

OPFERKULT UND VEGETARISMUS  
IN DER AUFFASSUNG GRIECHISCHER PHILOSOPHEN  
(4. JAHRH. V. CHR. BIS 4. JAHRH. N. CHR.)

In allen frühen Kulturen waren die Menschen von der Vorstellung geprägt, dass höhere Mächte existieren, die auf das menschliche Leben einwirken, und dass es notwendig sei, die Verbindung mit ihnen zu pflegen und ihnen Verehrung zu erweisen, da man sich als abhängig von ihnen verstand. Die Verehrung bekundete sich in Gebeten und in der Darbringung von Opfergaben. Es galt, die göttlichen Wesen freundlich zu stimmen oder ihren möglichen Groll zu besänftigen, damit sie wohlwollend zum Gedeihen und zum Schutz der Gemeinschaft, bei den Griechen der Polis, wirken. Die Opfergaben waren von verschiedener Art, zu nennen sind Trankspenden, Honig, gewisse Opferkuchen, auch Rauchopfer, bei weitem dominant aber waren in der griechischen Welt die Tieropfer.<sup>1</sup> Zu Ehren der Götter tötete man Schafe, Ziegen, Rinder, Schweine; dabei wurden gewisse Teile des Tieres für die Götter verbrannt, das Fleisch aber wurde gebraten und diente den Menschen als Festmahl. Homer berichtet, wie die Götter den Opferdunst des gebratenen Fleisches liebten; anscheinend bedurften sie der Opfer.<sup>2</sup> Die Ursprungslegende für die griechische Opferpraxis überliefert Hesiod in der Prometheus-Geschichte:<sup>3</sup> Das erste Opfer fand statt, als bei Mekone die Menschen und Götter sich trennten; demnach lebten zuvor Menschen und Götter

<sup>1</sup> Zu den Opfern der Griechen vgl. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I<sup>2</sup> (München 1955) 132–157; J. Rudhardt, O. Reverdin (Hgg.), *Le Sacrifice dans l'Antiquité*, *Entretiens d'antiquité classique* 27 (Vandœuvres–Genève 1981), darin W. Burkert, "Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen", 91–125, S. 107 zu den verschiedenen Arten der Opfer: θυσία meinen Fleischspeiseopfer, σφάγια Vernichtungsoffer. – Im folgenden wird nicht eingegangen auf Menschenopfer, auch nicht auf die Opfer, bei denen Tiere vollständig verbrannt wurden; behandelt werden nur die Speiseopfer, die das Mahl nach Tötung der Tiere einschlossen.

<sup>2</sup> Z. B. *Il.* 1, 317; 4, 49; 8, 548 ff.; 9, 498 ff.; *Od.* 18, 45; 118 f. Bei Kalypso, die fernab der Menschen lebt, wird betont, dass es dort keine Opfer gebe *Od.* 5, 100 ff. Wenn Demeter in Trauer um die geraubte Persephone alles Wachstum verhindert, leiden die Menschen Hunger und werden auch die Götter der Opfer beraubt; Zeus muss daher eingreifen, *Hymn. Demeter* 310 ff.

<sup>3</sup> *Theog.* 535 ff.

gemeinsam, offenbar ohne dass Opfer nötig waren, auch besaßen die Menschen das Feuer nicht. Durch das Handeln des Prometheus, der den Göttervater Zeus zu täuschen suchte, wird der Kontrast zwischen Menschen und Göttern konstituiert und zugleich der Ritus der Tieropfer – zu welchem die Menschen das Feuer erhalten – begründet; als Gabe für die Götter werden Knochen und Fett verbrannt, das Fleisch aber verzehren die Menschen.

Dabei war die Ernährung der Griechen in früher und klassischer Zeit überwiegend vegetabil; sie werden ‘Getreideesser’, σιτοφάγοι, genannt.<sup>4</sup> Etliche Schriften des *Corpus Hippocraticum* handeln von der Zubereitung der Getreidenahrung, die das alltägliche Leben bestimmte.<sup>5</sup> Das Fleisch aber, das man aß, war fast ausschließlich das Fleisch der bei Opferfesten getöteten Tiere, also die Ausnahme-Nahrung, und die Tötung war ein ritueller Akt. Rein vegetarische Ernährung scheint jedoch in früher Zeit als eine kuriose Besonderheit gegolten zu haben; so sind es in den homerischen Epen allein die Lotophagen, denen Odysseus mit seinen Gefährten begegnet, die ausschließlich Pflanzen verzehren, wobei der Lotos obendrein als eine Art Droge, die süchtig macht, beschrieben wird.<sup>6</sup>

