

*Burkhard Gladigow*

## Zum Verhältnis von Mensch und Tier in der mediterranen und europäischen Religionsgeschichte

Das Verhältnis von Tier und Mensch spiegelt ein weites Spektrum kultureller Entwicklungen, von der gemeinsamen Jagd auf Tiere bis zur Tierzucht, von der „Identifikation“ der Menschen mit besonderen Tieren bis hin zur „Dämonisierung“ feindlich gedachter Tiere. Die Religionen haben die Beziehung Mensch-Tier auf höchst unterschiedlichen Ebenen begleitet und mitbestimmt, auf der ökonomischen Ebene des Nahrungsgewinns und der Geräteherstellung, über die rituelle in der Opferung von Tieren, bis hin zur symbolischen in Mythen von der Abstammung der Menschen von besonderen Tieren, und schließlich der Ebene von Gottesvorstellungen in Tiergöttern oder Göttern mit Tierattributen.

Eine Grundoption ist für die meisten mit Tieren verbundenen Vorstellungen und Rituale konstitutiv: Die Grenzen von sozialen Beziehungen und Normen enden nicht mit den Menschen, sind nicht auf Beziehungen von Menschen untereinander beschränkt, sondern beziehen, wie selbstverständlich, Tiere mit ein. In diese „soziomorphe Interpretation der Welt“ (Ernst Topitsch) können auch Pflanzen und Naturbereiche einbezogen werden und führen dann zu einer Welt als „vergesellschaftetes Persönlichkeitssystem“ (Klaus Eder), in der Götter und Menschen, Menschen und Tiere, Menschen und Naturbereiche nach den Regeln sozialer Kommunikation miteinander verkehren. Über Anrufung, Gebet und Opfer sind in unterschiedlicher Weise Beziehungen zu Naturbereichen, Erscheinungen in der Natur, Tieren und Pflanzen möglich und werden in den Schemata von „Religion“ fixiert und tradiert. Die meisten dieser Rituale sind durch Gegenseitigkeitsbeziehungen bestimmt, in denen auch der „andere Partner“ ein Recht hat, das es zu respektieren gilt. Das Töten von Tieren ist eine Verletzung fremden Rechts – ebenso wie die Aneignung der Getreideernte, die Gründung einer Stadt, das Überbrücken eines Flusses „Übergriffe“ darstellen, die in Ritualen aufgefangen oder durch besondere Rituale gesühnt werden müssen. Unter diesen Bedingungen werden auch religiöse Vorformen eines „Naturschutzes“ konzipierbar: Tiere, die unter dem Schutz von Göttern stehen oder selbst Götter sind, dürfen nur unter rituellen Vorsichtsmaßnahmen „angegriffen“ oder gar getötet werden, ähnliches kann für zu schützende Pflanzen und „Naturbereiche“ gelten.

Eine andere grundsätzliche Konsequenz dieser soziomorphen Interpretation der natürlichen Umwelt liegt in der Zuschreibung besonderer, „nicht-menschlicher“ Fähigkeiten an Tiere. Wenn Tiere das menschliche Maß überschreitende Fähigkeiten besitzen, etwa an Kraft und Schnelligkeit, Potenz und Scharfsichtigkeit, liegt es nahe, solche „übermenschlichen“ Fähigkeiten in Gottesvorstellungen hineinzunehmen: Ein Stier kann die Epiphanie eines Gottes sein, der für Kraft und Schnelligkeit steht, ein falkenköpfiger Gott „verkörpert“ Scharfsichtigkeit und Allwissenheit. Dann können sich auch Götter „in“ Tieren zeigen, oder primär theriomorph gedacht sein: Der ägyptische Seth „ist“ ein Flusspferd, die germanische Midgardschlange eine Urgöttin in Schlangengestalt. Numinose Mischgestalten – wie es im Jargon heißt<sup>1</sup> – der falkenköpfige Horus, der schakalköpfige Anubis oder der Kentaur mit Pferdekörper sind zugleich Beispiele für Verbindungen zwischen Mensch und Tier, die nun die Potentiale von zwei „Wesen“ akkumulieren. Diese Transfer-Möglichkeiten, dieser gleitende Übergang zwischen theriomorpher und anthropomorpher Gottesvorstellung, spiegeln so nicht nur die Offenheit eines archaischen Sozialmodells, sondern auch Muster für eine Akkumulation von Fähigkeiten und Möglichkeiten. Ausgangspunkt des Modells ist auch in diesen elaborierten Fällen, dass es zwischen Menschen und Tieren, Tiergöttern und Menschen, soziale und verwandtschaftliche Beziehungen gibt, und dass diese Beziehungen besondere Privilegierungen (etwa in der Abkunft der Könige) oder allgemeiner, soziale Normen mit sich bringen (die Exogamierregel totemistischer Clans). Eine weitere Konsequenz dieses Wechsels zwischen intraspezifischen und interspezifischen Beziehungen und Transfers ist, dass sich Menschen in Tiere oder Tiere in Menschen verwandeln können: Die Metamorphose als „Anschlussmuster“, in dem die Grenzen zwischen Mensch und Tier auch von der „äußeren“ Form her durchlässig sind.

Mit einer kulturellen Differenzierung der Gottesvorstellungen,<sup>2</sup> einer Erhöhung des Gottesbildes, wandeln sich bestimmte Tiere von Epiphanie-Schemata bestimmter Götter zu deren Begleittieren: Die ikonographische Ausstattung von Göttern und großen Königen kennt beispielsweise die zwei Adler, die antithetischen Löwen, Raben oder Schlangen als typische Begleittiere. Eine Verbindung von Vögeln und Göttern liegt im Blick auf die exponierte und singuläre Fähigkeit dieser Tierart nahe, Vogelgötter können in den Himmel und zur Sonne aufsteigen und sind damit als Botengötter und

---

<sup>1</sup> R. Merz: Die numinose Mischgestalt (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten; 36) Berlin – New York, 1978.

<sup>2</sup> Dazu B. Gladigow: Gottesvorstellungen, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 3, Stuttgart, 1993, 32-49.

Götterboten prädestiniert. – Damit sei ein erster Überblick über mythische Reflektionen des Verhältnisses von Tier und Mensch, Tier und Gott, Mensch und Gott abgeschlossen: Tiere gehören zur Ausstattung der großen Mythologien, als Götter, als Feinde der Götter, als kosmogonische Potenzen, als apokalyptische Figuren, aber auch als Stammväter und Mütter von Menschen, schließlich als Helfer und Begleiter der Menschen.

