischen Jurisprudenz wurde, der jedoch für die heutige Forschung völlig im Dunkeln liegt. Die entsprechenden Texte waren nämlich im Gegensatz etwa zum römischen Zivilrecht, das unter Kaiser Justinian Mitte des 6. Jahrhunderts nochmals kompiliert wurde, für die christliche Welt der Spätantike und für das Rechtsleben dieser Zeit nicht mehr von Bedeutung.

Neben den Bestimmungen des Sakralrechts bildeten außerdem noch die staatlich verwahrten *libri Sibyllini*, deren textliche Überlieferung ebenfalls bereits in der Antike verloren ging<sup>8</sup>, einen Sonderfall religiöser Vorschriften. Sie enthielten Ritualvorschriften, die als geheim galten und in die nur unter außergewöhnlichen Umständen und nach Senatsbeschluss Einsicht genommen werden durfte. So wurden sie etwa befragt, um eine Verletzung des Friedens mit der Götterwelt, der *pax deum*, zu heilen, wobei dann zumeist Sühne- und Reinigungsopfer empfohlen wurden<sup>9</sup>.

Den nun beschriebenen Verträgen mit den Göttern und der als typisch empfundenen Religiosität wurden gemeinsam mit der religiösen Toleranz und der Gewohnheit, die Götter besiegteter Völker in ihr

---

<sup>7</sup> Vgl. Plin. nat. 28,10-11 und seine Aussagen über die Wirkungslosigkeit von Gebeten, wenn sie nicht der Formel entsprachen.

<sup>8</sup> Zu den Sibyllinischen Büchern siehe etwa Eric M. Orlin, *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*, Leiden / NY / Köln 1997, 76-116.

<sup>9</sup> Orlin: *Temples, Religion and Politics* 86-88.

Pantheon aufzunehmen und zu verehren<sup>10</sup>, Höhe und Aufstieg des Römischen Reiches zugeschrieben<sup>11</sup>. Daneben fanden sich allerdings (wie bereits bei den Griechen<sup>12</sup>) auch bei den Römern durchaus kritische Stimmen, welche die Götter und deren kultische Verehrung in Zweifel zogen. So schreibt etwa der Dichter Ennius<sup>13</sup>, dessen Verse Cicero<sup>14</sup> im Rahmen seiner eigenen Auseinandersetzung mit der Götterwelt zitiert: „Ich habe immer gesagt und werde immer sagen, dass das Geschlecht der himmlischen Götter existiert; aber ich glaube nicht, dass sie sich darum kümmern, was das Geschlecht der Menschen tut.“

Besonders das Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. brachte mit Lukrez (*De rerum natura*), dem genannten Marcus Tullius Cicero (*De natura deorum*) und Marcus Terentius Varro (*Antiquitates rerum divinarum*) drei bedeutende philosophische Auseinandersetzungen mit der römischen Religion.

## 2. Ablauf und Funktion der Opfer

Der entscheidende Teil des gegenständlichen Rechtsgeschäfts, des Vertrages mit den Göttern, den die Menschen zu erfüllen hatten, waren zuallermeist die Opfer<sup>15</sup>. Dabei muss diese Art der öffentlichen Kulturausübung aber auch als Form der Kommunikation der Römer aus der Unterschicht mit Angehörigen der Oberschicht, die etwa als

---

<sup>10</sup> Min. Fel. 25,1. Livius (Liv. 8,9,6-8) zeigt anschaulich, wie diese neuen Götter gleichzeitig und gemeinsam mit den althergebrachten angerufen wurden.

<sup>11</sup> Tert. apol. 25,12; Min. Fel. 6,2. So sahen sich um die Jahrhundertwende vom 4. auf das 5. Jahrhundert n. Chr. Augustinus wie auch Orosius dazu veranlasst, in ihren Werken *De civitate Dei* bzw. *Historia adversum paganos* darzulegen, dass es entgegen so mancher Ansicht keinesfalls das aufblühende Christentum und damit der Niedergang der heidnischen Götterverehrung waren, die für die Katastrophen dieser Zeit verantwortlich waren, sondern dass Rom vielmehr bereits in den Jahrhunderten zuvor immer wieder von solchen getroffen worden war.

<sup>12</sup> Über die Leugnung der griechischen Götter Min. Fel. 8,2-3; siehe aber auch zur philosophischen Erklärung der Götter Min. Fel. 19,3-14 und zur Vermenschlichung der Götter bei Euhemeros Min. Fel. 21,1-2.

<sup>13</sup> Enn. Scen. 316 f. Vahlen = trag. 269 Jocelyn: *Ego deum genus esse semper dixi et dicam caelitum, sed eos non curare opinor quid agat humanum genus.*

<sup>14</sup> Cic. div. 2,104.

<sup>15</sup> Andere *vota* betrafen etwa die Errichtung von Tempeln, Altären usw.

Triumphatoren oder als Stifter bzw. Priester in Erscheinung traten, aufgefasst werden. Religion, Prozessionen und Rituale wurden vergleichbar der Veranstaltung von Spielen dazu genutzt, soziale Differenzierung und auch eine bestimmte Art der gesellschaftlichen Kontrolle abzusichern bzw. erst zu erzeugen. Sie wurden damit zur Bühne aristokratischer und nicht zuletzt auch kaiserlicher Selbstinszenierung<sup>16</sup>.

Ganz allgemein unterschied man Blutopfer von den blutlosen. Letztere bestanden aus Wein oder etwa Milch, Nahrungsmitteln, Kräutern, Gewürzen oder Weihrauch<sup>17</sup> und bildeten damit den überwiegenden Teil der Opfer besonders im privaten Bereich<sup>18</sup>. Blutopfer dagegen waren zwangsläufig prestigeträchtiger und vor allem teurer und wurden daher zumeist an bestimmten Festtagen öffentlich abgehalten<sup>19</sup>.

Besondere Bedeutung hatten daneben auch noch diejenigen vor oder nach einem erfolgreichen Kriegszug<sup>20</sup>. Vor dem Auszug der Armeen ließen die Konsuln bzw. die Feldherrn Opfertiere schlachten, und den Abschluss eines Triumphzuges bildeten wiederum Dankesopfer<sup>21</sup>. Dem modernen Betrachter eröffnen sich der Ablauf und die an diesen Zeremonien beteiligten Personen anschaulich anhand bildhafter Darstellungen, so z.B. am Bogen des Marcus Aurelius, heute zu sehen im Kapitولينischen Museum in Rom<sup>22</sup>.

---

<sup>16</sup> Siebert: *Instrumenta Sacra* 158-175: Opferszenen als öffentliche Repräsentation.

<sup>17</sup> Vgl. z.B. Suet. *Aug.* 35,3.

<sup>18</sup> Unblutige Opfertiere, die besonders im Hauskult Verwendung fanden, waren die ersten Feldfrüchte, Lebensmittel vom täglichen Speisetisch, aber auch Räucherwerk und Lichtspenden. Vgl. Siebert: *Instrumenta Sacra* 12; Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2. Aufl., München 1912, ND 1971, 30.

<sup>19</sup> Sie kamen aber durchaus auch im privaten Bereich vor, vgl. Cato *agr.* 141,2-3.

<sup>20</sup> So etwa *Ios. bell. Iud.* 7,2 f.: Der nachmalige Kaiser Titus hielt nach der Eroberung Jerusalems Siegesopfer ab, wobei zahlreiche Stiere geschlachtet wurden.

<sup>21</sup> Die Tieropfer nahmen besonders in der Kaiserzeit oftmals dekadente und verschwenderische Züge an. Unter Caligula sollen etwa Flamingos, Pfauen, Auerhähne, numidische Hühner, Perlhühner und Fasane für die Kultausübung herangezogen worden sein (Suet. *Cal.* 22). Die vereinzelt in der Literatur geschilderten Opferungen von Adlern oder Löwen (vgl. z.B. SHA MB 11,4: Kaiser Balbinus opferte angeblich eine Hekatombe und darunter die beschriebenen Tiere) wurden dagegen wohl literarisch dazu genutzt, die Sonderstellung des Herrschers zum Ausdruck zu bringen.

<sup>22</sup> [http://commons.wikimedia.org/wiki/Musei\\_Capitolini#/media/File:Bas\\_relief\\_from\\_Arch\\_of\\_Marcus\\_Aurelius\\_showing\\_sacrifice.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/Musei_Capitolini#/media/File:Bas_relief_from_Arch_of_Marcus_Aurelius_showing_sacrifice.jpg), abgerufen am 22. 4. 2015.

Auf dem bezeichneten Relief hält Kaiser Marcus Aurelius als Pontifex Maximus und Triumphator ein öffentliches Opfer vor dem Jupiter-tempel auf dem Kapitol ab. Er ist dabei von Kultpersonal umgeben. Abgebildet sind ein Flötenspieler<sup>23</sup>, ein Priester sowie ein Opferdiener, der dem Kaiser eine Schatulle mit Weihrauch reicht, und ein weiterer, der den Stier mit dem Beil tötet und damit das Opfer im engeren Sinn vollzieht.

Der Ablauf lässt sich demgemäß so darstellen, dass zuerst die anwesende Menge dazu aufgefordert wurde, Stille zu bewahren<sup>24</sup>. Dafür war ein Opferdiener vorgesehen, der nicht zuletzt auch dafür sorgen sollte, dass diese Ruhe während der gesamten Zeremonie eingehalten wurde. Zusätzlich trat hier noch der bereits angeführte Flötenspieler in Aktion, der jeglichen störenden Lärm übertönen sollte. Dem Opfernden wurde von einem Priester die entsprechende Formel vorgelesen, ein weiterer überwachte jedes Wort. Hier war es wichtig, dass das Rezitieren der Formel nicht erschwert oder gar unterbrochen wurde. Dabei sollte aber nicht nur verhindert werden, dass die festgelegte Wortfolge durch Zurufe oder ähnliches in den Ohren des Opfernden verändert wurde, sondern auch Flüche oder etwa Spott<sup>25</sup> würden die Zeremonie stören. Währenddessen wurden Wein und Weihrauch ins Feuer gegeben und im Anschluss das Opfertier mit einem Hammer betäubt und schließlich getötet. Die Innereien des Opfers mussten nun auf Abnormitäten geprüft werden, denn für den Fall, dass man solche fand, war eine Wiederholung des Opfers vorgeschrieben<sup>26</sup>. Die inneren Organe wurden schließlich gemeinsam mit kleinen Fleischstücken verbrannt, wodurch das Tier symbolisch als Opfer dargebracht wurde.