In den mythischen Berichten wird das goldene Zeitalter als eine glückliche Phase ohne Blutvergießen geschildert. Bei Hesiod lebt das goldene Geschlecht unter Kronos “wie die Götter” und ohne jegliche Mühen; von Götterverehrung, gar von Opfern verlautet nichts. Im Gegensatz dazu wird das silberne Geschlecht dadurch charakterisiert, dass es der Hybris verfällt und die Götter nicht achten und verehren noch ihnen auf den Altären Opfer darbringen will, wie es der Brauch der Menschen ist.<sup>7</sup> Erst in dieser Phase sind also Opfer (vermutlich Tieropfer) vorausgesetzt. – Deutlich äußert sich Empedokles: Einstmals habe man nicht Ares, Zeus, Kronos, Poseidon verehrt, sondern allein Kypris; man besänftigte sie mit Duftstoffen, Honig, Opfergüssen und gemalten Tieren (!), der Altar aber wurde nicht mit Blut benetzt, denn es galt als höchster Frevel, zu töten und Getötetes zu essen. So waren damals auch alle Lebewesen in Freundschaft vereint. – Hier werden in einer speziellen Version des goldenen Zeitalters zwar Götterkult und Opfer einbezogen, jedoch ohne Blutvergießen, φόνοϛ, denn derlei

<sup>4</sup> *Od.* 9, 191; Hdt. 4, 109. Zur Ernährung vgl. H. Schneider, “Ernährung”, *Der neue Pauly* 4 (1998) 83 ff.; Jameson, “Fleischkonsum”, *ibid.*, 553 ff.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Hipp. *Vet. med.* c. 3, 5; 5, 3–5. Auch wird hier als Regel nur eine Mahlzeit täglich angenommen, μονοσιτεῖν, c. 10–11.

<sup>6</sup> *Od.* 9, 82 ff.; die Lotophagen essen ἄνθινον εἶδρα.

<sup>7</sup> *Erga* 109 ff.; 132 ff.

bedeutete Frevel und Schuld.<sup>8</sup> Die traditionelle griechische Opferpraxis erscheint daher als ein Abfall von der wahren Götterverehrung; so preist Empedokles jenen Menschen glücklich, der einen Reichtum göttlicher Gedanken besitzt:<sup>9</sup> er wird die Götter in der gebührenden Weise verehren, ohne Blutschuld zu begehen. – Auch Platon erzählt einmal, quasi als Märchen, von einem einstigen glückseligen Leben unter Kronos, als Menschen und Tiere miteinander freundlichen Umgang hatten und es kein gegenseitiges Auffressen, ἀλλήλων ἐδωδαί, gab; die Erde brachte von selbst Früchte in Fülle hervor.<sup>10</sup> Von Opfern wird hier nichts gesagt.

Im Unterschied zu solchen mythischen Bildern eines paradiesischen Daseins bedeutete in historischer Zeit der bewusste Verzicht auf Fleischnahrung einen Bruch mit der traditionellen Kultreligion und insofern eine Absonderung von der Polis-Gemeinschaft, deren Schutz man durch die Opfer von den Göttern erbat. Erinnerung sei hier an die Anklage gegen Sokrates, er habe die Götter der Stadt nicht geehrt, und die apologetische Stellungnahme Xenophons: Sokrates habe offenkundig häufig geopfert sowohl zu Hause wie an den öffentlichen Altären der Stadt.<sup>11</sup> Eine bewusste vegetarische Lebensweise, nämlich die Enthaltung vom Opferfleisch, bedurfte daher gravierender Gründe.<sup>12</sup> Diese betreffen einerseits den Menschen selbst, seine Gesundheit an Körper und Seele, andererseits das Verhältnis zu den Tieren und schließlich die Auffassung der Götter und der Bedeutung der Opfer.

In früherer Zeit (6./5. Jahrhundert) sind als Vertreter des Vegetarismus die Anhänger der orphischen und pythagoreischen Richtungen zu nennen. Dabei geht es für die Orphiker offenbar primär um die innere Reinheit. Das älteste Zeugnis für eine orphische Lebensweise findet sich bei Euripides: Theseus beschuldigt seinen Sohn Hippolytos, er prahle

---

<sup>8</sup> Empedokles 31 B 128 u. 130 D.–K. – Hingewiesen sei auf Pindar frg. 129 Sn.–M.: hier wird von den Eingeweihten gesagt, dass sie dereinst in ihrem glückseligen Jenseitsdasein auch “Opfer verbrennen in weitstrahlendem Feuer”. Tieropfer sind gewiss nicht gemeint.

<sup>9</sup> Empedokles 31 B 132 D.–K.

<sup>10</sup> Plat. *Politik.* 271 d ff. Zu vergleichen ist auch die Beschreibung eines seligen jenseitigen Lebens in Gemeinschaft mit Göttern, die in den Heiligtümern tatsächlich wohnen, im Mythos *Phaid.* 111 b.

<sup>11</sup> Xen. *Mem.* I, 1, 2.