## 1. Gewalt gegen Tiere: Das Tier als Feind

Für eine religionsgeschichtliche Einordnung von Tiervorstellungen spielen die Tiere eine besondere Rolle, die zwar göttlich, aber zugleich „Feinde“ der Götter<sup>3</sup> sind, eine Bedrohung der Welt oder der Kultur: Seth etwa kämpft mit Horus einen Kampf um den Bestand und die Ordnung der Welt, die babylonische Tiamat wird von Marduk bezwungen. Aus ihr entstehen Teile der Welt – in Indien wird der Vritra Drachen von Indra getötet. Es ist das Grundmuster eines Götterkampfes gegen ein Ungeheuer, das in den alten Mythologien regelmäßig ein Untier, ein „Drache“ ist. Kämpfe gegen Tiere, das Töten von Urtieren, sind in dramatischen mythischen Konstellationen geschildert,<sup>4</sup> Element einer „Heilsgeschichte“ und insofern notwendig und „myth-historisch“ gerechtfertigt. Der kosmogonische Kampf geht in die Inszenierung und Ikonographie von Herrschaft ein: Der Pharao speert rituell ein Flusspferd, das als Erscheinungsform des Seth angesehen wird. Die altorientalischen Könige töten in einer rituellen Jagd Wildstier und Löwen in einer demonstrativen Abwehr der feindlichen Kräfte aus der Wüste und legitimieren so ihre Herrschaft. Der Drachenkampf des Heiligen Georg ist eine letzte Spiegelung dieses Motivs.

Die große Alternative zu diesem Grundmuster beginnt für die mediterranen und europäischen Religionen an dem Punkt, an dem das Töten von Tieren im „Alltag“, von Tieren zudem, die in der Obhut des Menschen stehen, schließlich von Haustieren, begründet und gerechtfertigt werden muss. Im folgenden soll nicht der „Kampf gegen das Untier“, sei es nun ein Urwelt-drache oder die Midgardschlange, im Vordergrund stehen, sondern die Frage, in welcher rituellen Form und mit welchen theologischen Begründungen unterschiedliche religiöse Traditionen das alltägliche Töten von Tieren „zugelassen“ haben. Obwohl diese Ausrichtung der Fragestellung nun die Tötung eines Opfertieres in den Vordergrund stellt, das nicht

<sup>3</sup> Zu „Gegengöttern“ die Beiträge in *Saeculum* 34, H. 3/4, 1983.

<sup>4</sup> *Mary K. Wakeman: God's battle with the monster: a study in biblical imagery, Leiden, 1973.*

„Feind“ ist, sondern ein „Gut“, das als Gabe dienen kann, wird in manchen Reflexionen die Tiertötung wiederum mit Kampf und Krieg verbunden.

Dafür zunächst ein Beispiel aus der römischen Religionsgeschichte: Bei der Behandlung des Agoniums, zu Ehren des Janus am 9. Januar gefeiert, steht Ovid in seinem Gedicht über den römischen Kalender<sup>5</sup> zum erstenmal vor der Notwendigkeit, über blutige Tieropfer an eine Gottheit zu sprechen. Er benutzt diesen Anlass zu einem allgemeinen Exkurs *De hostiis*, über die blutigen Opfer. In einer etymologisierenden Herleitung wird dabei das Opfern als Sieg über einen Feind gedeutet:

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

„Das Opfer nennt man *victima*, weil es unter der siegreichen Hand (*dextra victrice*) des Opfernden fällt, von dem Sieg über die Feinde (*hostibus a domitis*) hat das Opfertier (*hostia*) seinen Namen.“ Für die weitere Argumentation Ovids spielt die Vorstellung des *bellum* gegen die Tiere keine Rolle; sie wird allerdings in der Systematik der Fragestellung wieder relevant, wenn es um die unterschiedliche Behandlung von Haus- und Wildtieren geht, ein Problem, das den modernen Interpreten des Opferwesens immer erhebliche Schwierigkeiten gemacht hat.

Vor die Aufzählung der Opfertiere des römisch-griechischen Kultus stellt Ovid Bilder der menschlichen, der römischen Frühzeit, eines goldenen Zeitalters, in dem man Götter mit Cerealien (*far*) und Salz (eine *mica salis*) besänftigen konnte. Schon die Ausweitung der Opfer auf Weihrauch sei ein Akt der *luxuria* gewesen, betont Ovid mit Blick auf das Ideal römischer Sparsamkeit; blutige Tieropfer habe man überhaupt nicht gekannt. Mit dieser Einstimmung in die Problematik der Tiertötung sind Motive aus der Pythagorasrede des 15. Buches der *Metamorphosen* aufgenommen, das in unmittelbarer zeitlicher Nähe zum ersten Buch der *Fasten* entstanden sein dürfte. Das erste Opfertier nach einer idealen Frühzeit ohne blutige Tieropfer war, so Ovid, das Schwein:

349 *Prima Ceres avidae gavisa est sanguine porcae  
ulta suas merite caede nocentis opes.*

„Ceres hat sich als erste am Blut des gefräßigen Schweins erfreut und ihre Saatfelder durch einen verdienten Tod am schuldigen Tier gerächt.“ Der Opfertod des Schweins ist also verdient, er ist die Rache der Göttin an dem Tier, das ihre Gaben geschädigt hatte. Das Schwein ist so in Ovids Interpretation bestraft worden, seine Vernichtung wurde von der geschädigten

---

<sup>5</sup> *Ovid: Fasten 1, 317 ff.*

Gottheit betrieben; das „Opfer“ der *porca* an Ceres war (und ist) eine Hinrichtung des *nocens* im Auftrage der geschädigten Gottheit, so wie in Ovids Deutung der Ziegenbock Bacchus geopfert wird, weil er sich an den Blättern des Weinstocks vergeht.

## 2. Opferritual und Tierschutz

Ovid berührt mit seinen scheinbar oberflächlichen etymologischen oder juristischen Assoziationen ein Grundproblem des blutigen Tieropfers überhaupt: Darf der Mensch das Opfertier einfach töten, in wessen Rechte greift er ein, wer gibt ihm das Recht dazu? Ovids Überlegungen spiegeln eine langlaufende Tradition antiker Kulturen, in der das Töten von Tieren nur im „Schutz“ eines Rituals, sei es eines Jagdrituals oder eines Opfers, möglich war.