---

<sup>23</sup> Zur Flöte Siebert: *Instrumenta Sacra* 104-105, auch mit weiteren Nachweisen.

<sup>24</sup> Plin. nat. 28,10-12.

<sup>25</sup> Dass die anwesende Volksmenge diesen Gottesdiensten nicht immer mit der verlangten Ernsthaftigkeit beiwohnte, zeigt eine Schilderung bei Valerius Maximus (Val. Max. 2,4,3): Als eine Pestkrankheit die kriegerischen Unternehmungen der Römer lähmte, wurden Lieder an die Götter verfasst und öffentlich vorgetragen. Jugendliche schnitten dabei allerdings Grimassen und zogen die neue Religionsausübung damit ins Lächerliche.

<sup>26</sup> Zur Auswahl des Opfertieres und zum Ablauf des Opfers vgl. Siebert: *Instrumenta Sacra* 12-15.

Was nun allerdings übrig blieb, also der bei weitem überwiegende Teil des Fleisches, wurde auf unterschiedliche Weise an die Bevölkerung abgegeben. Diese Verteilung erfolgte entweder in Form öffentlicher Speisungen<sup>27</sup> bzw. durch die direkte Abgabe von Fleischstücken an die anwesende Menge im Anschluss an die Opfer<sup>28</sup>. Opferfleisch gelangte außerdem über Fleischwarenhändler, die *macellarii*, in den freien Handel, und zumindest in einigen Fällen wurde es wohl auch von Priestern bzw. deren Dienern verkauft.

Dass (wohl gerade deren) Geschäfte rund um den Opferkult durchwegs lukrativ waren, lassen die Schilderungen bei Plinius<sup>29</sup> vermuten, der berichtet, dass in Bithynien und Pontus der Verzicht der Christen auf Opferfleisch große finanzielle Einbußen für eine im Detail ungenannt bleibende Personengruppe mit sich gebracht hatte. Zumindest ein Teil der anonymen Denunzianten, die Plinius schließlich eine umfangreiche Namensliste von Christen in die Hände spielten, werden daher wohl auch zu denen gehört haben, die sich durch den zurückgegangenen Bedarf an Opfertieren bzw. dem nachdrücklich angeführten Opferfleisch wirtschaftlich geschädigt gefühlt hatten<sup>30</sup>. Nun, da sich der Statthalter der Provinz Bithynien-Pontus aber mit diesem Problem persönlich auseinandersetzen musste, wurde das Christentum dort „eingedämmt“, und die vernachlässigten Tempel und damit auch die

---

<sup>27</sup> Ios. bell. Iud. 7,2f.: Im Anschluss an die Siegesopfer des späteren Kaisers Titus nach der Eroberung Jerusalems, bei der eine große Anzahl an Stieren geschlachtet worden war, wurde das Fleisch zum Siegesmahl an das Heer verteilt. Wie hier kam es im Anschluss an Opfer bzw. auch im Rahmen anderer Veranstaltungen regelmäßig zu öffentlichen Speisungen (so etwa bei der Feier der Saturnalien in Rom, aber auch im Anschluss an Triumphzüge oder öffentlich bzw. privat veranstaltete Spieleveranstaltungen, wie beispielsweise die bei Sueton [Suet. Iul. 26,2-3] geschilderten, die Caesar zu Ehren seiner verstorbenen Tochter gab. Öffentliche Speisungen blieben bis ins 5. Jahrhundert n. Chr. üblich – vgl. CTh. 16,10,17). Bei Banketten zu Ehren der Götter waren deren Büsten und Statuen stellvertretend „anwesend“.

<sup>28</sup> Wohl jeder Teilnehmer am Opfer erhielt ein Stück Opferfleisch. Vgl. Cic. Planc. 23; Varro l.l. 4,25; Plin. nat. 3,69. Gerade dieses Opferfleisch, das für die Stadtbevölkerung die vielleicht einzige Fleischzuspeise der täglichen Diät blieb, wurde von den Christen jedoch abgelehnt (Min. Fel. 12,5).

<sup>29</sup> Plin. epist. 10,96,9f.

<sup>30</sup> Vergleichbar etwa mit den Devotionalienhändlern in Ephesos, die aus ähnlichen Motiven Paulus attackierten (Apg. 19,24 ff.).

Opfer (bzw. hauptsächlich die damit verbundenen Geschäfte) begannen wiederaufzuleben.

Während in Rom selbst besonders die Tieropfer üppig, prachtvoll und damit natürlich auch teuer waren, galt das aber wohl nicht in gleichem Maße für die Provinzen und die dortigen Städte. Private wie auch Priester und Amtsträger außerhalb der Hauptstadt waren versucht, bei den Ausgaben für die Kultausübung, die sie ja aus der Privatschatulle zu bestreiten hatten<sup>31</sup>, so weit wie möglich bzw. angebracht zu sparen.

So wirft der Apologet Tertullian im 2. Jahrhundert n. Chr. den Römern pauschal vor, sie würden ihre Opfer nur halbherzig betreiben, indem sie ausschließlich alte oder auch kranke Tiere töten würden. Zusätzlich würden nur die schlechtesten Stücke – und davon nicht viele – auf den Altären verbrannt werden<sup>32</sup>. Diese Aussagen sind natürlich unter die Prämisse zu setzen, dass Tertullians Worte als Spitze gedacht waren, um die heidnische Götterverehrung in einem schlechten Licht erscheinen zu lassen. Dass gerade die besten Stücke nicht dem Opferfeuer übergeben wurden, war nämlich durchwegs üblich. Auch der Vorwurf, es würde nicht allzu viel von dem Fleisch der Tiere geopfert werden, traf mit Sicherheit zu. Dabei ist etwa das praktische Problem der Geruchsentwicklung in Betracht zu ziehen, wenn etwa mehrere oder (wie in Rom durchaus üblich) teilweise auch Dutzende oder gar noch mehr Tiere auf einmal geopfert werden sollten. Wäre das gesamte Fleisch dieser Tiere verbrannt worden, hätte das wohl eine enorme Geruchsbelastung zur Folge gehabt. Hauptsächlich waren es jedoch gesellschaftliche und nicht zuletzt wirtschaftliche Gründe, welche die Opfernden dazu veranlassten, die besten Stücke anderwertig zu verwenden.

Die Abgabe des Fleisches, das üblicherweise nicht auf dem Speiseplan vor allem der armen Stadtbevölkerung stand, bedeutete etwa einen nicht zu unterschätzenden Anreiz für die einfache Bevölkerung, an den

---

<sup>31</sup> So waren beispielsweise laut Tacitus (Tac. ann. 14,31) die Ausgaben für die Priester des Kaiserkultes, die ihr gesamtes Vermögen einsetzen mussten, mit Grund für den Ausbruch des Boudicca-Aufstandes.

<sup>32</sup> Tert. apol. 14,1.



Opfern überhaupt teilzunehmen. Dadurch eröffnete sich für die Oberschicht aber wiederum erst dieses Instrument der Repräsentation und der sozialen Kontrolle. Zieht man das nun in Betracht, muss dahingestellt bleiben, ob hier – wie Tertullian behauptet – wirklich kranke Tiere Verwendung finden konnten. Falls ja, muss eine solche Praxis dann wohl (vergleichbar den modernen Zeiten) als Sparmaßnahme gesehen werden, die auf dem Rücken der „Konsumenten“ ausgetragen wurde. Hand in Hand mit den Opfern ging schließlich auch noch die Wahrsagerei. Dabei waren aber nur die Opferschau nach römisch-etruskischem Ritus und etwa die Vogelschau<sup>33</sup> erlaubt. Es ist wohl auf die Angst der Römer vor der Anwendung von Magie und auf Aberglauben zurückzuführen, dass gegen Magier und Wahrsager<sup>34</sup> immer wieder rigide vorgegangen wurde. Für die Betroffenen bedeutete das die Kapitalstrafe.

### 3. Überschneidungen mit dem öffentlich-militärischen Bereich

Neben dem Blutopfer war im privaten wie auch im öffentlich-militärischen Bereich das Sachopfer von großer Bedeutung<sup>35</sup>. So gelobten etwa Legionäre vor einem Feldzug für den Fall der glücklichen Heimkehr nicht nur die Errichtung steinerner Altäre, sondern auch Opfer.

Waffen und Beutestücke, die nicht für den Triumphzug nach einer erfolgreichen Unternehmung vorgesehen waren, wurden nach der Schlacht auf einem Scheiterhaufen aufgetürmt und als (Sach-)Opfer an die Götter entzündet<sup>36</sup>. Sowohl durch das Zur-Schau-Stellen wie auch durch die Opferung der Kriegsbeute im engeren Sinn wurden die Götter geehrt<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> Min. Fel. 26.

<sup>34</sup> So z.B. Tac. ann. 2,32.

<sup>35</sup> Vgl. Dirk Koßmann, Römische Soldaten als Teilnehmer von Festen, in: Jörg Rüpke (Hg.), Festrurale in der römischen Kaiserzeit, Tübingen 2008, 145. Cass. Dio 59,17: Caligula opferte Neptun und anderen Göttern in militärischer Tracht im Zuge von Feierlichkeiten zu Ehren einer bestimmten Einheit bzw. deren Soldaten.

<sup>36</sup> Plut. Mar. 22.

<sup>37</sup> Hierher gehört bis zu einem gewissen Grad etwa auch die Tradition der Errichtung von

Die Feier im Rahmen eines Triumphzuges konnte schließlich aber auch Schauplatz für eine besondere Form des Sachopfers werden: Die Weihung der sogenannten *spolia opima*, der Rüstung des feindlichen Feldherrn, der durch einen römischen Befehlshaber im Duell Mann gegen Mann getötet worden war, an Jupiter Feretrius<sup>38</sup>.

Im Laufe der römischen Geschichte sind nur sehr wenige solche Weihezeremonien belegt, was nicht zuletzt darauf zurückzuführen ist, dass es wohl nicht gängige Praxis war, dass sich römische Heerführer mitten ins Schlachtengetümmel stürzten und den unwägbaren Gefahren eines Zweikampfes aussetzten<sup>39</sup>.

Der erste, der eine solche Opferweihe vornehmen konnte, war Romulus selbst, nachdem er im Zweikampf den Sieg gegen Acron, den König von Caenina, davongetragen hatte. Er feierte auf diese Weise nicht nur den ersten Triumph in Rom, sondern brachte im Rahmen dessen auch als Erster die *spolia opima* seines getöteten Rivalen als Opfer dar, indem er die Rüstung und die Waffen des unterlegenen Feldherrn<sup>40</sup> im Tempel des Jupiter Feretrius ausstellte.