<sup>12</sup> Zum Vegetarismus vgl. J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, RVV 24 (Berlin 1935); U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike*, Studien zur antiken Philosophie 6 (Amsterdam 1977); D. A. Dombrowski, “Porphyry and Vegetarism: A Contemporary Philosophical Approach”, *ANRW* II 36, 2 (1987) 774–791; dort weitere Literaturangaben.

mit seiner fleischlosen Nahrung, ἄψυχος βορά, nenne Orpheus seinen Herrn und halte einen Wust vieler Schriften in Ehren.<sup>13</sup> Die Fleischenthaltung der Orphiker wird ebenfalls bezeugt von Aristophanes<sup>14</sup> sowie von Platon, der in den *Nomoi* von ihrer Ablehnung der Blutopfer und des Fleischverzehrns spricht, da es unförmig sei, die Altäre der Götter mit Blut zu beflecken, und der in der *Politeia* einen "Haufen" von Schriften, βίβλων ὄμαδος, erwähnt, nach denen diese Leute ihre Opfer durchführen, um damit Befreiung und Reinigungen von ungerechten Taten zu erzielen.<sup>15</sup>

Von einer Rücksicht auf die Tiere sagen die alten Berichte über die Orphiker nichts aus. Ganz anders verhält es sich bei Pythagoras und seinen Anhängern. Sie waren davon überzeugt, dass alle Lebewesen miteinander verwandt seien und die Tiere unsere Achtung verdienen. Für jene Zeit wird eine neue Lehre von der Seele, ihrer Unsterblichkeit sowie der Reinkarnation, in verschiedenen Zeugnissen dokumentiert; sie wird vertreten von den Orphikern (da man zumeist Aussagen Pindars dem orphischen Bereich zuordnet<sup>16</sup>) wie von den Pythagoreern, aber anscheinend nahmen nur diese an, dass Menschenseelen sich in Tieren inkarnieren können. Dass diese Lehre damals spöttisch betrachtet wurde, bezeugt Xenophanes.<sup>17</sup> Infolge einer solchen Auffassung konnte nun jede Tötung von Tieren als ein Verwandtenmord gelten, und die Ablehnung des traditionellen Opferwesens ergab sich als Konsequenz. Pythagoras hat keine Schriften verfasst, wir sind in vieler Hinsicht auf spätere Referate angewiesen. Seine Lehre hat aber unmittelbar nachgewirkt. Vieles wird bei Platon reflektiert, dabei auch abgewandelt. Hier sei einiges aus zwei spätantiken Berichten angegeben (3. Jahrh. n. Chr.): Porphyrios notiert in seiner *Vita Pythagorae* als wichtigste Lehre des Pythagoras, dass die Seele unsterblich sei und in andere Arten von Lebewesen überwechsle und dass alle lebendigen Wesen als verwandt anzusehen seien; unbedingt solle man sich der Fleischnahrung enthalten.<sup>18</sup> Jamblich betont in seiner Schrift über die pythagoreische Lebensführung, *Vita Pythagorica*, die Bedeutung der Reinheit und Heiligung

<sup>13</sup> Eur. *Hipp.* 952 ff. Dabei befindet Theseus sich im Irrtum über seinen Sohn, der als Jäger und Anhänger der Artemis gewiss kein Vegetarier war. Dennoch ist diese Textstelle wichtig für die damalige Einschätzung der Orphiker.

<sup>14</sup> Aristoph. *Ran.* 1032 ff.

<sup>15</sup> Plat. *Nom.* 782 c–d; *Polit.* 364 e. Vgl. ferner Plut. *Sept. sap.* 16, 159 C.

<sup>16</sup> Vgl. Pind. *Ol.* 2, 58 ff.; fr. 133 Sn.–M.

<sup>17</sup> 21 B 7 D.–K.: Pythagoras habe im Jaulen eines geprügelten Hundes die Stimme eines verstorbenen (als Hund wiedergeborenen) Freundes erkannt. Zu den Tierinkarnationen Pythagoras 14 fr. 1 D.–K. (Hdt. II, 123).

<sup>18</sup> Pythagoras 14 fr. 8 a u. 9 D.–K. (Porph. *V. Pyth.* c. 18–19 u. 6–7).

der Seele, die durch die richtige Lebensweise zu erzielen sei: Pythagoras habe alles verworfen, was den Göttern fremd ist und uns von der Angleichung an sie fernhält. Man dürfe das Fleisch der Opfertiere nicht essen, da sie uns verwandt sind und ihnen unsere Achtung gebührt. Den Göttern solle man keine Tiere opfern, sondern sie an unblutigen Altären verehren. Besonders Philosophen sollten sich des Fleisches enthalten, doch gelte dies auch für die Gesetzgeber, die absolute Gerechtigkeit zu üben hätten, also keine uns verwandten Wesen schädigen dürften.<sup>19</sup> Auf die Reinkarnation in Tiere weist Jamblich nur einmal beiläufig hin;<sup>20</sup> vermutlich stand er dieser Lehre skeptisch gegenüber. Sie wird auch keineswegs von allen späteren Pythagoreern akzeptiert. Platon bezieht sie in einige seiner Mythen ein, zumeist aber in ironischer Färbung.<sup>21</sup>