Im Anschluss an die Arbeiten von Karl Meuli und Walter Burkert wurde deutlich, dass die rituelle Struktur der alltäglichen Tierschlachtungen durch die Überwindung einer „Tötungshemmung“ gegenüber dem Tier bestimmt ist. So wird in der griechischen und römischen Antike, aber auch im westsemitischen Bereich, jede Tiertötung im Schutz eines Opferrituals,<sup>6</sup> als Opfer vorgenommen. Für den Bereich der klassischen Antike gilt, dass auch jede der Fleischgewinnung dienende Schlachtung eines Tieres als Opfer vorgenommen wurde: Für die frühen Christen ergab sich daraus das Problem, dass sie im normalen Handel, aber auch bei Gastmählern von „Heiden“, mit Fleisch konfrontiert wurden, das aus „heidnischen“ Kultakten stammte (Luther übersetzt das griechische Wort hierfür, *εἰδωλοθυτον*, mit „Götzenopferfleisch“). Diese antike Verbindung von Schlachtung und Opferung hat für moderne Forschung deutlich werden lassen, dass die antiken Opferrituale auch die Vorbehalte oder die Hemmung reflektieren, ein Tier aus der engsten sozialen Umgebung zu töten. Besonders auffallend war zunächst, dass nur Haustiere geopfert wurden, nicht aber „wilde“ Tiere: In einer eingehenden Interpretation konnte Karl Meuli dann aber zeigen, dass das klassische Opferritual Grundstrukturen eines – möglicherweise schon paläolithischen – Jagdrituals übernommen hat. Zwei Komponenten beider Ritualkomplexe seien „konstant“: Die Vorstellung, dass dem Tier die Teile „zurückgegeben“ werden müssen, aus denen es sich „regenerieren“ kann,<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Das griechische Material bei *W. Burkert*: *Homo necans*, Berlin, 1972.

<sup>7</sup> Dazu *B. Gladigow*: *Unsterblichkeit und Moral. Riten der Regeneration als Modelle einer Heilsthematik*, in: *B. Gladigow* (Hg.): *Religion und Moral*, Düsseldorf, 1976, 99-117.

und eine Scheu vor dem Töten eines Lebewesens. Die „Unschuldskomödien“, bei denen Gruppen von Jägern oder Opfern die Schuld an der Tötung verschleiern oder weitergeben, sind ein Reflex dieser Einstellung. Niemand „will“ das Tier getötet haben, und niemand will dabei von dem Tier „erkannt“ werden.

In der eher grundsätzlich geführten Diskussion ist unbeachtet geblieben, dass die besonderen rituellen Vorgaben für das blutige Opfer auch so etwas wie einen „Tierschutz“ mit transportieren konnten: Nach antiken Vorstellungen musste das Tier möglichst freiwillig zum Opferaltar gehen (zumindest den Anschein erwecken), es sollte keine Angst zeigen, darf vor dem betäubenden Schlag (bei großen Tieren) nicht erschrecken, die Tötung musste schnell und ohne Schreie der Tiere vollzogen werden. Alle diese Vorschriften dienen freilich nicht einem primären „Tierschutz“ in seiner neuzeitlichen Ausprägung, sondern unterliegen einer Auswertung des Rituals im Blick auf divinatorische Aspekte: Das Sträuben des Tieres, Schreie und verzögerte Tötungen, gar das Weglaufen des Tieres hatten eine ominöse Bedeutung und entwerteten das Opfer. Das weggelaufene Tier (die *hostia effugia*) durfte daher nicht zum Altar zurückgeschleppt werden, sondern musste an der Fundstelle getötet werden. Mit dem Verbot der blutigen Opfer durch die christlichen Kaiser, endgültig 380 nach Christus durch Theodosius, wird (im christlichen Bereich) die Tierschlachtung aus dem Schutzbereich der antiken Religionen herausgenommen, Opferdiener (*popa, cultrarius*) und Schlächter sind nun getrennte „Berufe“. Tempel und Schlachthof – um es einmal plakativ zu formulieren – fallen nun endgültig auseinander. Soweit ich sehe, hat sich noch niemand über Konsequenzen dieses religionshistorischen Wechsels Gedanken gemacht. Das in der Folgezeit praktizierte Töten von Tieren im Schlachthof unterliegt den Forderungen technischer Effizienz, das Opfern der Tiere vor einem Tempel der Würdigung als Gabe an die Götter. Dazwischen liegen Welten

Parallel zu der ethologisch determinierten Tötungshemmung steht in den meisten Religionen eine kulturelle Ausformung von Eigentumsrechten und Schutzverpflichtungen von Göttern gegenüber „ihren“ Tieren und ihren Naturbereichen. Auf diese Weise bedurften fast alle menschlichen „Kulturleistungen“ einer rituellen Rechtfertigung und Versicherung. Ackerbau und Meerfahrt geschehen unter dem Schutze entsühnender Opfer, das Überschreiten eines Flusses verlangt Übergangsoffer (*diabateria, sacra peremnia*), der Bau einer Brücke gar eine Versöhnung des Flussgottes. Wenn es sich um eine Meeresarm handelt, der überspannt werden soll, wird es noch problematischer: Xerxes' Überbrückung des Hellespont galt als

Hybris, als ein Frevel gegen die Gottheit,<sup>8</sup> der schließlich durch die Niederlage des Großkönigs bestraft wurde. Das Erschließen von Erzgruben, um noch einen ganz anderen Bereich zu wühlen, ist nach schwedischen Vorstellungen, die bis ans Ende des 19. Jahrhunderts herrschten,<sup>9</sup> nicht ohne die Zustimmung des Berggeistes möglich.

### 3. Das Töten von Tieren und „Gewalt gegen Naturbereiche“

Der religiöse Rahmen für höchst unterschiedliche Formen von Gewaltausübung gegen Tiere, der sich historisch gut nachweisen lässt, hat im 20. Jahrhundert zu weitgehenden Thesen über eine innere Verbindung von „Religion“ und „Tötungsgewalt“ geführt. Die aus christlicher Sicht so provokative Junktur „Religion und Gewalt“ hat dadurch eine neue Aktualität gewonnen, dass von einigen Autoren die „Dramatik von Gewaltausübung“, als die religiös begründete *dramatische Gewalt*, in den Vordergrund gerückt wurde. Gegen Dekalog und Bergpredigt schien es plötzlich so, als ob es zwischen Religion und Gewalt eine „notwendige Beziehung“ gebe, eine Verbindung, die sich auch in der israelitischen, jüdischen und christlichen Geschichte wiederfinde, wenn auch von Fall zu Fall in antagonistischen oder paradoxen Relationen. Dann können im Blick auf antike Verhältnisse Sätze fallen wie: „Nicht im frommen Lebenswandel ... wird der Gott am mächtigsten erlebt, sondern im tödlichen Axthieb“<sup>10</sup> und in christlichem Kontext eine „dramatische Theologie“ als Forschungsprogramm entstehen, das sich auf Girards Mythos von der „Gründungsgewalt“ stützt! Eine ambivalente Faszination durch „Gewalt“ ist unverkennbar: „Es ist die Gewalt, die Herz und Seele des Heiligen ausmacht“ (René Girard<sup>11</sup>), „Gerade in der Mitte der Religion droht faszinierend blutige Gewalt“ (Walter Burkert<sup>12</sup>), „Die Gewalt erscheint als das sicherste Zeichen der Fülle“ (Raymund Schwager<sup>13</sup>). Modell für „Gewalt“ ist in allen diesen Fällen das blutige Opfer.