In der Zeit der Republik konnten schließlich noch Aulus Cornelius Cossus<sup>41</sup> (nach seinem Sieg gegen den König der Etruskerstadt Veii, Lars Tolumnius) und Marcus Claudius Marcellus vergleichbaren Ruhm erringen. Letzterem gelang es, als Konsul des Jahres 222 v. Chr. auf einem Feldzug gegen die gallischen Insubrer den Keltenfürsten Viridomarus im Zweikampf zu töten<sup>42</sup>.

---

τρόπαια nach siegreichen Schlachten.

<sup>38</sup> Zu den *spolia opima* und dem Zusammenhang mit der römischen Religion Wissowa: Religion und Kultus der Römer 117ff.; Lawrence A. Springer, The Cult and Temple of Jupiter Feretrius, in: CJ 50 (1954), 27-32.

<sup>39</sup> Für eine Unterscheidung in drei Kategorien nach einer nicht wirklich einheitlichen modernen Rekonstruktion siehe Peter Kehne, Augustus und „seine“ spolia opima: Hoffnungen auf den Triumph des Nero Claudius Drusus?, in: Althistorisches Kolloquium aus Anlass des 70. Geburtstags von Jochen Bleicken, Stuttgart 1998, 192-193.

<sup>40</sup> Zur Definition der *spolia* vgl. die Nachweise bei Kehne: Augustus und „seine“ spolia opima 186 FN 1.

<sup>41</sup> Liv. 4,17-20. Die Diskussion um die Historizität sowie zur literarischen Stilisierung des Cossus wird u.a. etwa bei Harriet I. Flower, The Tradition of the Spolia Opima: M. Claudius Marcellus and Augustus, in: Classical Antiquity 19/1 (2000), 34-64 ausgeführt.

<sup>42</sup> Polyb. 2,34; Liv. epit. 20; Prop. 4,10,39-41.

Für einen römischen Kommandeur wurden die Erlangung der *spolia opima* und deren Weihe nicht nur aufgrund dieser beschränkten Anzahl an überlieferten Beispielen und damit der Aufnahme in einen erlauchten Kreis, sondern besonders auch aufgrund der beinahe mythologischen Verbrämung – man trat schließlich in die Fußstapfen von Romulus – und der damit verbundenen Verkörperung der römischen *virtutes* zur höchsten Auszeichnung und zum Motiv für Historiker, Poeten und Künstler<sup>43</sup>.

So zeigt ein Beispiel bei Livius, wie gebannt das Volk eine solche Weihefeierlichkeit während des Triumphes verfolgte und wie sich der Ruhm des Weihenden zu verbreiten begann: „Bei weitem das auffallendste Schauspiel des Triumphes war Cossus, welcher die dem erschlagenen König abgenommene Rüstung trug. In den einfachen Liedern, die die Soldaten auf ihn sangen, verglichen sie ihn mit Romulus. Er hängte die erbeutete Rüstung in festlicher Weise als Geschenk für Jupiter Feretrius in dessen Tempel neben die von Romulus dargebrachte, welche als die erste sogenannte Fürstenbeute damals noch die einzige war. Und er hatte die Augen der Bürger vom Wagen des Diktators auf sich weggezogen und die Früchte dieses Festtages beinahe allein geerntet<sup>44</sup>.“

Der Historiker stellt die Würdigung der kriegerischen Leistung von Cossus hier also als den eigentlichen Höhepunkt des Triumphzuges dar, denn durch die Darbringung der *spolia opima* wurde Letzterer zur zentralen Figur dieses gesellschaftlichen Großereignisses. Ähnlich beschreibt Plutarch den Triumph von M. Claudius Marcellus<sup>45</sup>, dessen Heldentat dann auch der Dichter Naevius zu seiner *fabula praetexta* „Clastidium“ verewigte.

Angesichts dieser Überhöhung der Weihenden vermag es nicht zu verwundern, dass mit Ende der römischen Republik auch diese Opferfeierlichkeiten an Jupiter Feretrius eine strenge Reglementierung

---

<sup>43</sup> Flower: The Tradition of the Spolia Opima 35.

<sup>44</sup> Liv. 4,20,5-6: *Longe maximum triumphi spectaculum fuit Cossus, spolia opima regis interfecti gerens; in eum milites carmina incondita aequantes eum Romulo canere. Spolia in aede Iovis Feretri prope Romuli spolia quae, prima opima appellata, sola ea tempestate erant, cum sollemni dedicatione dono fixit; averteratque in se a curru dictatoris civium ora et celebritatis eius diei fructum prope solus tulerat.*

<sup>45</sup> Plut. Marc. 6-8.

erfuhren. Als es etwa Marcus Licinius Crassus im Jahr 29 v. Chr. gelang, den König der Bastarner im Zweikampf zu töten und damit die *spolia opima* zu erbeuten, gewährte ihm Augustus nach den erfolgreichen Feldzügen und Kämpfen zwar einen Triumph<sup>46</sup>, verbot ihm aber gleichzeitig das so prestigeträchtige Opfer<sup>47</sup>. Als Begründung wurde angeführt, dass Crassus eben formell nicht oberster Befehlshaber gewesen wäre, sondern nur Unterfeldherr von Augustus. Diese Argumentation erscheint jedoch vorgeschoben<sup>48</sup>, war doch (zumindest laut Livius) auch Cossus im oben geschilderten Fall nur Militärtribun gewesen<sup>49</sup>.

Die Episode um Crassus ist nun allerdings vor den Hintergrund der veränderten Machtverhältnisse im Rom des ausgehenden 1. Jahrhunderts v. Chr. zu setzen. Diese fanden geradezu überdeutlich auch in der Beschränkung Ausdruck, dass nur mehr der Princeps selbst oder ihm nahestehende Personen die höchsten militärische Ehrungen empfangen<sup>50</sup> und damit auch in dieser Form den Göttern opfern durften. Grund dafür war die Sonderstellung, die etwa Cossus während des bei Livius geschilderten Triumphzuges eingenommen hatte und die ihn in der öffentlichen Wahrnehmung sogar über den siegreichen Feldherrn erhoben hatte. Für Augustus war in einer Zeit, in der er peinlich bemüht war, seine Machtstellung zu konsolidieren<sup>51</sup>, genau das der Grund, der ihn veranlasste, allen diesbezüglichen Betreibungen des Crassus entschieden entgegenzutreten.

---

<sup>46</sup> Kehne: Augustus und „seine“ *spolia opima* 189.

<sup>47</sup> Für die Vielfalt der Literatur zu Cossus und der damit in Verbindung stehenden Frage der Legitimität des Anspruches von M. Licinius Crassus, die *spolia opima* zu weihen, siehe Flower: *Spolia Opima* 44 FN 55.

<sup>48</sup> Zur entsprechenden Kontroverse Kehne: Augustus und „seine“ *spolia opima* 187-211.

<sup>49</sup> Oberbefehlshaber der siegreichen Armee war damals der gewählte Diktator Mamerus Aemilius Mamercinus (Liv. 4, 30-34). Der Rang von Cossus schien allerdings schon in der Antike umstritten (vgl. dazu die angeführten Quellen bei Flower: *The Tradition of the Spolia Opima* 45 FN 58).

<sup>50</sup> Vgl. z.B. Suet. Claud. 24.

<sup>51</sup> Gerade die zeitliche Nähe der Rückkehr von Crassus zur Übernahme des Ehrennamens Augustus durch Octavian lässt vermuten, dass letzterer wohl befürchtete, eine Weihe der *spolia opima* durch Crassus könnte seine Position in der öffentlichen Wahrnehmung schwächen. Ähnliches zeigt sich in Beschränkungen bei der Veranstaltung von öffentlichen Spielen nicht nur in der Stadt Rom.

Letzterer hatte im Zweikampf schließlich römische Soldatentugenden und auch seine Qualifikation als Krieger bewiesen – allesamt Eigenschaften, die Augustus nicht unbedingt nachgesagt wurden. Die Anführung, dass Crassus ja gar nicht Oberbefehlshaber gewesen wäre, wurde wohl von Augustus als formales Argument vor das Kollegium der *pontifices* gebracht, um dem Anspruch des siegreichen „Helden“ auf subtile Art und Weise die Grundlage zu entziehen<sup>52</sup>.

Beginnend mit Augustus, der im Rahmen seiner Sittengesetzgebung auch Kult und Opfer wieder stärkte, nutzten die Herrscher der folgenden Jahrhunderte diese beiden Instrumente in entscheidendem Maß, um ihre Stellung an der Spitze des Staates zu festigen und damit gleichzeitig die Reichseinheit zu stärken. So wurde etwa der Kaiserkult, die Verehrung der divinisierten Herrscher, immer stärker propagiert<sup>53</sup>. Das Opfer vor dem Herrscherbildnis hatte dabei auch politische Funktion: Nur wer opferte, zeigte nämlich, dass er sich mit Rom identifizierte, wobei dieser Absichtserklärung in Zeiten zunehmender außen- und innenpolitischer Krisen immer größere Bedeutung zugeordnet wurde.

Dass die sakrale Komponente dagegen nicht immer ganz ernst genommen wurde, bezeugt ein *dictum*, das Sueton<sup>54</sup> dem sterbenden Vespasian in den Mund legt. Auf dem Sterbebett soll dieser gesagt haben: *Vae, puto deus fio!* – „Ach, ich glaube ich werde ein Gott.“

Zusammenfassend lässt sich hier nun feststellen, dass es trotz der oft fehlenden religiösen Bedeutung gerade das dominierende politische Element des Kaiserkultes war, welches die sonstige religiöse Toleranz der Römer im Zusammenhang mit der Verehrung des divinisierten Herrschers außer Kraft setzen sollte.

#### 4. Die Selbstdevotion als Sonderfall

Wie aus dem bisher Gesagten bereits abgeleitet werden kann, standen Götterglaube und Opfer durchwegs in enger Verbindung mit Krieg

---

<sup>52</sup> Flower: *The Tradition of the Spolia Opima* 52.

<sup>53</sup> Pedro Barceló, *Das Römische Reich im religiösen Wandel der Spätantike. Kaiser und Bischöfe im Widerstreit*, Regensburg 2013, 116-128.

<sup>54</sup> Suet. Vesp. 23.

bzw. Militär<sup>55</sup>.