Uneingeschränkt wird die pythagoreische Überzeugung von der Verwandtschaft aller Lebewesen und der Reinkarnationen in deren verschiedene Arten von Empedokles übernommen, sie wird sogar erweitert, indem die Skala bis hinab zu den Pflanzen und hinauf bis zu einem Götterdasein reichen kann. Der Mensch ist aus einer höheren Sphäre schuldhaft hinabgestürzt in den irdischen Bereich und den Kreislauf hiesiger Inkarnationen; ein neuerlicher Aufstieg ist erreichbar bei geistigem Streben, vor allem aber durch Vermeiden jeglichen Tötens, φόνος. Wie schon erwähnt, skizziert er das Ideal einer paradiesischen Urzeit ohne Blutopfer. Darum ermahnt er seine Mitmenschen, vom Töten abzulassen, denn das Töten der Tiere bedeute, sich gegenseitig zu zerfleischen. Drastisch schildert er, wie ein Opferpriester am Altar im Opfertier seinen (wiedergeborenen) Sohn schlachtet, taub für dessen Flehen, und danach ein böses Mahl zubereitet.<sup>22</sup> – Diese Auf-

<sup>19</sup> Iambl. *V. Pyth.* § 86 u. 106–109. Allerdings wird § 150 auch notiert, dass die „theoretischen Philosophen“ sich der Tieropfer (und damit des Fleischessens) enthalten sollten, dass die „Akusmatiker“ immerhin selten Tiere opfern dürften, nur Rinder gar nicht.

<sup>20</sup> *Ibid.*, § 85: er notiert, dass Menschenseelen nicht in Opfertiere eingehen.

<sup>21</sup> Vgl. Plat. *Phaidr.* 81 e – 82 b; *Polit.* 620 a–d; *Tim.* 42 c u. 91 d – 92 c; allein *Phaidr.* 249 b stellt Platon diese Lehre verbunden mit einer seriösen Modifikation dar, nach welcher Tiere nur dann zu Menschen werden können, wenn sie zuvor Menschen waren und einst die Ideen geschaut hätten, denn dies sei die Voraussetzung für das Menschsein. Vgl. zu den Tierinkarnationen: K. Alt, „Zu einigen Problemen in Platons Jenseitsmythen“, in M. Janka, Chr. Schäfer (Hgg.), *Platon als Mythologe* (Darmstadt 2002) 284 ff.

<sup>22</sup> Empedokles vgl. o. Anm. 8 u. 9; ferner 31 B 117 D.–K. zu Reinkarnationen, B 115 u. 118–119 zum Absturz ins Erdenleben, B 136–137 zum Verhängnis des Tötens, B 146–147 zum Aufstieg ins Götterdasein.

fassung einer unmittelbaren Verwandtschaft von Mensch und Tier impliziert eine totale Abkehr vom traditionellen Opferkult. In seiner Heimatstadt Akragas scheint Empedokles eine große Anhängerschaft besessen zu haben;<sup>23</sup> in Großgriechenland mag manches möglich gewesen sein, was etwa in Athen kaum denkbar wäre. Aber eine Nachfolge hat Empedokles in seiner radikal veränderten Auffassung von den Göttern und den ihnen angemessenen Opfern offenbar nicht gefunden.

Nach diesem Überblick über unterschiedliche Positionen früherer Autoren zur üblichen Opferpraxis soll nun nach der Haltung der Philosophen zum Problem der Tieropfer und des Vegetarismus seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. gefragt werden. Der Zwang des gebührenden Verhaltens zu den Polis-Opfern dürfte in jener Phase gelockert gewesen sein. Für das Phänomen des Vegetarismus sind die schon erwähnten drei Aspekte zu berücksichtigen:

1) Wie wird das Fleischessen bewertet für die Gesundheit? Belastet es den Körper, behindert es die seelisch-geistige Aktivität?

2) Wie werden die Tiere eingeschätzt? Stehen sie als vernunftlose Wesen, ἄλογα ζῶα, uns fern und sind nur zu unserem Nutzen vorhanden? Oder sind sie uns verwandt und verdienen – auch wenn man nicht an mögliche Tierinkarnationen glaubt – unseren Respekt?

3) Welche Bedeutung haben die Opfer? Wie werden die Götter gesehen? Sind die Opfer bedeutsam für die Götter – oder vielleicht für die Menschen? Wandelt sich im Verlauf der Jahrhunderte die Auffassung der Opfer, ihres Sinnes, ihrer Wirkung?

### I. Philosophen des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr.

Für Platon galt die Grundüberzeugung, dass Götter gut sind und nur Gutes bewirken können; anders lautende mythische Geschichten sollten in seiner geplanten Staatsordnung keinen Raum haben. Wie aber stand er zu den Opferriten und der damit verbundenen Fleischnahrung? In seinen Texten findet sich kein klares Bekenntnis zur pythagoreischen, also vegetarischen Lebensweise. Wo er aber die Ernährung behandelt, kommt fast nur pflanzliche Nahrung zur Sprache. Einmal wird in einem ironischen Kontext gesagt, dass für Faustkämpfer vielleicht Rindfleisch zuträglich sei.<sup>24</sup> In der *Politeia* nennt Sokrates bei der ausführlichen Beschreibung der Lebensweise, die

<sup>23</sup> Vgl. Empedokles 31 B 112 D.–K.