---

<sup>8</sup> Herodot 7, 44 ff.

<sup>9</sup> Vgl. C.-H. Tillhagen: Die Berggeistvorstellungen in Schweden, in: A. Hultkrantz: *The Supernatural Owners of Nature* (Stockholm Studies in Comparative Religion; 1) Stockholm 1960, 123-137.

<sup>10</sup> Zitat von W. Burkert: *Homo necans*, 9, bei R. Schwager: *Vielfalt der Opfervorstellungen und ihre Deutung*, 2 f., publiziert in der Web-Information des Forschungsprogramms Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung, 17. Oktober 2001.

<sup>11</sup> R. Girard: *Das Heilige*, 51.

<sup>12</sup> W. Burkert: *Homo necans*, 8.

<sup>13</sup> R. Schwager: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München, 1978, 29.

Ein marginales Ritual der antiken Kulturen und ein moderner Opferbegriff, der sich explizit oder unausgesprochen am christlichen Messopfer orientiert,<sup>14</sup> werden zum Ausgangspunkt einer Religions- und Kulturtheorie. Blutiges (Tier-)Opfer und griechische Tragödie und stehen dann als Feld für Gründungsmythen bereit, auf dem sich scheinbar mühelos historische Anachronismen und ethnologische Konstanten miteinander verbinden lassen! Dass über Girards Bücher die Wahrnehmung des „Opfers“ nach dem Modell des Sündenbock-Rituals die Diskussion so nachhaltig bestimmt hat, hängt wohl mit Bedürfnissen und Mentalitäten aus den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts zusammen. Religionshistorisch betrachtet, gehört das alles mehr in die Religionsgeschichte der Neuzeit, in eine Europäische Religionsgeschichte, in die Phase von „Religion im Zeitalter der Religionswissenschaften“ (F. Tenbruck),<sup>15</sup> als in die von Autoren so gern angesprochene Urgeschichte, Vorgeschichte und Antike. Auffallend ist, dass eigentlich periphere Thesen von Philologen, Literaturwissenschaftlern und Kulturphilosophen in das „aktuelle religiöse Feld“ diffundieren (oder von den Autoren vorsätzlich transferiert werden) und eine breite kulturelle Resonanz, ja „Anhänger“ bekommen. Der Wissenschafts-Mythos vom „Tier, das man nicht töten darf“ wandert aus einer anachronistisch interpretierten Nilus-Episode (Gründungstext des „sakramentalen Opfers“) durch die altisraelitische Religionsgeschichte hindurch und „landet“ beim christlichen Messopfer. Der „Sündenbock“ aus Leviticus 16,10f. (der im Unterschied zum gleichzeitigen Bocks-Opfer an Jahwe *nicht* getötet wird) wird mit den menschlichen *pharmakoi* aus der griechischen Überlieferung gleichgesetzt (die *auch nicht* getötet werden) und dient als „Leitidee“ für eine „tödliche Gewalt“ die nach außen „abgeleitet“ wird, letztlich als Charakteristikum der *conditio humana*. Obwohl für die unterschiedlichen Sündenbock-Riten das Töten *nicht* konstitutiv ist, wird daraus eine „dramatische Theologie“, die sich mit Hilfe der These eines *homo necans* der Gewalt vergewissert: „Der homo religiosus agiert und wird sich seiner selbst bewusst als homo ne-

<sup>14</sup> Dazu mit weiterer Literatur B. Gladigow: Opfer und komplexe Kulturen, in: B. Janowski, M. Welker (Hg.): Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, Frankfurt, 2000, 86.

<sup>15</sup> Das Zitat stammt aus F. Tenbruck: Religion im Maelstrom der Reflexion, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft Religion und Kultur, 1993, 31-67; zur wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung B. Gladigow: Mediterrane Religionsgeschichte, Römische Religionsgeschichte, Europäische Religionsgeschichte. Zur Genese eines Fachkonzepts, in: H. F. J. Horstmanshoff alii (eds): Kykeon. Studies in Honour of H. S. Versnel. Religions in die Graeco-Roman World, Leiden, 2002, 49-68.



cans“<sup>16</sup>. Girards Ansätze haben in dem engeren Bereich der Religionswissenschaft kaum Resonanz gefunden, dafür umso eher in einer bestimmten Richtung einer „Theologie der Kultur“.<sup>17</sup> Auf Girard wie auf einen Kirchenvater beruft sich das Forschungsprogramm einer „Dramatischen Theologie“<sup>18</sup> an der Universität Innsbruck, mit dem programmatischen Titel „Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung (RGKW)“ und einem eigenen Publikationsforum: Journal of Violence, Mimesis, and Culture.<sup>19</sup>

#### 4. Tierseelen und Tierbestattung

Im Rahmen der frühen griechischen Seelenwanderungslehren sind die Tiere Träger, Gefäße oder Formen menschlicher „Seelen“: Die Tiere (oder Pflanzen) in die hinein die jeweils vorhergehenden Lebewesen verkörpert werden, können in einer Abfolge stehen, in der auch menschliche Seelen gestanden haben (ohne dass explizit von *psyche* oder *daimon* die Rede ist). Bei Empedokles steht die äußere Gestalt der Metempsychosen (Wechsel des Körpers) im Vordergrund: Obwohl nur von *μορφήν ἀλλάττειν* (Wechsel der Gestalt) die Rede ist, wird ein Identität vermittelndes Prinzip zwischen den verschiedenen Wiedereinkörperungen angenommen. Die Einkörperungen unterliegen einer Logik der Abfolge von Sühnungen und Reinigungen – insofern kann auch hier nicht von einem „Eigenwert“ der Tierseele ausgegangen werden. Kompliziert werden die Verhältnisse, wenn in Zeiten nach Empedokles die These vertreten wurde, dass *Opfertiere* von „menschlichen Seelen“ gemieden werden: Die Routine kultischer Praxis dominiert hier deutlich über Reflexionen, in welcher Weise Tiere „für sich“ beseelt sein können. Opferebare Tiere können dann keine menschlichen Seelen in sich tragen.