Der Krieg war besonders in der Zeit der frühen römischen Republik nicht nur ein sichtbarer, sondern auch ein prägender Teil des öffentlichen und privaten Lebens. Bilder des Kampfes waren den Menschen damit auch weitgehend vertraut. Den „Verlierern“ von Kriegen und Schlachten, Kombattanten wie Zivilisten, drohte in vielen Fällen ein unbarmherziges Schicksal, das mit den bei Livius überlieferten Worten „*vae victis*“<sup>56</sup> trefflich umschrieben wird<sup>57</sup>. Es vermag daher nicht zu verwundern, dass dem Götterkult und besonders den Opfern vor einem Krieg und den damit verbundenen Notzeiten große Bedeutung zugemessen wurde.

Die Angst vor Versklavung oder Auslöschung soll in der Zeit der frühen Republik schließlich auch römische Feldherren zu außergewöhnlichen Maßnahmen veranlasst haben. Eine davon war die sogenannte Selbstdevotion, wobei ein Feldherr sein Leben den Unterweltsgöttern versprach und damit im Sinne des bereits ausgeführten römischen Verständnisses eines synallagmatischen Verhältnisses zwischen Menschen und Göttern diesen einen Handel vorschlug: Sie sollten das Leben des Gelobenden (durch dessen freiwilligen Tod in der Schlacht) bekommen, jedoch unter der Bedingung, dass sie dafür auch den Feinden das Leben bzw. den Sieg nehmen würden.

Das entsprechende formelle Gebet und ein Beispiel für das darauffolgende Selbstopfer sind wiederum bei Livius überliefert, der über eine Schlacht gegen die Latiner am Vesuv im Jahr 340 v. Chr. berichtet. Der römische Feldherr Publius Decius Mus sah sich dort im Angesicht einer Niederlage zu einem verzweifelten Schritt gezwungen.

---

<sup>55</sup> Unterschiedliche Religionen, besonders solche, die ein Leben nach dem Tod und damit eine Erlösung vom irdischen Dasein versprachen, fanden oftmals über die Armee Eingang in die römische Gesellschaft. Die Praxis, zu Kriegszügen an den Grenzen des Reiches nicht ganze Legionen, sondern nur Detachements zu entsenden, die nach dem Ende des Feldzuges wieder zu ihren Stammeinheiten zurückkehrten, trug entscheidend zur raschen Verbreitung von (neuen) Kulturen quer durch die Provinzen des Reiches bei.

<sup>56</sup> Liv. 5,48,9.

<sup>57</sup> So etwa eine Episode bei Sallust (Sall. bell. Iug. 54): Der römische Feldherr Metellus zog in die üppigen Gegenden Numidiens, verwüstete die Äcker, nahm Städte ein, zündete sie an, ließ die Wehrfähigen töten und den Rest versklaven. Sie wurden zur Beute der Soldaten mit allen grausamen Folgen.

„Janus, Jupiter, Vater Mars, Quirinus, Bellona, ihr Hausgötter, ihr neu aufgenommenen Götter, ihr altheimischen Götter, ihr Götter die Gewalt über uns und die Feinde haben, und ihr wohlwollenden Seelen der Verstorbenen, zu euch bete, flehe ich, von euch erbitte ich die Gnade und biete ich an, dass ihr dem römischen Volk der Quiriten Kraft und Sieg angedeihen und über die Feinde des römischen Volkes der Quiriten Schrecken, Furcht und Tod kommen lasst. So wie ich euch dies hiermit ausdrücklich verheißen haben will, so gelobe ich für den Staat der Quiriten, das Heer, die Legionen und die Hilfstruppen des römischen Volkes der Quiriten die Legionen und Hilfstruppen der Feinde samt mir den wohlwollenden Seelen der Verstorbenen und Tellus als Opfer<sup>58</sup>.“

An anderer Stelle berichtet Livius auch noch von der *devotio* des gleichnamigen Sohnes des Feldherrn ungefähr 50 Jahre später<sup>59</sup>, und Cicero<sup>60</sup> weiß sogar noch von einer des Enkels.

Der Ablauf bzw. der Inhalt einer solchen Selbstweihe erscheinen in den Quellen allerdings durchaus variabel. Der Feldherr musste nicht unbedingt sein eigenes Leben einsetzen. Im Gegenteil konnte etwa auch das Leben eines beliebigen Soldaten geweiht werden. Kamen der Feldherr bzw. der bezeichnete Legionär um, so war dies nur recht; die Götter hatten das Opfer angenommen<sup>61</sup>. Überlebte jedoch der Feldherr die Schlacht, so konnte er zeitlebens keine sakralen Handlungen mehr vornehmen. Gelang das hingegen einem geweihten Soldaten, so musste als Sühne ein Standbild vergraben und ein Opfertier geschlachtet werden<sup>62</sup>. In beiden Fällen hatten die Götter das Opfer und damit das Synallagma verschmäht, musste doch die Leistung der Menschen zuerst erbracht werden.

---

<sup>58</sup> Liv. 8,9,6-8: *Janus, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, Divi Novensiles, Di Indigetes, Divi, quorum est potestas nostrorum hostiumque, Dique Manes, vos precor veneror, veniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium vim victoriam prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. Sicut verbis nuncupavi, ita pro re publica [populi Romani] Quiritium, exercitum, legionibus, auxiliis populi Romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum Deis Manibus Tellurique devoevo.*<sup>4</sup>

<sup>59</sup> Auch Plinius (Plin. nat. 28,11-12) nimmt auf das Gebet der Decii bei ihrer Selbstdevotion Bezug.

<sup>60</sup> Cic. fin. 2,61.

<sup>61</sup> Werner Eisenhut, *devotio*, in: DKP 1 1501.

<sup>62</sup> Liv. 8,10.

Ein vergleichbares Selbstopfer ist für die Zeit der Republik weder für Kriegs- noch für Friedenszeiten überliefert. Erst Sueton schildert für das 1. Jahrhundert n. Chr. ein ähnliches Votum in Form einer Loyalitätsbekundung gegenüber dem Kaiser. Während einer ernsten Erkrankung Caligulas hatten römische Bürger ihr Leben den Göttern im Austausch gegen dasjenige des Kaisers angeboten. Diese übertrieben erscheinende Vorgangsweise war als Anbiederung an den Kaiser gedacht, wie der Biograph auch unverhohlen anklingen lässt. Cassius Dio<sup>63</sup> meint sogar, sie hätten sich als Lohn für diese einfältige Schmeichelei Geld erwartet, allerdings nicht damit gerechnet, ihren Schwur auch wirklich einlösen zu müssen.

So kam es dann auch überraschend und galt als besonderer Beweis der Grausamkeit des Kaisers, dass Caligula einen Ritter namens Atarius Secundus, der gelobt hatte, mit dem Schwert als Gladiator zu kämpfen, dazu zwang, diese Gelübde zu erfüllen. Ein Plebejer, P. Afranius Potitus, hatte aus demselben Grund seinen Tod gelobt, worauf ihn der Kaiser Sklaven übergab, um ihn mit heiligen Zweigen und einer Opferbinde zu schmücken. Potitus sollte sich schließlich selbst in den Tod stürzen<sup>64</sup>.

Die Tatsache, dass diese Selbstopfer in der Literatur überdeutlich hervorgehoben werden, bezeugt, dass solche *vota* keinesfalls Teil des regulären religiösen Lebens waren. So werden sie von Sueton zumindest indirekt in die Nähe von Menschenopfern gerückt. Im Lichte dieser Betrachtungen erscheint es dann auch richtig, das bei Livius erwähnte Vergraben eines Standbildes nach einer misslungenen Devotion eines Soldaten als Reinigungs- bzw. Sühneopfer aufzufassen, wobei das Standbild wohl stellvertretend für den Menschen stehen sollte, den es porträtierte.

Das Verhältnis der Römer zu Menschenopferkulten, wie sie in der Antike oftmals praktiziert wurden, war allerdings kontrovers. Obwohl sie den Römern eigentlich fremd blieben, wurden sie dennoch (wie etwa in den geschilderten Fällen) in besonderen Krisensituationen zum Wohle des Staates und der Allgemeinheit vollzogen. Bei Livius

---

<sup>63</sup> Cass. Dio 59,8,3.

<sup>64</sup> Cass. Dio 59,8,3; Suet. Cal. 27.



findet sich hierfür noch ein weiteres, bereits in der Antike vielzitiertes und auch vieldiskutiertes Beispiel: Die Menschenopfer in Rom im Anschluss an die Niederlage bei Cannae gegen Hannibal.

Die enormen Verluste und ein drohender Aufstand der Kelten im Norden Italiens hatten die Römer dazu veranlasst, die Sibyllinischen Bücher zu befragen, wie die Gefahren von ihrem Gemeinwesen abgewendet werden könnten. Livius beschreibt schließlich, wozu die Orakelsprüche rieten: „Unterdessen brachte man, wie es die Schicksalsbücher verlangten, mehrere außerordentliche Opfer, wobei man einen Gallier und eine Gallierin, einen Griechen und eine Griechin auf dem Rindermarkt lebendig in einen unter der Erde ummauerten Raum hinabließ, der schon zuvor, entgegen der römischer Opferpraxis, Menschen als Opfertiere in Empfang genommen hatte“<sup>65</sup>.

In diesen Zeilen bringt der Historiker nicht zuletzt seinen Abscheu für dieses Zeremoniell plakativ zum Ausdruck: Solche Opfer wären nämlich ein gänzlich unrömischer Brauch gewesen, bestätigt auch noch dadurch, dass sie *sacrificia extraordinaria* (also außerordentliche und ansonsten nicht im Kult vorgesehene Opfer) gewesen wären. Gleichzeitig deutet er allerdings auch an, dass sie nicht die ersten ihrer Art gewesen wären.

In ähnlicher Weise kritisiert auch Plutarch, der in seinen Schriften fremden Religionen prinzipiell aufgeschlossen gegenübersteht und sich in seinen *Quaestiones Romanae*<sup>66</sup> ebenfalls ausführlich diesem Ereignis<sup>67</sup> widmet, dass die Römer fremden Völkern<sup>68</sup> solche Bräuche verboten hätten, während sie doch gleichzeitig auch selbst Menschenopfer dargebracht hätten. Dabei trennt allerdings auch er

---

<sup>65</sup> Liv. 22,57,6: *Interim ex fatalibus libris sacrificia aliquot extraordinaria facta, inter quae Gallus et Galla, Graecus et Graeca in foro bovario sub terram vivi demissi sunt in locum saxo consaeptum, iam ante hostiis humanis, minime Romano sacro, imbutum.*

<sup>66</sup> Plut. Quaest. Rom. 283F-284C.