<sup>24</sup> Plat. *Polit.* 338 c.

für die Menschen der zu gründenden Stadt gelten solle,<sup>25</sup> Gerste und Weizen und deren Zubereitung sowie Wein; Opfer werden nicht erwähnt, wohl aber Preislieder, welche die Menschen für die Götter singen. Auf den Einwand des Glaukon, ob es denn keine Zukost, ὄψον, gebe, fügt Sokrates ergänzend Oliven, Käse, Zwiebeln, Gemüse, Feigen und ähnliches hinzu, denn so werden die Menschen friedlich und gesund ihr Leben zubringen. Glaukon ist entsetzt und meint, dies sei eher eine Stadt der Schweine, da man nicht hat, was jetzt doch üblich ist (womit er besonders Fleischnahrung meinen dürfte). Sokrates aber erwidert, man plane die wahre, nämlich eine gesunde Stadt, nicht aber eine verweichlichte und aufgeschwemmte mit vielerlei Luxus, für die man Hetären, Diener, Pfleger und vor allem Köche, Metzger und Schweinehirten und dazu Ärzte benötigte. – Im *Timaios* heißt es, dass die Götter die Pflanzen eigens für unsere Nahrung erschaffen hätten.<sup>26</sup> Die Verwandtschaft von Mensch und Tier wird in dieser Schrift dadurch betont, dass allen Lebewesen bis zu den niedersten Tieren – freilich in unterschiedlichem Grade – Anteil am Geist, νοῦς, zugestanden wird, den sie durch ihre Lebensweise steigern oder vermindern können.<sup>27</sup> Von Opfern wird nichts gesagt, wohl aber von der nötigen geistigen Orientierung des Menschen und der Pflege, die er dem Göttlichen, dem δαίμων, in sich schuldet.<sup>28</sup>

Zum üblichen Opfergeschehen äußert Platon sich einerseits im historischen Rückblick,<sup>29</sup> andererseits gelegentlich in seinen Texten, ohne dabei zu präzisieren, was inhaltlich mit ‘Opfer’, θυσία, θύειν, gemeint ist. Eine längere Opfer-Passage in den *Nomoi* erklärt, dass der Besonnene, ein Freund des Gottes, der rein an der Seele und dem Gotte ähnlich ist, sich immer wieder den Göttern nähern werde mit Gebeten, Weihgaben und jeglicher Verehrung. Es handele sich primär um die olympischen Götter und jene Götter, welche die Stadt beschützen, danach um die chthonischen Götter; letzteren gelten Opfer von gerader Zahl, von zweitem Rang und der linken Seite, den höheren Göttern Gaben von ungerader Zahl und der konträren Seite. Leider bleibt diese Aussage, die an gewisse pythagoreische Regeln gemahnen soll, für uns unklar; keinesfalls wird deutlich von Tieropfern gesprochen, es fehlen

<sup>25</sup> *Ibid.*, 372 a – 373 d.

<sup>26</sup> *Tim.* 77 a–c u. 80 d.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 90 e – 92 c, vgl. 47 b. Die wechselnden Inkarnationen zwischen Menschen und Tieren werden vom verschiedenen Anteil am Geistigen her begründet, sind aber von Platon gewiss nicht ernst gemeint.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 90 a–c.

<sup>29</sup> *Nom.* 782 a–d, wobei er auch die Bräuche der Orphiker anführt (vgl. o. Anm. 15).

Begriffe wie ἱερεῖα (Opfertiere), Platon nennt nur ἄρτια, δεύτερα etc.<sup>30</sup> Erwähnt sei noch, dass Platon die Jagd in den *Nomoi*, sofern sie der “göttlichen Tapferkeit” dient, positiv bewertet; vom Verzehren gejagter Tiere wird dabei nichts notiert.<sup>31</sup>

Einmal nur wird bei Platon eindeutig ein Stieropfer für einen Gott beschrieben, doch betrifft dies nicht Griechenland, sondern hat im längst versunkenen Atlantis stattgefunden. In dem Fragment des *Kritias*, wo man wiederum von der pflanzlichen Ernährung hört, wird von Heiligtümern und jährlichen Opfern für Götter und dazu als eine Besonderheit berichtet, dass alle fünf oder sechs Jahre anlässlich der Zusammenkunft und Gerichtssitzung der zehn Könige einer der frei weidenden Stiere des Poseidon ohne Eisen gejagt und dem Gott geopfert wurde. Dabei wurde Blut in einem Kessel gesammelt, alles übrige dem Gott zu Ehren verbrannt.<sup>32</sup> Auch bei dieser Ausnahme handelt es sich nicht um ein Tier-Speiseopfer.<sup>33</sup>