---

<sup>16</sup> W. Burkert: Homo necans, 9.

<sup>17</sup> Dazu mit weiterer Literatur W. Schweiker: Heilige Gewalt und der Wert der Macht. René Girards Opfertheorie und die Theologie der Kultur, in: B. Janowski, M. Welker (Hg.): Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, Frankfurt, 2000, 108-125.

<sup>18</sup> In diesem Rahmen R. Schwager: Vielfalt der Opfervorstellungen und ihre Deutung, (2) „Heute dürfte es nur eine Opfertheorie geben, die den unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Vorstellungen in etwa gerecht zu werden verspricht. Es ist die Theorie R. Girards, der ... die Riten im Kontext eines Ursprungsgeschehens mit widersprüchlichen Charakter deutet ...“ S. auch R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München, 1978.

<sup>19</sup> Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture 1994 ff.

Erst im Rahmen philosophischer Theorien sind die Erwägungen über einer selbstständige Seele der Tiere konkreter geworden. In die dreifache Gliederung der Seelenvermögen werden bei Aristoteles – dem Prinzip der *scala naturae* bzw. *plenitudo* folgend – alle lebenden Wesen (die Pflanzen eingeschlossen) aufgenommen: Vegetativ-Seele (θρεπτική), Sensitiv-Seele (αισθητική ψυχή) und Geist-Seele (νοητική) stehen in einer Abfolge, die von den Pflanzen bis zum Menschen reicht. Die Seelenteile sind einander auch ontologisch vorgeordnet, so dass die jeweils niedere Form ohne die höhere existieren kann, aber nicht umgekehrt. Im Neuplatonismus wird eine vergleichbare Position vertreten und nun auf die Seelenwanderungslehre angewandt: Wenn eine menschliche, vernunftbegabte Seele in ein (bereits beseeltes) Tier eingeht, verliert sie ihre Vernunft. Platon hatte bereits im Phaidros zwei Arten der Beseelung von Tieren unterschieden: Eine Beseelung durch die vernunftlose Tierseele und eine andere durch eine vernünftige Menschenseele; nur diese könnten im Rahmen der Seelenwanderung wieder in einen Menschen gelangen – jene aber nicht. Hier werden also potentiell zwei getrennte Seelenkreisläufe postuliert, mit der Konsequenz, dass nun Tierseelen nicht nur als Durchgangsmodi menschlicher Seelen angesprochen werden, sondern als „selbstständige“ Seelen.

Es ist schwer abzuschätzen, welche Bedeutung die verschiedenen philosophischen Konstrukte für den konkreten Umgang mit Tieren in Alltag und Ritual hatten. Wenn man das hier vorgestellte religionshistorische Material überblickt, scheint es so, als ob – vor den besonderen Bedingungen der Neuzeit – der Tier-Zeremonialismus der Jägerkulturen noch am ehesten einen Schutz des Tieres um des Tieres willen vertreten hat. Mit dem „Herren der Tiere“ im Hintergrund ist das Jagdwild nur unter dem Schutz eines Rituals zu töten; der Jäger erweist in der Deposition des Knochengerüsts dem Lebensprinzip und Totengeist des Tieres seine Reverenz. Seit den schon mehrfach angesprochenen Arbeiten von Karl Meuli und seiner Schüler<sup>20</sup> hat man in zunehmendem Maße den sogenannten „Bärenbestattungen“ und „Langknochenopfern“ Aufmerksamkeit geschenkt. Schon für die Neandertalerzeit lässt sich eine rituelle Deposition der Tierskelette, vor allem des Schädels vermuten. Es scheint so, als habe man die Tiere in einer ähnlichen

<sup>20</sup> K. Meuli: Griechische Opferbräuche Phyllobolia für Peter von der Mühl, Basel, 1946, 185-288; ders.: An Karl Schefold, in: Gestalt und Geschichte, Festschrift K. Schefold, Bern, 1967, 159-161. Im engsten Anschluss an Meuli interpretiert Chr. Uhsadel-Gülke: Knochen und Kessel (Beiträge zur Klassischen Philologie, 43) 1972, Bestattungsformen und Auferstehungsmythen. Eine Diskussion und Kritik bei B. Gladigow: Ovids Rechtfertigung der blutigen Opfer..., 5ff., und W. Burkert: Homo necans, 20ff.

Weise beigesetzt, wie – vielleicht erst später – die menschlichen Artgenossen. Die Strukturanalogien sind nicht zwingend, lassen jedoch die Vermutung zu, dass die paläolithische „Tierbestattung“ ein „Jagdritual“ mit dem Ziel ist, durch geeignete Maßnahmen den Zorn des getöteten Tieres zu verhindern, und gleichzeitig seine Regeneration als Jagdtier, Jagdbeute zu erreichen. Im Konvergenzbereich von ökonomischer Notwendigkeit – man benötigt das Fleisch der Tiere zur Ernährung – und empirischer Beobachtung einer weitgehenden Unzerstörbarkeit liegt dabei das Knochengerrüst.<sup>21</sup> Ihm gelten im wesentlichen die Jagdriten der Jägervölker, wie sie bis in die Neuzeit besonders im eurasischen Raum in reichem Maße greifbar sind. Dann ist es für die Jäger wichtig, das Knochengerrüst unbeschädigt zu lassen und die Knochen in rituell vorgeschriebener Weise<sup>22</sup> „beizusetzen“: Die Chugachen in der amerikanischen Arktis<sup>23</sup> deponieren beispielsweise den Kopf eines erlegten Bären so, dass dessen Schnauze gegen das Land gerichtet ist; die Seele des Bären kehrt dann in die Berge zurück und wird erneut „mit Fleisch bekleidet“.