<sup>67</sup> Siehe dazu Ittai Gradel, Jupiter Latiaris and Human Blood – Fact or Fiction?, in: C & M 53 (2002), 235-237.

<sup>68</sup> Plutarch schildert, dass die Römer die barbarischen Bletonesii, die aufgrund einer alten Tradition Menschenopfer darbrachten, bestrafen wollten. Als sie von dem Opfer erfuhren, nahmen sie die Stammesführer in Gewahrsam, ließen sie aber frei, als diese auf den Kult verwiesen. Die Römer verboten allerdings die weitere Kultpflege in der Form von Menschenopfern.

begrifflich das Opfer im Rahmen des Götterkultes von dem Zeremoniell, dem man ja nur aufgrund der Befragung und der ausdrücklichen Empfehlung der Sibyllinischen Bücher entsprochen hätte.

Die Art des hier beschriebenen Opfers, das Vergraben lebender Menschen, ist daneben auch als Form der Bestrafung von Vestalischen Jungfrauen, die ihr Keuschheitsgelübde verletzt hatten, bekannt. Dazu führt Plutarch aus, dass dies wegen der vermeintlichen Unkeuschheit von Vestalinnen notwendig gewesen wäre, und setzt sie damit in einen nun bereits wohlbekannten Zusammenhang. Auch im Rahmen des Vestakultes galt diese Strafe als alter Brauch, als Reinigungs- und Sühneopfer, keinesfalls jedoch als Maßnahme im Sinne des römischen Strafrechts.

Livius und noch mehr Plutarch stellen diese Menschenopfer wohl dementsprechend auch nicht als Kulthandlungen dar<sup>69</sup>. Bei all diesen (vereinzelt) Menschenopfern handelte es sich also nicht um Religionsausübung im Rahmen des römischen Götterkultes<sup>70</sup>. Dabei zeigt sich aber, dass religiöse Riten und besonders Opfer vornehmlich in Zeiten militärischer Krisen von der Aristokratie auch auf diese außergewöhnliche Art und Weise genutzt wurden, um die Bevölkerung zu beruhigen und gleichzeitig auch zu kontrollieren.

Einen letzten Sonderfall stellten in diesem Zusammenhang die Triumphzüge dar, in deren Rahmen auch Angehörige fremder Völker, die sich gegen Rom gewandt hatten, durch Rom geführt wurden. Dem gefangenen Numiderkönig Jughurta etwa wurden während des Triumphzuges von Marius zuerst die Kleider und der Goldschmuck herabgerissen, schließlich auch die Ohringe mitsamt den Ohrfläppchen<sup>71</sup>. Danach wurde er in den Mamertinischen Kerker gestoßen, wo er nach sechs Tagen Hunger getötet wurde. Der Gallier Vercingetorix wiederum wurde nach seiner Gefangennahme sechs Jahre eingekerkert, um im Anschluss an Caesars Triumph im Jahr 46 v. Chr.

---

<sup>69</sup> Vgl. die Rezeption bei Plin. nat. 28,12. Gerade diese Einordnung und auch das Ritual selbst erinnern wiederum an das erwähnte Vergraben eines Standbildes im Falle einer „missglückten“ Selbstdevotion.

<sup>70</sup> J. Rives, *Human Sacrifices among Pagans and Christians*, in: *JRS* 85 (1995), 66.

<sup>71</sup> Plut. Mar. 12.

schlussendlich getötet zu werden<sup>72</sup>; wahrscheinlich wurde er im Carcer Tullianus erdrosselt<sup>73</sup>.

Diese Hinrichtungen fanden also in zeitlicher Nähe zum Triumphzug statt, waren jedoch nie öffentlich. Hier kann man sich nun die begründete Frage stellen, ob es sich bei diesen Hinrichtungen nicht ebenfalls um ein wie auch immer geartetes Opfer gehandelt hat. Dieser Eindruck bestärkt sich gerade im Hinblick auf die Verwendung von Kriegsgefangenen in der Unterhaltungsindustrie – etwa von Spielen im Rahmen oder im Anschluss an Triumphzüge, wo sie massenhaft den Tod fanden –, auf die später noch zurückzukommen sein wird.

## 5. Das Verhältnis der Römer zu Menschenopferkulten

Viel mehr noch als aus den Berichten der Historiker sind Menschenopferkulte und entsprechende Opferhandlungen aus der griechisch-römischen Mythologie bekannt. So etwa in der vom griechischen Dichter Euripides als Drama ausgestalteten Erzählung über Iphigenie und den taurischen Diana-Kult<sup>74</sup>. Diese findet sich bereits bei Herodot<sup>75</sup> und damit noch vor der entsprechenden Adaptierung für das Theater. Die Taurer sollen der Artemis alle Griechen geopfert haben, die bei ihnen landeten. Nicht nur bei den Griechen<sup>76</sup>, sondern auch bei den Römern stieß dieses Motiv allerdings auf Ablehnung. So bedenkt Lukrez<sup>77</sup> die Opferung der Iphigenie mit den wenig schmeichelhaften Attributen *scelerosus* und *impius*.

Im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. kamen im Rahmen der Erweiterung des Reiches schließlich auch Völker unter römische Vorherrschaft,

---

<sup>72</sup> Cass. Dio 43,19, 4.

<sup>73</sup> Diese Tötungsart wird aus einem Bericht von Flavius Josephus (Bell. Iud. 7,154) erschlossen. Vgl. Matthias Gelzer, Vercingetorix, in: RE VIII A,1, 1007.

<sup>74</sup> Vgl. dazu die Kritik bei Tert. apol. 9,5 und später noch bei Drac. LD 3, 217-221. Zumindest Tertullian zog diese Menschenopfer in Zweifel.

<sup>75</sup> Her. 4,103,1.

<sup>76</sup> Der Philosoph Theophrast etwa attackiert das griechische System der Blutopfer, weil er dieses auf Menschenopfer und Kannibalismus zurückführt (ap. Porph, Abst. 2,27,1-3).

<sup>77</sup> Lucr. 1,82 ff.

deren religiöse Traditionen Menschenopfer beinhalteten, wie etwa die Gallier und die Karthager<sup>78</sup>. Letztere sollen Kinder geopfert haben<sup>79</sup>, die Gallier hingegen Kriegsgefangene und Verbrecher, teils aber auch Unschuldige<sup>80</sup>. Die gallischen Götter sollen nämlich Leben nur für Leben gegeben haben<sup>81</sup>.

Neben Strabo<sup>82</sup> und Diodorus Siculus<sup>83</sup> beschreibt besonders Caesar<sup>84</sup> die Menschenopfer der Kelten. So meint er etwa, dass bei den Galliern auch diejenigen, die unter schweren Krankheiten litten oder die sich im Krieg bzw. in Gefahr befanden, mit Hilfe der Druiden Menschenopfer durchgeführt bzw. zumindest gelobt hätten<sup>85</sup>. Die Opferung von Verbrechern wäre den Göttern dabei durchaus angenehm gewesen. Falls es jedoch an solchen fehlte, mussten Unschuldige herangezogen werden<sup>86</sup>.

---

<sup>78</sup> Cic. rep. 3,13-15 führte alle Kulturen an, die Menschenopfer betrieben.

<sup>79</sup> Das Motiv, dass Kinder durch ihre Eltern geopfert wurden, findet sich bereits im Alten Testament (AT Gen. 22, die Erzählung von Abraham und Isaac). So berichtet etwa Dracontius (Drac. LD 3, 118-122), der gegen Ende des 5. Jahrhunderts n. Chr. in Karthago wirkte, davon ausgehend vom der Kult der Kindesopfer bei den Karthagern. Vgl. dazu Shelby Brown, Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in Their Mediterranean Context, Sheffield 1991. Im karthagischen Saturn-Kult sprechen archäologische und literarische Zeugnisse für eine Regelmäßigkeit solcher Opfer (Plin. nat. 36,39; Sil. 4, 768; Aug. civ. 7,19 und 26). Darüber hinaus werden auch außergewöhnliche Opfer erwähnt (Diod. 13,86,3; 20,14,4f; Curt. 4,3,23; Iust. apol. 18,6,11; Porph. abst. 2,56; Oros. hist. 4,6,3-5). Diodor (20,14,4 ff; 23,13) bezeugt etwa für das Jahr 310 v. Chr. über 500 Kindesopfer. Vgl. dazu Roswitha Simons, Dracontius und der Mythos: Christliche Weltsicht und pagane Kultur in der ausgehenden Spätantike, Leipzig 2005, 82 und Gradel: Jupiter Latiaris and Human Blood 235-237. Auch im Osten des Reiches waren Kindesopfer durchaus gängige Praxis.

<sup>80</sup> Strab. 4,4,5: Menschen wurde mit Schwertern in den Rücken geschlagen, aus ihren Zuckungen wurde wahrgesagt. Andere wurden mit Pfeilen erschossen, in Tempeln gekreuzigt oder verbrannt.

<sup>81</sup> Caes. bell. Gall. 6,16.

<sup>82</sup> Strab. 4,4,5.

<sup>83</sup> Diod. 5,31,3-4.

<sup>84</sup> Caesars Schilderungen der Opferriten der Gallier erinnern wiederum an die bei Sueton beschriebenen *vota* rund um die Erkrankung Caligulas. Dabei wird man aber dem Biographen unterstellen müssen, dass er den als negativ empfundenen Kaiser absichtlich in die Nähe dieser als barbarisch und verachtenswert empfundene Bräuche bringen wollte.

<sup>85</sup> Caesar (Caes. 6,19) berichtet aber auch von Menschenopfern im Totenkult: Wenn vornehme Gallier starben, wurden manchmal Frauen und Diener mit ihnen verbrannt. Vgl. dazu Alexander Demandt, Die Kelten, München 2007, 49.

<sup>86</sup> Tert. apol. 9,5: Bei den Galliern wären ältere Leute dem Merkur geschlachtet worden.