Platon scheint die traditionellen Opfer nicht geradezu verworfen zu haben, doch spricht er bei der Ernährung – die wie bei allen Philosophen maßvoll sein soll – nicht von tierischer Nahrung. Bei dem Kontakt mit den Göttern aber handelt es sich um nichts äußerlich und rituell Bedingtes, sondern um den inneren Weg, das Ziel der ‘Angleichung an Gott’, ὁμοίωσις θεῶ.<sup>34</sup>

Die Philosophen nach Platon divergieren erheblich in ihrer Haltung zu den hier behandelten Fragen. Von Xenokrates, der 339–314 die platonische Akademie leitete, kennen wir zwar keine Äußerung zur Opferpraxis, doch ist überliefert, dass er ein Werk über die von Tieren stammende Nahrung, *Περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζῴων τροφῆς*, verfasst und deutlich die Fleischnahrung für nicht zuträglich erklärt habe, da sie eine Angleichung an die Seelen der vernunftlosen Wesen bewirke. Auch meine er zuversichtlich, dass die vernunftlosen Tiere eine Ahnung des Göttlichen, *περὶ τοῦ θείου ἔννοιαν*, besäßen.<sup>35</sup>

Dagegen hatte Aristoteles offenbar keinerlei Bedenken gegenüber Tieropfern. Wiederholt erwähnt er die für das Leben in der Polis ge-

<sup>30</sup> *Ibid.*, 716 c – 717 b. Vgl. auch 955 e – 956 a: Als Weihgaben an die Götter, die maßvoll sein sollen, werden genannt Objekte aus Holz und Stein, Gewebe sowie Vögel und Bilder, die ein Maler an einem Tag herstellen könne; bei den Vögeln dürfe es sich um Bilder oder Figuren handeln.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 824 a.

<sup>32</sup> *Kritias* 113 b, 115 a–c, 116 c, 119 d – 120 a.

<sup>33</sup> Der *Phaid.* 118 a zitierte Hinweis des Sokrates auf das nötige Hahn-Opfer an Asklepios ist ebenfalls kein Speiseopfer. Dies wird als das letzte Wort des Sokrates zitiert, es ist keine Aussage Platons. Zu Sokrates vgl. o. Anm. 11.

<sup>34</sup> *Theait.* 176 b, *Polit.* 613 b.

<sup>35</sup> Xenokrates fr. 267 u. 220 Isnardi Parente (= fr. 100 u. 21 Heinze), beide Passagen aus Clemens Alex. *Strom.* (VII, 32, 9 u. V, 87, 3).



botenen Opfer, nennt dafür auch Ziegen, Schafe oder allgemein geopfer-te Tiere.<sup>36</sup> Nach seiner Einschätzung haben die Tiere weder Denken noch Überlegung, νόησις, λογισμός, sondern nur Vorstellung, φαντασία, sind uns also weit unterlegen.<sup>37</sup> Bezüglich der Nahrung hält er es für evident, dass die Pflanzen um der Tiere willen vorhanden sind, die Tiere aber um der Menschen willen; sie existieren generell für unseren Gebrauch, nämlich zur Ernährung und dazu für andere Hilfsmittel, indem man Kleidung und Werkzeuge durch sie gewinnt. Da die Natur nichts zwecklos hervorbringe, sei zwingend zu folgern, dass sie alles um der Menschen willen geschaffen habe.<sup>38</sup> – Damit erübrigt sich jegliche Rücksicht des Menschen auf die Tiere.

Im Kontrast zu seinem Lehrer Aristoteles hat Theophrast, der ihm in der Leitung der Schule 322 folgte, die Tieropfer nachdrücklich abgelehnt. In seiner verlorenen Schrift *Über die Frömmigkeit*, Περὶ εὐσεβείας, hat er eine Geschichte der Opferpraxis von deren sanften Anfängen bis zur späteren Grausamkeit entworfen. Auszüge aus diesem Traktat sind allein bei Porphyrios in dem Werk *Über die Enthaltung vom Fleischgenuss*, Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων, überliefert.<sup>39</sup> Porphyrios beruft sich mehrmals namentlich auf Theophrast.<sup>40</sup> So schreibt er, dieser habe dargelegt, dass die Menschen in frühester Zeit nur Gräser und Kräuter, danach auch Früchte geopfert hätten, als Weihegüsse aber seien zunächst Wasser, dann Honig und Öl und zuletzt auch Wein gespendet worden.<sup>41</sup> Für jene glückliche Urzeit zitiert Theophrast die Verse des Empedokles über die einst der Kypris geweihten unblutigen Opfergaben, die den Gegensatz zum jetzt Üblichen bezeugen.<sup>42</sup> Denn erst viel später habe man die böse Wendung zu Frevel und Gesetzwidrigkeit, zur παρανομία, vollzogen und schreckliche Opfer voller Grausamkeit dargebracht.