## 5. Vegetarismus und Tierfriede: Frieden mit der Natur

Neben einer Definition der menschlichen Sonderexistenz über das Opfer (Götter und Menschen trennen sich bei Hesiod wegen eines ungleich verteilten Opfermahls) gibt es in Griechenland schon sehr früh eine grundsätzliche Kritik am blutigen Opfer. Empedokles hat das Bild einer goldenen Zeit ohne Tieropfer entworfen: Es sei die höchste Befleckung für den Menschen gewesen, „Leben zu entreißen“ (θυμὸν ἀπορραεῖν<sup>24</sup>). Kurios die Situation des Übergangs: Statt durch Tieropfer erfreute man die Götter durch Salben, Myrrhegaben, Weihegüsse und gemalte Bilder von Tieren. Neben dem abs-

<sup>21</sup> Vgl. vor allem *A. Friedrich*: Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens, in: Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 5 (1943) 189-247; *I. Paulson*: Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker, in: Zeitschrift für Ethnologie 84 (1959) 270-293; ders.: Die rituelle Erhebung des Bärenschädels bei arktischen und subarktischen Völkern, in: Temenos 1 (1965) 150-173.

<sup>22</sup> Nachweise der verbreiteten Erzählung bei *K. Meuli*: Opferbräuche, 235,5; weitere Belege *Thompson*: Motif-Index of Folk-Literature, Kopenhagen 1955ff., unter E30 (Resucitation with missing members); hierzu auch *Chr. Uhsadel-Gülke*: Knochen und Kessel, 23f., ferner *L. Schmidt*: Der „Herr der Tiere“ in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens, in: Anthropos 47 (1952) 509-538.

<sup>23</sup> *K. Birket-Smith*: The Eskimos, London, 1959, 163.

<sup>24</sup> Empedokles fr. 127, 10 Diels-Kranz.

traktierten Verbot, „Leben zu entreißen“, steht bei Empedokles das dramatische Bild eines Vaters, der unwissentlich seinen vor ihm gestorbenen Sohn opfert, der, indem er seine Gestalt gewandelt hat, in das Opfertier eingegangen ist. Das Tieropfer ist Mord, weil Vater, Mutter und Kinder geschlachtet werden könnten, ihnen das Leben entrissen wird und die Menschen dann „das eigene Fleisch“ (φιλας σαρκας) herunterschlingen. Auffallend, dass hier nie von *psyche* oder *daimon* die Rede ist, sondern der gewandelte Körper, dem das Leben entrissen wird, im Vordergrund steht. Empedokles flammende Ablehnung des blutigen Opfers („wollt ihr nicht aufhören mit dem grässlichen Morden?“<sup>25</sup>) hat im allgemeinen griechischen Kultus offensichtlich kaum Konsequenzen gehabt. Die Stringenz seiner Argumentation scheint durch die spätere These entschärft worden zu sein, dass Menschen-seelen nie in Opfertiere eingehen. Das Motiv des Tierfriedens, im Alten Orient und in der Antike verbreitet, findet sich bei Empedokles parallel zu den Opferverboten: Der Tierfrieden als festes Element goldener und paradiesischer Zeiten.<sup>26</sup> Mit Orpheus verbunden beginnt hier zugleich das Motiv, dass eine Humanisierung des Menschen durch Gesang und Musik (oder schließlich Dichtung) entwirft und eine idyllische Verbindung von Tierfrieden und Vegetarismus herstellt.

## 6. Religionsgeschichte der Natur: Von den Naturgöttern zur Entgötterung der Natur

Es scheint für die Zugriffsweisen oder Zugriffsmöglichkeiten einen geringen Unterschied zu machen, ob Gegenstände oder Bereiche, auf die sich das gewaltsame Handeln von Menschen richtet, selber „göttlich“ sind oder sich in der Obhut eines Gottes befinden. Die Vorstellungen eines „Herren der Tiere“, eines Fluss- oder Waldgottes, von Meeresgöttern oder Berggeistern<sup>27</sup> reflektieren jeweils auch die Berechtigung von Menschen, in Naturbereiche einzugreifen. Das „Naturverhältnis“ erhält seine Strukturen aus einer polytheistischen Ordnung der Welt, in der Ansprüche regionalisiert und differenziert werden können. Ein Töten eines Tieres, das Aufreißen einer Ackerfurche, das Befahren des Meeres, die Brücke über einen Fluss, die Gründung einer Stadt auf unbebautem Gebiet oder die Eröffnung einer Erz-

<sup>25</sup> Fr. 136 D.-K.

<sup>26</sup> Dazu *B. Gatz*: Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen (Spudasmata; 16), Hildesheim, 1967.

<sup>27</sup> Vgl. dazu die Beiträge in: *A. Hulikrantz*: The Supernatural Owners of Nature (Stockholm Studies in Comparative Religion; 1) Stockholm, 1960.

grube können als Übergriffe gesehen werden, die, gegen den Willen zu zuständiger Gottheit vorgenommen, gravierende Folgen haben. Es scheint allerdings auch Grenzüberschreitungen zu geben, die in einem polytheistischen und einem monotheistischen Kontext gleichermaßen problematisch waren. So berichtet Herodot,<sup>28</sup> dass die Knidier die Halbinsel, die sie bewohnten, durch einen Kanal vom Festland abtrennen wollten. Als sich während der Bauarbeiten unnatürlich viel (θειότερον εφοίνετο) Bauarbeiter verletzen, befragt man das delphische Orakel. Man bekommt von der Pythia als Antwort, der Isthmus dürfe nicht durchstochen werden: Wenn Zeus das so gewollt hätte, hätte er die Halbinsel selber abgetrennt. Eine praktisch gleichlautende Position findet sich in der Hydrotheologie des Fabricius von 1734.<sup>29</sup> Gott, nun der christliche Gott, werde einen Kanalbau, da er nicht in seinem Plan der Welt vorgesehen war, zu verhindern wissen. Die spektakulären Kanalbauten der Saint-Simonisten,<sup>30</sup> einer Gruppe französischer utopischer Sozialisten mit einem gewissen religiösen Duktus, sind möglicherweise auch vor diesem Hintergrund zu bewerten.

Eine Religionsgeschichte der Natur zu entwerfen, bedeutet zugleich anzusprechen, in welcher Weise unterschiedliche Religionen und Religionstypen nichtmenschliche und dem menschlichen Zugriff entzogene Natur ansprechen: Theozentrische, anthropozentrische und physiozentrische Konzepte haben das Verhältnis Götter-Mensch, Götter-Natur und Mensch-Natur in konkurrierenden Deutungsmustern gefasst. Die Physiotheologie versucht noch einmal, unmittelbar vor der Phase der europäischen Aufklärung, Gott, Natur und Mensch in einen Zusammenhang zu bringen, „durch den Gott aus den Werken der Schöpfung gepriesen wird“. Alle Teile der Welt, schreibt Fabricius<sup>31</sup> in seiner Hydrotheologie „sind so künstlich eingerichtet und so genau ineinander geflochten, dass durch derselben beständige Wirkungen

---

<sup>28</sup> Herodot 1,174.