In Rom entschloss man sich schließlich bereits zu Beginn des 1. Jahrhunderts v. Chr. dazu, vehement gegen diese verachteten Praktiken einzuschreiten. Laut Plinius wurden Menschenopfer mittels Senatskonsult im Jahr 97 v. Chr. verboten<sup>87</sup>. Sie wurden zu *crimina publica* und nach dem römischen Mordparagrafen, der *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, dem cornelischen Gesetz gegen Meuchelmörder und Giftmischer, mit der Kapitalstrafe belegt. Bürger wurden in die Verbannung geschickt, Nichtbürger dagegen zum Tode verurteilt. Das Verbot und die damit verbundenen Strafandrohungen konnten den Menschenopfern jedoch keineswegs ein Ende bereiten. So berichtet Plinius selbst, dass sich diese Sitte bis ins 1. Jahrhundert n. Chr. in Britannien gehalten hätte<sup>88</sup>. Unter Augustus war laut Sueton nur römischen Bürgern die Teilnahme an solchen Opfern untersagt<sup>89</sup>, und erst Kaiser Claudius war bestrebt, dem Druidenkult und den Menschenopfern endgültig den Garaus zu machen<sup>90</sup>.

Nicht nur in Gallien, sondern auch in Nordafrika gingen die Römer somit schließlich entschlossen gegen Menschenopferkulte vor. Tertullian berichtet jedoch, dass noch zu Beginn des 1. Jahrhunderts n. Chr. Kinder dem Saturn öffentlich geopfert wurden. Diese Kultpraxis wurde dann bereits während des Prokonsulates von Tiberius energisch bekämpft – die beteiligten Priester wurden allesamt gekreuzigt<sup>91</sup>. Archäologisch sind solche Kindesopfer anhand von Bestattungen in den sogenannten *tophets* in Nordafrika bis ins 1. Jahrhundert v. Chr.<sup>92</sup> nachweisbar, womit die Angaben Tertullians allerdings keinesfalls widerlegt werden. Im Gegenteil ist davon auszugehen, dass sich die

---

<sup>87</sup> Plin. nat. 30,12: Im Jahr 657 nach der Gründung Roms und unter den Konsuln Cneius Cornelius Lentulus und P. Licinius Crassus.

<sup>88</sup> Plin. nat. 30,13; vgl. auch Tac. ann. 2,69.

<sup>89</sup> Suet. Claud. 25: *tantum civibus sub Augusto interdictam*.

<sup>90</sup> Bereits Tiberius ging im Jahr 16 n. Chr. gegen die *vates* und *medici* (Plin. nat. 30,13) vor. Vgl. auch Tac. ann. 2,32: Er bestrafte sie mit Ausweisung bzw. mit dem Tod. Claudius schritt im Jahr 54 nochmals gegen die Druiden ein (Suet. Claud. 25,5). Nur die Opferschau nach römisch-etruskischem Ritus und etwa die Vogelschau blieben erlaubt. Hand in Hand mit diesen Opfern ging der Kampf gegen die Wahrsagerei, wobei die Angst der Römer wohl auf Aberglauben zurückzuführen war. Vgl. Cass. Dio 57,15,8f.

<sup>91</sup> Tert. apol. 9,2-3.

<sup>92</sup> Brown: Late Carthaginian Child Sacrifice 72-75; Simons: Dracontius und der Mythos 83.

Kultausübung aus Furcht vor Strafe immer mehr ins Geheime<sup>93</sup> und schließlich sogar in den privaten Bereich verlagert hatte. Die Kinder wurden schließlich nicht mehr rituell ermordet (wie es das Verbot als Tatbestand gefordert hatte), sondern – wie der Apologet berichtet – etwa ausgesetzt oder ertränkt<sup>94</sup>, um einer Strafe nach dem Mordgesetz zu entgehen.

An diesem Beispiel zeigt sich auch anschaulich das Problem der Rechtsdurchsetzung im Römischen Reich: Es bedurfte einer ständigen Wiederholung von Normen, die wiederum oft auch nur in den Zentren befolgt und damit auch exekutiert wurden, allerdings nicht bzw. nicht in einem vergleichbaren Ausmaß auch in der Peripherie. So ist es zu verstehen, dass in den Sentenzen des Paulus – einer Rechtsquelle, die in Nordafrika im 3. Jahrhundert n. Chr. entstand – das Opfern von Menschen und das Weißen ihres Blutes als Verbrechen aufgezählt wurde, das mit einer sogenannten entehrenden und geschärften Todesstrafe geahndet werden sollte. Im Falle einer Verurteilung sollten die Delinquenten wilden Tieren vorgeworfen werden<sup>95</sup>. Hier zeigt sich, dass der Kampf gegen diese Kulte auch im 3. Jahrhundert immer noch mit aller Härte geführt wurde.

## 6. Das Opfern von Menschen als literarischer Topos

Der Topos der Menschenopfer findet sich bereits in der Zeit der römischen Republik immer wieder in der römischen Literatur, vor allem um „schlechte Menschen“ zu brandmarken. In diesem Sinn fanden etwa die Menschenopfer der Gallier Eingang in die Verteidigungsrede Ciceros für Marcus Fonteius, der nach seiner Zeit als

---

<sup>93</sup> Tert. apol. 9,3.

<sup>94</sup> Tert. apol. 9,7; Zu den bei Lukian von Samosata im 2. Jahrhundert n. Chr. für Hierapolis und die Verehrung der Göttin Atargatis festgehaltenen Kindesopfer (diese wurden in Säcke gesteckt, für Ochsen ausgegeben und so wegtransportiert) wie auch zum Bericht bei Philon von Byblos, die zeigen, dass zumindest die Tradition der Menschenopfer auch zu dieser Zeit noch im Bewusstsein der Bevölkerung lebendig war, siehe Andreas Feldtkeller, Im Reich der Syrischen Göttin. Eine religiös plurale Kultur als Umwelt des frühen Christentums, Gütersloh 1994, 189; 245.

<sup>95</sup> Paul. Sent. 5,23,16 (FIRA II, 317-417): *Qui hominem immolaverint exve eius sanguine litaverint, fanum templumve, polluerint, bestiis obiciuntur, vel si honestiores sint, capite puniuntur.*

Proconsul der Gallia Transalpina in einen Repetundenprozess verwickelt wurde. Das Argument des Verteidigers zielte dabei darauf ab, zu hinterfragen, wie Männern etwas *sanctum et religiosum* sein konnte, die Menschenopfer betrieben<sup>96</sup>. Cicero lässt die Gallier hier also als Barbaren erscheinen, die jedes Vertrauens unwürdig waren. So ist auch der Hinweis bei Sallust<sup>97</sup> zu verstehen, Catilina hätte Kelche mit Menschenblut herumgereicht, bevor er seine Mitverschwörer in seine Pläne eingeweiht hätte. Sallust stilisiert Catilina dadurch bewusst als Monstrum, um Ciceros (nicht unumstrittenes) Vorgehen in ein rechtes Licht zu rücken. In Anlehnung daran erscheint es auch möglich, dass etwa Tacitus bei seinen Schilderungen des Boudicca-Aufstandes und der grausamen Hinrichtung römischer Gefangener<sup>98</sup> bewusst die Assoziation erwecken wollte, dass die Kelten an ihre alten Menschenopferkulte angeschlossen hätten, um den Feind noch abscheulicher und barbarischer erscheinen zu lassen. Ähnliches ist auch für Cassius Dio<sup>99</sup> festzustellen, der bei seiner Beschreibung desselben Aufstandes und seiner Vorgeschichte zwar nicht direkt von Menschenopfern spricht, dem zeitgenössischen Leser diese Assoziation allerdings offenlässt.

Mit der gleichen Zielsetzung beschreibt Tacitus auf dramatische Weise den Ort der Varusschlacht und vergisst dabei auch nicht zu schildern, dass die Germanen gefangene Tribunen und Zenturionen nach dem siegreichen Kampf ihren Göttern geopfert hätten<sup>100</sup>. Er zeichnet somit ein Bild der Unmenschlichkeit, aber auch der Angst, das die

---

<sup>96</sup> Cic. font. 31: Menschenopfer werden von fremden, barbarischen Völkern praktiziert.

<sup>97</sup> Sall. Cat. 22,1-2, siehe dazu auch Plut. Cic. 10,4.

<sup>98</sup> Tac. ann. 14,33.

<sup>99</sup> Cass. Dio 62,7,3.

<sup>100</sup> Tac. ann. 1,61,2-3: „Im ersten Lager des Varus wurde durch seinen weiten Umfang und die Absteckung des Feldherrnplatzes die Arbeit von drei Legionen sichtbar, darauf erkannte man an dem halbverfallenen Wall, an dem flachen Graben, dass dort schon zusammenschmolzene Reste gelagert hatten. Mitten auf dem Felde bleichende Knochen, zerstreut oder in Haufen, je nachdem die Soldaten die Flucht ergriffen oder Widerstand geleistet hatten. Daneben lagen zerbrochene Waffen und Pferdegerippe, zugleich sah man an den Baumstümpfen vorn angenagelte Menschenschädel. In den benachbarten Hainen standen die Altäre der Barbaren, an denen sie Tribunen und Zenturionen ersten Ranges geschlachtet hatten.“ (Übersetzung nach Erich Heller [Hg.], P. Cornelius Tacitus – Annalen, 6. Aufl., Mannheim 2010, 87-89).

Niederlage des Varus gegen die Germanen noch mehr als Tiefpunkt römischer Expansionsbestrebungen erscheinen lassen sollte.

In diesen Zusammenhang muss nun aber auch das Charakterbild gesetzt werden, das Sueton von Caligula entwirft, indem er dessen Grausamkeit als negativen Charakterzug eines Kaisers geradezu überdeutlich betont.

In Laufe der Kaiserzeit wurden dann schließlich Juden und besonders Christen mit ähnlichen Vorwürfen konfrontiert. Den Christen wurde etwa immer wieder unterstellt, sie würden Kinder schlachten und essen<sup>101</sup>. Damit sollten auch sie in die Nähe dieser verachteten Kulte gebracht und ihre sektiererischen Umtriebe unter den Tatbestand der *Lex Iulia de sicariis et veneficiis* subsumiert werden. Es verwundert daher nicht, dass sich Plinius<sup>102</sup> – wie aus seinen Briefen an Kaiser Trajan hervorgeht – dazu veranlasst sah, festzuhalten, dass die „Nahrung“ der Christen, die sie bei ihren Treffen zu sich nahmen, harmlos gewesen wäre. Plinius kannte wohl die entsprechenden Vorwürfe und nahm sie ernst genug, um eigene Nachforschungen anzustellen (auch vor dem Hintergrund, dass er zu erforschen suchte, was er denn den Christen zum Vorwurf machen könnte bzw. sollte, um gerichtlich gegen sie vorgehen zu können<sup>103</sup>).