<sup>36</sup> Aristoteles z. B. *Polit.* III, 9, 1280 b 37; 14, 1285 b 10, 16; *EN* IV, 5, 1122 b 20; V, 10, 1134 b 21; VIII, 11, 1160 a 20 ff.; *Part. an.* III, 5, 667 b 1. – Vgl. zu Aristoteles Dierauer (o. Anm. 12) 155 ff.; 177 f.

<sup>37</sup> *De an.* III, 10, 433 a 10 ff. Eine ähnliche Aussage notiert Theophrast schon von Alkmaion 24 A 5 u. B 1 a D.–K.

<sup>38</sup> *Polit.* I, 8, 1256 b 15 ff. – Vgl. Xenophon *Memor.* IV, 3, 10: Sokrates meinte, die Tiere existierten unseretwegen.

<sup>39</sup> Edition der Fragmente: W. Pötscher, *Theophrastos' Περὶ εὐσεβείας*, *Philosophia Antiqua* 11 (Leiden 1964). – Zu Theophrast bei Porphyrios: Porphyre, *De l'abstinence*, II, ed. par J. Bouffartigue, J. Patillon (Paris 1977): "Les Sources du Livre II, Théophraste", S. 17–29. – Vgl. Dierauer (o. Anm. 12) 81 ff.; 170 ff.

<sup>40</sup> Über die Abgrenzung der Exzerpte aus Theophrast bei Porphyrios vgl. Bouffartigue (o. Anm. 39) 20 ff.

<sup>41</sup> Porph. *De abst.* II, 5, 2–4; 6, 2–3; 12, 2; 29, 1.

<sup>42</sup> *Ibid.*, II, 21, 2–4 (vgl. o. Anm. 8); diese Empedokles-Verse sind nur hier überliefert.

Die Menschen schlachteten Opfertiere und befleckten die Altäre mit Blut. Sie waren entweder gottlos oder übelgesonnen, bösen Göttern zugewandt, indem sie die Hand an widergesetzliche Opfer legten.<sup>43</sup> Als Ursachen für diese sehr spät einsetzenden Tieropfer seinen Hunger oder sonstige Unglücksfälle anzunehmen; von daher resultiere die praktizierte Ungerechtigkeit. So begann man, lebendige Wesen zu essen, und war daran gewöhnt, von der eigenen Nahrung auch die Opfer darzubringen. Allen, die wahrhaft fromm sein wollen, verbiete Theophrast daher, lebende Wesen zu töten, keinesfalls dürfe man getötete Tiere als Opfer den Göttern weihen. Denn wie könnte ein Handeln fromm sein, wenn man Unrecht begeht an den Opfern?<sup>44</sup> Wiederholt wird betont, dass wir kein Unrecht an den Tieren verüben dürfen.<sup>45</sup> Anders als Aristoteles erkennt Theophrast eine Verwandtschaft zwischen Menschen und Tieren: sie gleichen uns hinsichtlich ihrer Körper wie auch ihrer Seelen, denn sie haben Begierden, Emotionen, Gedanken, λογισμοί, und vor allem Wahrnehmungen wie wir, freilich in unterschiedlichem Grade, doch sind die Prinzipien, ἀρχαί, dieselben.<sup>46</sup> – Aristoteles verneint, dass die Tiere denken könnten, λογισμός besäßen, Platon dagegen erkennt im *Timaios* ihnen Anteil am Geist, νοῦς, zu.<sup>47</sup> Ein späterer doxographischer Bericht notiert, nach Pythagoras und Platon hätten auch die sogenannten vernunftlosen Wesen vernünftige Seelen, λογικὰς ψυχὰς, nur könnten sie nicht vernunftgemäß wirken wegen der ungünstigen Mischung ihrer Körper und weil ihnen die Fähigkeit des Sprechens fehle.<sup>48</sup>

Während in der Schrift des Porphyrios das Vermeiden des Fleischessens von zentraler Bedeutung ist, steht bei Theophrast das Thema der Degeneration des Opfergeschehens im Vordergrund, der Wandel von ursprünglich pflanzlichen Opfergaben hin zum gesetzwidrigen Töten.<sup>49</sup> Doch werden auch bei Theophrast die Tieropfer – wie es für die Griechen natürlich war – mit dem Fleischgenuss verbunden; so spricht er von den Tieren, die wir essen, die uns als Nahrung, τροφή, dienen. Dabei bedeutet für ihn das Fleischessen, σαρκοφαγία, ζωοφαγία, ein “Vergessen” der Frömmigkeit, einen Schritt zu Gier und Völlerei, ἀπληστία, jenseits jeglicher Besonnenheit.<sup>50</sup> Auch wenn nach den Exzerpten bei

<sup>43</sup> *Ibid.*, II, 7, 2–3; 9, 1; 10, 3.

<sup>44</sup> *Ibid.*, II, 11, 3; 12, 3–4; 13, 3; 23, 2; 24, 2–5.