<sup>29</sup> *J. A. Fabricius: Hydrotheologie oder Versuch, durch aufmerksame Betrachtung der Eigenschaften, reichen Austheilung und Bewegung der Wasser, die Menschen zur Liebe und Bewunderung ihres gütigsten, weisesten, mächtigsten Schöpfers zu ermuntern*, Hamburg, 1734, 187-190. Zur Physikotheologie *W. Philipp: Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Hinsicht* (Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie; 3) Göttingen, 1957; *S. Stebbins: Maxima in minimis. Zum Empirie- und Autoritätsverständnis in der physiko-theologischen Literatur der Frühaufklärung* (Mikrokosmos; 8) Frankfurt, 1980.

<sup>30</sup> Vgl. *S. Charlety: Histoire du Saint-Simonisme* (1896), Paris, 1931, 2, 219 ff.; 283 ff.

<sup>31</sup> *Fabricius: Hydrotheologie*, 81 f.

und Einheit gegeneinander, die herrlichsten Dinge entstehen, und die nützlichsten Bewegungen unterhalten werden. Diese alle müssen auf so vielfältige Weise zustatten kommen der Bildung der anderen Gattungen, deren Wachstum, auch der Lebenden Unterhalt und ihrem Vergnügen, am allermeisten des Menschen selbst“. Am aktuellen Ende dieses Prozesses steht eine Öko-Theologie, der Aufruf zum „Frieden mit der Natur“ oder ein Öko-Rigorismus des Typs „Du bist nichts, die Natur ist alles“.

Die mediterrane und polytheistische Umwelt hat dem Christentum mit „Naturgöttern“ und Göttern, die in spezifischer Weise über Naturbereiche herrschen, zunächst einmal einen Ausgrenzungsbereich vorgegeben. Augustinus' Frage nach Gott (Confessiones 10,6) richtet sich in antiker Tradition zunächst an die Erde, das Meer, schließlich die Tiere und bekommt von allen die Antwort: „Wir sind dein Gott nicht, suche in einem Bereich über uns (*quaere supra nos*)“. Eine „Naturfrömmigkeit“, die im Meere oder sogar in Tieren den Gott suchen konnte, war in dieser Phase notwendig „heidnischer Polytheismus“, gegen den sich der christliche Monotheismus abzusetzen suchte. Polytheismus und Naturverehrung laufen in der christlichen Polemik als feste Verbindung durch die Jahrhunderte. Noch im 20. Jahrhundert kann ein christliches Kirchenlexikon definieren: „Das Wesen des Polytheismus ... beruht auf der Naturbefangenheit des durch die Sünde entarteten religiösen Gefühls und Verhaltens der Menschheit“<sup>32</sup>. Mit der Reformation hatte die weithin negative Einschätzung der „wilden Natur“ als von Sündenfall des Menschen mitbetroffen (*natura lapsa*) ein neue theologische Einordnung bekommen. Die Wildnis ist nun das Ergebnis menschlicher Sündhaftigkeit und somit nicht ursprünglicher Teil der göttlichen Schöpfung. Eine Rezeption dieser Gedanken in England beschreibt dann die Welt in ihrer Gesamtheit unter den Metaphern von Krankheit und Verfall, Anzeichen möglicherweise für ein baldiges Ende der Welt. Thomas Burnets (ca. 1657-1735) hat mit seiner *Telluris Theoria Sacra* von 1681, in der er die These von der „natürlichen Welt“ als „Ruine des Paradieses“ vertrat, eine konkurrierende Diskussion ausgelöst, die nun die wilde und ungezähmte Natur wieder in einen religiösen Rahmen einschloss. Parallel zur Physikotheologie konnten so in einem christlichen Kontext Vorstellungen vorgetragen werden, „die in die Rezeption der Wildnis Eingang fanden und den Grundstein für die enthusiastische Naturbegeisterung des späteren 18. und 19. Jahrhunderts bildeten.“<sup>33</sup> Die

<sup>32</sup> O. Zöckler: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig, 1904, 3. A., 539 s. v. Polytheismus.

<sup>33</sup> H. Dirlinger: Das Buch der Natur, 173.

romantische Wahrnehmung der Natur und die Naturmystik der Romantik sind damit vorbereitet.

Eine „Entgötterung“ der Natur ist freilich, über unterschiedliche Zwischenphasen, von einer Absage an Naturgötter über die Vorstellung einer *natura lapsa* bis hin zu ihrer konsequenten Entsakralisierung in der Neuzeit, ein durchlaufendes Element der Europäischen Religionsgeschichte. Mit höchst kontroversen und weitreichenden Bewertungen der darin ablaufenden Prozesse: Das *dominium terrae* aus Genesis 1,26-28, der Herrschaftsauftrag des Menschen über die Erde, sei – so die These von Lynn White – zusammen mit der Entsakralisierung der Natur Ausgang der Ausbeutung von Landschaft, Pflanzen und Tieren und damit der tiefere Grund für die moderne „ökologische Krise“. „Wiederverzauberung der Welt“ oder „The Greening of Religion“ (R. F. Nash<sup>34</sup>) sind dann die aktuellsten Versuche, eine „Repaganisierung des Naturvertrauens“ gegen eine vermeintliche „Entzauberung“ zu setzen.

## Literaturangabe

### Mensch – Natur

T. Bargatzky: Menschliche Natur und Kulturkritik. Anmerkungen zur Universalität der Religion. *Universitas* 55: 2000, 266-274.

U. Berner: Religion und Natur. Zur Debatte über die historischen Wurzeln der ökologischen Krise. in: H. Kessler (ed): *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt, 1996, 33-57.

A. Faivre, R. Chr. Zimmermann: *Epochen der Naturmystik*. Berlin, 1979.

P. Gerlitz: *Mensch und Natur in den Weltreligionen. Grundlagen einer Religionsökologie*. Darmstadt, 1998.

R. S. Gottlieb: *This Sacred Earth*, New York, 1996.

S. Heine: Die „heilige“ Natur, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 14, 1997, 233-251.

E. Hargrove (ed): *Religion and Environmental Crisis*, Athens and London, 1986.

ders.: *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*, Neukirchen, 1988.

F. Stolz: Typen religiöser Unterscheidung von Natur und Kultur, in: ders.: *Religiöse Wahrnehmung der Welt*, Zürich, 1988, 15-32.

---

<sup>34</sup> In: R. S. Gottlieb: *This Sacred Earth*, New York, 1996.