Christliche Autoren nutzten schließlich die Erzählungen von Menschenopfern und damit den vielzitierten Topos auch selbst in apologetischer Absicht, um die Christen von den Heiden abzugrenzen<sup>104</sup>. So meint etwa Minucius Felix, dass es retrospektiv betrachtet vielmehr die Heiden selbst gewesen wären, die ihren Göttern Menschen geopfert hätten<sup>105</sup>. Wie die Erzählungen über die Menschenopfer der

---

<sup>101</sup> Zum Vorwurf des rituellen Kindermordes bzw. der Blutschande vgl. Tert. apol. 7,1. Just. apol. 2,27,5; Tert. apol. 8-9; Min. Fel. 9,5; 30 verteidigen sich gegen den Vorwurf, dass Christen bei Initiationsriten Kinder opfern würden. Origenes (c.Cels. 6,40) erwähnt für die Zeit um 240 n. Chr., dass selbst Nichtchristen eingestehen würden, dass es sich hier um Verleumdungen handeln würde.

<sup>102</sup> Plin. ep. 10,7.

<sup>103</sup> So stellt Plinius in seinem berühmten Christenbrief Kaiser Trajan zuallererst die Frage, weswegen man denn die Christen überhaupt verfolgen und verurteilen müsse (Plin. epist. 10,96,1).

<sup>104</sup> Rives: *Human Sacrifices* 76.

<sup>105</sup> Min. Fel. 30,1.



Gallier oder der Karthager von römischen Schriftstellern dazu genutzt wurden, diesen eine „schlechte“ Religion zu unterstellen, die von der Norm abwich, so wandten die christlichen Apologeten dieses rhetorische Mittel nun auch selbst an. Die sich daraus ergebende literarische Auseinandersetzung ermöglicht der modernen Forschung einen etwas anderen Blickwinkel auf die römische Religion, die Opfer und damit in Verbindung stehende Aspekte der römischen Gesellschaft.

## 7. Gladiatorenspiele als (Menschen)Opfer

Im Zusammenhang mit dem Opferkult muss schließlich auch noch ein Phänomen Erwähnung finden, das für die römische Antike und die römische Gesellschaft große Bedeutung erlangen sollte: die Gladiatorenspiele. Über Begräbnisfeierlichkeiten für Männer aus der Oberschicht kamen sie in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. nach Rom. Dabei ist es wiederum der Apologet Tertullian, der berichtet, dass es zu dieser Zeit *mali status servi*, Sklaven von schlechter körperlicher Gestalt, gewesen wären, wie auch Kriegsgefangene, die bei den Scheiterhaufen auf Leben und Tod gekämpft hätten<sup>106</sup>. Anhand seiner Beschreibungen wird deutlich, dass gerade der Tod eines oder aller Beteiligten, ein Opfer an Saturn, als Ziel dieser Veranstaltungen gesehen wurde.

Bereits im 1. Jahrhundert v. Chr. war zwar der zeitliche und örtliche Bezug von Begräbnissen und Fechtspielen in vielen Fällen nicht mehr gegeben, ein gewisses Naheverhältnis zum Totenkult bzw. zu religiösen Festen blieb jedoch bis in die Kaiserzeit erhalten<sup>107</sup>. Gerade diese Ursprünge aber waren der Grund, warum *munera* von christlichen Autoren wegen ihrer Grausamkeit abgelehnt<sup>108</sup> und als Idololatrie angeprangert wurden<sup>109</sup>. Im Laufe der folgenden Jahrhunderte kämpften

---

<sup>106</sup> Tert. spect. 12,1. Vgl. dazu Christoph Ebner, Vom Scheiterhaufen ins Kolosseum – Die Gladiatorenspiele als Wirtschaftsfaktor, in: MDAH 30 (2012), 69.

<sup>107</sup> So untersuchte etwa ein Bediensteter, der als Gott Merkur oder Saturn verkleidet war, mit einem Brenneisen die Toten (Tert. apol. 15,5) und beförderte diese dann mithilfe eines Sichelhakens aus der Arena.

<sup>108</sup> Tert. apol. 15,4-6; Tert. nat. 1,10,46-48; Lact. inst. 6,20,10-26.

<sup>109</sup> Tert. spect. 12; Tert. apol. 38,4; Min. Fel. 38,11 f; Prud. c.Symm. 1,380-5; 2,1091ff.; Min.

schließlich Verbrecher, Freiwillige (und damit Freie) und nicht zuletzt auch Sklaven und Kriegsgefangene in den Gladiatorenschulen und Arenen, wobei ab dem 1. Jahrhundert v. Chr. gerade Letztere angesichts des stetig wachsenden Bedarfs an Protagonisten in zunehmender Anzahl Verwendung finden sollten.

Im Jahr 105 v. Chr. und damit wieder aufgrund und in Zeiten einer militärischen Notlage<sup>110</sup> veranstalteten schließlich zum ersten Mal die amtierenden Konsuln Gladiatorenkämpfe<sup>111</sup>. Die Schilderungen der antiken Autoren erinnern an die Zeit nach der Schlacht bei Cannae, wodurch die Vermutung nahe liegt, dass die nun zeitnah zur Schlacht gegen die Stämme aus dem Norden veranstalteten Fechtspiele einen vergleichbaren Zweck erfüllen sollten wie die bei Livius geschilderten Menschenopfer. Die Gladiatoren, die bei diesen Spielen den Tod fanden, können und müssen damit wohl ebenfalls als eine Art „Opfer“ betrachtet werden. Vielleicht wurde in Fortsetzung der im Vor Kapitel geschilderten Traditionen hier das Leben der Fechter im Austausch für den Sieg in der Schlacht den Göttern zumindest symbolisch geweiht. Es waren schließlich die Konsuln selbst, welche die Kosten für die Veranstaltungen übernahmen, die also formell den Göttern einen Austausch im Sinne des geschilderten „*do ut des*“ anboten. Nicht von ungefähr ist die hier begründete Tradition, Gladiatorenspiele vor einem Kriegszug zu veranstalten, bis in die Kaiserzeit belegt<sup>112</sup>.

Ähnlich gestalteten sich auch Spiele im Rahmen von Triumphzügen oder nach erfolgreichen kriegerischen Unternehmungen. So stellte etwa der spätere Kaiser Titus anlässlich des Geburtstages seines Vaters Vespasian in Antiochia jüdische Kriegsgefangene für Kämpfe

---

Fel. 37,11: Christen blieben Gladiatorenspielen fern, weil sie die ursprüngliche religiöse Bedeutung kannten.

<sup>110</sup> Nach der Niederlage von Arausio gegen die Kimbern und Teutonen fürchtete man eine Invasion Italiens.

<sup>111</sup> Vgl. dazu ausführlich Christoph Ebner, *Visum est spectaculum – Die Gladiatorenspiele im Wechselspiel mit Militär und öffentlicher Sicherheit*, in: ÖMZ 4 und 5 (2015).

<sup>112</sup> So berichtet die *Historia Augusta* von Septimius Severus, er habe Gladiatorenspiele veranstaltet und sei erst danach zu seinem Partherfeldzug aufgebrochen (HA Septimius Severus 14,11). Von Maximus und Balbinus ist ähnliches überliefert (HA Maximus et Balbinus 8, 5-7).

und öffentliche Hinrichtungen zur Verfügung, die übrigen teilte er zum gleichen Zweck auf die angrenzenden Provinzen auf<sup>113</sup>. Bildliche Darstellungen auf den Mosaiken von Zliten in Nordafrika zeigen wiederum kriegsgefangene Garamanten, die zur Ergötzung des Publikums der „Spieleindustrie“ übergeben worden waren. Selbst von Kaiser Konstantin wird im 4. Jahrhundert n. Chr. berichtet, er habe kriegsgefangene Brukterer in Trier massenweise wilden Tieren vorwerfen lassen<sup>114</sup>. Solche Hinrichtungen und Spiele unter Verwendung von Kriegsgefangenen dienten vorderhand der kaiserlichen Repräsentation und der Erweckung bzw. Pflege eines römischen Superioritätsgefühls. Dem Publikum wurden die gefürchteten Feinde vor Augen geführt und damit nicht zuletzt auch die Überlegenheit des römischen Reiches und seiner Armeen.

Dass die Gladiatorenspiele und damit diese Veranstaltungen jedoch bis in die Spätantike ihr Naheverhältnis zum Kult beibehielten, lässt sich bereits am spezifischen Tagesablauf (dem „Programm“ der Großveranstaltungen etwa in Rom selbst) ablesen. Tierkämpfe, *venationes*, besonders aber auch Hinrichtungen, denen oft ein Platz im Vormittags- bzw. Mittagsprogramm eingeräumt wurde, wurden immer wieder in mythologische Szenen eingekleidet. Verbrecher mussten bei der Vollstreckung der Todesstrafe in entsprechender Verkleidung das Schicksal von Helden und Göttern vor den Augen des Publikums (und zwar regelmäßig mit einem dramatischen Ende) erneut erleben<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> Ios. bell. Iud. 6,9,418; 7,2,23-25; 7,3,37-40.

<sup>114</sup> Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin den Großen 12,3: *Caesi igitur innumerabiles, capti plurimi; quidquid fuerit pecoris, raptum aut trucidatum est; vici omnes igne consumpti; puberes qui in manus venerunt, quorum nec perfidia erat apta militiae nec ferocia servituti, ad poenas spectaculo dati saevientes bestias multitudine sua fatigarunt.* „Unzählige wurden getötet, sehr viele gefangengenommen. Alles Vieh wurde weggeschleppt oder abgeschlachtet. Alle Dörfer wurden durch Feuer verzehrt. Die Erwachsenen, die in die Hände fielen und die durch ihre Treulosigkeit ebenso wenig für den Kriegsdienst geeignet waren wie durch ihre Wildheit für den Sklavendienst, ermüdeten nach ihrer Abgabe zu Arenastrafen durch ihre schiere Anzahl die wütenden Bestien.“ (Übersetzung nach: Brigitte Müller-Rettig, Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin den Großen, Stuttgart 1990).

<sup>115</sup> Siehe dazu ausführlich K. M. Coleman, Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments, in: JRS 80 (1990), 44-73 und Christoph Ebner, Die Konzeption der Arenastrafen im römischen Strafrecht, in: ZRG RA 129 (2012), 245-285.

Christliche Schriftsteller sahen nun gerade diese grausame Inszenierung mythologischer Themen als Verkörperung der heidnischen Religion<sup>116</sup>. Minucius Felix<sup>117</sup> kritisiert so in seinem Dialog „Octavius“ in einem Atemzug Kindesaussetzungen, Abtreibungen, Menschenopferkulte (und damit auch der Opferung Fremder in Kriegszeiten bei den Römern), Catilinas Bluteid, die Verwendung von Menschenblut als Medizin und nicht zuletzt die *venationes*. Er verwehrte sich mittels dieses Sammelsuriums an Gegenwürfen der Angriffe der Heiden auf die Christen, wobei er alle Topoi aufgriff, die bereits von heidnischen Schriftstellern mit Menschenopfern in Verbindung gebracht worden waren.

Tertullian ging sogar noch weiter und tadelte etwa auch das Verspeisen von Wildbret aus der Arena. Das Fleisch der bei den teils sehr umfangreichen Jagdspiele zu Tode gekommenen Tiere galt in gewissen Kreisen also anscheinend als Spezialität und konnte damit wie Opferfleisch den Weg auf die Speiseteller finden.

Der Apologetiker meinte dazu lapidar, diese Tiere könnten durchaus mit Menschenblut in Berührung gekommen sein, weswegen er das Verspeisen von Raubtieren, etwa von Bären, besonders missbilligte. In den Mägen dieser Tiere würden sich schließlich noch menschliche Überreste befinden, nachdem sie etwa bei Hinrichtungen eingesetzt, später aber bei Jagdspiele getötet und in einem nächsten Schritt auf die Teller von Menschen verfrachtet worden wären. Für Tertullian kam somit der Verzehr eines Bären mehr oder weniger demjenigen von Menschenfleisch gleich<sup>118</sup>.

Schließlich merkte er weiter an, dass sogar das Blut von *noxii*, von hingerichteten Verbrechern, als Medizin getrunken wurde, um Epilepsie zu heilen<sup>119</sup>. Außerdem soll in Rom eine Jupiterstatue mit dem Blut von getöteten Arenakämpfern besprenkelt worden sein<sup>120</sup>. Tertullian unterstellte also nicht nur, dass das Blut von öffentlich (hier in

---

<sup>116</sup> Tert. apol. 15,4-6.

<sup>117</sup> Min. Fel. 30,2.

<sup>118</sup> Tert. apol. 9,11.

<sup>119</sup> Tert. apol. 9,10.

<sup>120</sup> Tert. apol. 9,5; Rives: Human Sacrifices 75.

Form der *damnatio ad ludum* bzw. der *damnatio ad bestias*) hingerichteten Verbrechern als Medizin Verwendung fand, sondern attackierte auch den Jupiter Latiaris-Kult<sup>121</sup> scharf<sup>122</sup>. Während der dazugehörigen Feierlichkeiten, den *feriae Latinae*, wurden regelmäßig *munera* veranstaltet<sup>123</sup>.

Der Apologet stellte in seinen Ausführungen schließlich auch noch literarisch überspitzt die Frage, ob denn das Blut dieser Verbrecher weniger wert wäre als „Menschenblut“ (*hoc, opinor, minus quam hominis?*), und weiter, ob es denn nicht umso schändlicher wäre, dass es das Blut eines schlechten Menschen gewesen wäre (*an hoc turpius, quod mali hominis?*), das hier im Sinne einer rituellen Reinigung<sup>124</sup> Verwendung fand.

Tertullian wollte hier also auch an die Reinigungs- und Sühneopfer früherer Zeiten anknüpfen. Die Fechtspiele und die dabei zu Tode gekommenen „schlechten Menschen“ wie auch das Verspritzen von Menschenblut werden als geduldet (und nicht den Gesetzen widersprechende) Menschenopfer dargestellt, die etwa auch an die Stelle der unter anderem bei Livius bezeichneten außerordentlichen Opfer getreten waren.

Dass dieser Vorwurf des Apologeten nicht völlig von der Hand zu weisen ist, lässt sich zumindest für das romanisierte Gallien zeigen. So bildete etwa der Stamm der Haeduer bereits relativ früh, im 1. Jahrhundert n. Chr., eigene Gladiatoren aus, und auch ein Bericht von Eusebius von Caesarea lässt erkennen, dass die Gallier ihre alten Traditionen in einem neuen Anzug weiter pflegten. Die im Rahmen der

---

<sup>121</sup> Siehe dazu Lennon, Jupiter Latiaris and the „taurobolium“: Inversions of Cleansing in Christian Polemic, in: *Historia* 59/3 (2010), 381-384.

<sup>122</sup> Das hier angedeutete Opfern bzw. Weihen des Blutes von Menschen wurde später auch noch in den bereits erwähnten *Sententiae Pauli* als Straftatbestand angeführt (Paul. Sent. 5,23,16).

<sup>123</sup> Vgl. etwa Prud. (cSymm 1,396); Just. apol. 2,12,5. Siehe dazu auch H. S. Versnel, Transition and Reversal in Myth and Ritual, Leiden u.a. 1993, 214-217 und Gradel: Jupiter Latiaris and Human Blood 241-253.

<sup>124</sup> Siehe dazu die Hinweise auf ein Reinigungsoffer bei Min. Fel. 30,4-6: *cruro* (Blut) und waschen (*perfundere*). Vgl. Lennon: Jupiter Latiaris 382. Vielleicht wollte Tertullian hier auch an die bereits geschilderten Menschenopfer der Gallier anknüpfen, die regelmäßig Verbrecher für ihre Kulthandlungen ausgewählt haben sollen.

Christenverfolgungen in Lyon<sup>125</sup> im 2. Jahrhundert n. Chr. stattfindenden Arenakämpfe und die mit ihnen in unmittelbarem Zusammenhang stehenden Hinrichtungen, veranstaltet von Priestern des Kaiserkultes, wurden von der dortigen Bevölkerung als Ersatz für die alten, keltischen Menschenopfer gesehen. Weil Mangel an Fechtkämpfern herrschte (oder weil diese für die veranstaltenden Hohepriester zu kostspielig waren), warf man schließlich Mitglieder der christlichen Gemeinde wilden Tieren vor, um den Blutdurst der Zuschauer zu stillen. Die Veranstaltung von Gladiatorenspielen bedeutete für die Gallier also auch eine mehr oder weniger „legale“ Art der Opfer.

Der Hinweis auf die Gladiatoren der Haeduer bei Tacitus erscheint zwar auf den ersten Blick harmlos, ist aber in einen ganz ähnlichen Zusammenhang zu setzen<sup>126</sup>. Es erscheint nämlich ungewöhnlich, dass nicht Einzelpersonen, *lanistae* als Unternehmern, sondern einem ganzen Stamm diese Fechtkämpfer zugeschrieben werden. Tacitus wollte damit wohl einen bestimmten Hintergedanken unterstellen. Tod im Zweikampf bzw. Hinrichtungen im Rahmen der Spiele waren für die Gallier zu „romanisierten“ Formen der barbarischen und von den Römern selbst so verachteten Opferkulte geworden. Dabei lässt sich aber auch erkennen, dass es Letzteren mit einem Verbot von Menschenopferkulten zumindest nicht in erster Linie um die Schonung von Menschenleben ging, sondern um die Integration der neu eroberten Provinzen und Völker ins Römische Reich und seine Gesellschaft. Hielt man die Konventionen ein, wurde eine Umkleidung der eigenen Kulte von Rom geduldet. Die Gladiatorenspiele als gesellschaftliches Phänomen, das gerade im 1. Jahrhundert eine erneute Blüte erlebte, bildeten eine geradezu ideale Plattform, um die alten Kulte in einem neuen Gewand erscheinen zu lassen. Dabei waren es aber gerade Strafen wie die *damnatio ad ludum*, die Verurteilung zu den

---

<sup>125</sup> Eus. HE. 5,1,3-63; Henning Dohrmann, Anerkennung und Bekämpfung von Menschenopfern im Römischen Strafrecht der Kaiserzeit, Frankfurt a.M. 1995, 83-87; Kaiser Mark Aurel nahm diese Funktion der sogenannten *trinqui*, der Menschenopfer, für die gallischen Provinzen schließlich zur Kenntnis, und er bezog diese in seine Überlegungen bezüglich einer gesetzlichen Regulierung und partiellen Neuordnung des Spielewesens mit ein (CIL II 6278).

<sup>126</sup> Tac. ann. 3,43.

Spielen, die als öffentliche Hinrichtungen einen gewissen Opfercharakter erhielten.

Selbst als das Christentum in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. auf dem Weg zur Staatsreligion war, wurde gegen den heidnischen Opferkult und auch gegen die Gladiatorenspiele nur zögerlich vorgegangen. Das zwar nicht so sehr, weil man die heidnischen Traditionen erhalten wollte, sondern vielmehr noch, da man auf die damit in Verbindung stehenden (identitätsstiftenden) Elemente – Speisungen, Spiele als Unterhaltung und Ablenkung – gerade in einer Zeit der politischen und militärischen Krisenzeit nicht verzichten wollte bzw. konnte. Das änderte sich erst im ausgehenden 4. und zu Beginn des 5. Jahrhunderts<sup>127</sup>.

Abschließend muss festgehalten werden, dass das Verhältnis von Religion und Opfern in Rom durchwegs unterschiedliche Facetten zeigte. Zumindest in der Hauptstadt wurden kultische Handlungen, vorgenommen von Mitgliedern der absoluten Oberschicht, bis ins 5. Jahrhundert n. Chr. weitergeführt. Opfer waren in Rom allgegenwärtig, Recht und Religion immer eng verbunden. Die Götterverehrung wurde zumindest in Form des Kaiserkults ein verbindendes Element des Vielvölkerreiches. Ähnliches lässt sich für das Phänomen der Gladiatorenspiele konstatieren, die entscheidend zur Verbreitung der *romanitas* beitragen sollten. Erst nachdem sich das Christentum endgültig durchsetzen konnte, wurden auch die heidnischen Opferriten schließlich verboten. Als im Jahr 410 Rom durch den Westgoten Alarich eingenommen wurde, richteten sich die Vorwürfe der Heiden schlussendlich gegen das Christentum – mit der Abschaffung der alten Opferriten habe man diese Katastrophe geradezu herausgefordert. Als Antwort auf diesen Vorwurf verfasste Augustinus sein Hauptwerk, *De Civitate Dei*, das bis in die Zeit Luthers großen Einfluss haben sollte.

---

<sup>127</sup> Vgl. dazu Christoph Ebner, Das Ende der heidnischen Gladiatorenspiele, in: Kaja Harter-Uibopuu – Thomas Kruse (Hg.), Sport und Recht in der Antike. Wiener Kolloquien zur Antiken Rechtsgeschichte, Band 2, Wien 2014, 349-376.