## **Tier – Mensch**

*H. Baranzke, H. Lamberty-Zielinski:* Lynn White und das dominium terrae (Gen 1, 28b). Ein Beitrag zur doppelten Wirkungsgeschichte, in: *Biblische Notizen* 76, 1995, 32-61.

*R. Bilz:* Tiertöter-Skrupulantismus, in: *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* 3, 1955, 226-244.

*U. Dierauer:* Tier und Mensch im Denken der Antike, Amsterdam 1977.

*P. Dinzelbacher* (Hg.): *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*, Stuttgart, 2000.

*H. Findeisen:* Das Tier als Gott, Dämon und Ahne, Stuttgart, 1956.

*E. Hornung:* Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten, in: *Studium Generale* 20, 1967, 69-84.

*J. Donald Hughes:* Pan: Environmental Ethics in Classical Polytheism, in: *Eugene C. Hargrove* (ed): *Religion and Environmental Crisis*, Athens and London 1986, 7-24.

*H. W. Ingeles:* Tierseele und tierethische Argumentationen in der deutschen philosophischen Literatur des 18. Jahrhunderts, in: *Internationale Zeitschrift für Geschichte und Ethik der Naturwissenschaften, Technik und Medizin* 3, 1995, 103-118.

*B. Janowski, U. Neumann-Gorsolke, U. Glessmer* (Hg.): *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, Neukirchen-Vluyn, 1993.

*B. Johnson:* *Lady of the Beasts. Ancient Images of the Goddess and Her Sacred Animals*, Harper, 1988.

*H. Kessler* (Hg.): *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt, 1996.

*B. Lincoln:* *Priests, Warriors and Cattle. A Study in Ecology of Religions*, Berkeley, 1981.

*F. Niewöhner, J.-L. Seban* (Hg.): *Die Seele der Tiere (Wolfenbütteler Forschungen; 94)* 2001.

*M. Oldfield Howey:* *Die Katze in Magie, Mythologie und Religion*, Wiesbaden, 1997.

*I. Paulson:* Die Vorstellungen von den Seelen der Tiere bei den nordeurasischen Völkern, in: *Ethnos* 1958, 127-157.

*L. Schmidt:* Der „Herr der Tiere“ in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens, in: *Anthropos* 47, 1952, 509-538.

*R. Sorabji:* *Animal Minds and Human Morals. The Origins of Western Debate*, London, 1993.

## **Gewalt gegen Tiere**

*H. Baranzke, F.-T. Gottwald, H.-W. Ingeles* (Hg.): *Leben – Töten – Essen. Anthropologische Dimensionen*, Leipzig, 2000.



*G. Baudler*: Am Anfang war das Wort – oder der Mord? Die Faszination des Lebens und die Faszination der Tötungsmacht am Ursprung der Religion, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 11, 1989, 45-56.

*W. Burkert*: Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, in: *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 32 (1972).

*R. Girard*: *Das Heilige und die Gewalt* (1972), Zürich, 1987.

*B. Gladigow*: Ovids Rechtfertigung der blutigen Opfer. Interpretationen zu Ovid *Fasti* 1, 335-456, in: *Der Altsprachliche Unterricht* 14,3 1971, 5-23.

ders.: Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur, in: *G. Stephenson*, *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Darmstadt, 1976, 168-187.

ders.: Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18, 1984, 19-43.

*B. Janowski, M. Welker* (Hg.): *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt, 2000.

*A. E. Jensen*: Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung, in: *Paideuma* 4, 1950, 23-38 (Mythos und Kult bei Naturvölkern 1951, 197-229).

*E. Otto*: An Ancient Egyptian Hunting Ritual, in: *Journal of Near Eastern Studies* 9, 1950, 164-177.

*G. M. Teutsch*: *Die „Würde der Kreatur“*. Erläuterungen zu einem neuen Verfassungsbegriff am Beispiel des Tieres, Bern, 1995.

### **Natur – Kultur**

*T. Bargatzky, R. Kuschel* (Hg.): *The Invention of Nature*, Frankfurt, 1994.

*R. Brinkmann* (Hg.): *Natur in den Geisteswissenschaften*, Tübingen, 1988.

*R. Bubner, B. Gladigow, W. Haug* (Hg.): *Die Trennung von Natur und Geist*, München, 1990.

*H. Dirlinger*: *Das Buch der Natur*. Der Einfluss der Physikotheologie auf das neuzeitliche Naturverständnis und die ästhetische Wahrnehmung von Wildnis, in:

*M. Weinzierl* (Hg.): *Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung: Neue Wege der Religionsgeschichte*, Wien, 1997.

*J. G. Frazer*: *The Worship of Nature*, London, 1926.

*D. Groh, R. Groh*: *Die Außenwelt der Innenwelt*. Zur Kulturgeschichte der Natur 2, Frankfurt, 1996.

ders.: *Weltbild und Naturaneignung*. Zur Kulturgeschichte der Natur, Frankfurt, 1991.

*E. C. Hargrove* (Hg.): *Religion and Environmental Crisis*, London, 1986.

*J. D. Hughes*: Pan. Environmental Ethics in Classical Polytheism, in: *Hargrove* 1986, 7-24.

*K. Kerényi*: Die Göttin Natur, in: *Eranos Jahrbuch* 14 (1946) 39-86.

*U. Krolzik*: *Zur Umweltkrise und ihrer Entstehung unter besonderer Berücksichtigung theologischer Bezüge*, Hamburg, 1976.

- ders.: Säkularisierung der Natur. *Providentia-Dei*-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung, Neukirchen, 1988.
- W. Lepenies*: Das Ende der Naturgeschichte, Frankfurt, 1978.
- K. M. Meyer-Abich*: Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt, München, 1990.
- R. F. Nash*: The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics, Madison, Wisc. 1989.
- K. Rudolph*: Zur Geschichte und zum Stand der Religion/Umwelt-Forschung aus religionswissenschaftlicher Sicht, in: *Geographia Religionum* 6 (1989), 11-24.
- L. Schäfer*: Das Bacon Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur, Frankfurt/M, 1993.
- H. Schleiß*: Zurück zur Natur-Religion? Freiburg, 1986.
- M. Schramm*: Natur ohne Sinn? Das Ende des teleologischen Weltbildes, Graz, 1985.
- F. Stolz*: Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur – Diesseits und Jenseits Kontrollierbares und Unkontrollierbares (Theophil; 4) Bern, 2001.
- E. Topitsch*: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik (1958), München, 1972.
- J. Wozniakowski*: Die Wildnis. Zur Deutungsgeschichte des Berges in der europäischen Neuzeit, Frankfurt, 1987.