<sup>45</sup> Z. B. *ibid.*, II, 24, 3.

<sup>46</sup> *Ibid.*, III, 25, 2–3 (auch hier ist Theophrast als Quelle genannt).

<sup>47</sup> Zu Aristoteles vgl. o. Anm. 37, zu Platon o. Anm. 27.

<sup>48</sup> Aetios V, 20, 4 (*Doxogr. Graeci*, S. 432).

<sup>49</sup> Vgl. zum Unterschied Theophrast-Porphyrios Bouffartigue (o. Anm. 39) 19.

<sup>50</sup> *De abst.* II, 25, 3–4; 27, 1–5. Die Begriffe σαρκοφαγία, ζωοφαγία und die entsprechenden Verben sind zuerst bei Aristoteles belegt.

Porphyrios Theophrast nicht ausdrücklich die Abkehr vom Fleischgenuss, wohl auch nicht eine Rückkehr zur ehemaligen unblutigen Opferpraxis fordert,<sup>51</sup> so dürfte Theophrast doch für die vegetarische Lebensweise eingetreten sein, sich also dabei nicht an Aristoteles, sondern eher an Platon orientiert haben. Auch betont er, dass die Götter keine aufwendigen Opfer verlangen, sich vielmehr am Einfachen erfreuen; vor allem aber schaue die Gottheit mehr auf die Gesinnung, ἦθος, der Opfernden als auf die Fülle der Opfergaben.<sup>52</sup>

In der Schule des Aristoteles hat sich die Position Theophrasts offenbar nicht durchgesetzt, es dominierte weithin die Ablehnung des Vegetarismus. Von Straton, der nach Theophrast Schulleiter war, ist von einer allerdings nicht immer zuverlässigen Quelle überliefert, er habe jedes Lebewesen für fähig gehalten, den Geist, νοῦς, aufzunehmen,<sup>53</sup> welche Folgerungen er daraus zog, wissen wir nicht. – Herakleides Pontikos, der als Schüler sowohl Platons wie des Aristoteles einzuordnen ist, wird von Porphyrios unter den Peripatetikern angeführt, welche gegen das pythagoreische Fleischverbot polemisieren. Da Herakleides aber der pythagoreischen Richtung nahestand, erscheint eine solche Haltung unwahrscheinlich; die Notiz dürfte eher auf einem Irrtum beruhen,<sup>54</sup> Herakleides also nicht zu den Gegnern des Vegetarismus zu zählen sein.

Derartige Gegner der pythagoreisch-fleischlosen Lebensweise waren aber fast alle Stoiker, wie dies für Kleantes und Spätere bezeugt wird. Von Zenon, dem Begründer der Schule, ist keine Aussage zu dieser Frage erhalten, wohl aber seine Ablehnung jeglichen Tempelbaus: Man solle den Göttern weder Heiligtümer errichten noch Götterbilder weihen, denn derartige Werke von Baumeistern und Handwerkern seien nicht heilig und der Götter nicht würdig.<sup>55</sup> Vermutlich wird er auch die Opfer abgelehnt haben, doch war der Fleischgenuss zu seiner Zeit nicht mehr an die Tieropfer gebunden. Zenons Nachfolger Kleantes preist für unsere Nahrung die Schweine: sie besäßen die Seele gleichsam als Salz, damit das Fleisch nicht faulig werde. Clemens Alexandrinus, der diesen Satz überliefert, zitiert zuvor einige Verse des Komikers Platon: Von den

<sup>51</sup> Vgl. Bouffartigue (o. Anm. 39) 27: Die Passage *De abst.* II, 59, 1 – 61, 2 rührt nicht von Theophrast her, sondern von Porphyrios.

<sup>52</sup> *De abst.* II, 14–15.

<sup>53</sup> Epiphanius 33 (*Doxogr. Graeci*, S. 592).

<sup>54</sup> Porph. *De abst.* I, 26. Vgl. dazu F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles VII: Herakleides Pontikos* (Basel 1953) fr. 40 und Kommentar S. 70: "Er kann aber durch bloße doxographische Willkür in die Reihe der Kritiker an Pythagoras geraten sein".

<sup>55</sup> Zenon *SVF* I fr. 264, 265 (Texte von Clemens Alex., Plutarch, Origenes). Zur Stoa vgl. Dierauer (o. Anm. 12) 238 ff.

vierfüßigen Tieren dürfe man nur die Schweine töten, denn sie hätten das wohlschmeckendste Fleisch, κρέα ἡδιστον.<sup>56</sup> Das Lob des Schweinefleischs findet sich also schon im fünften Jahrhundert und nicht erst bei den Stoikern. Von Chrysipp, der auf Kleanthes folgte, ist ebenfalls die These überliefert, dass den Schweinen die Seele wie das Salz gegeben sei. Ausführlich referiert Porphyrios dessen Ansichten: Jegliche Tiere seien nur unseretwegen erschaffen worden, sei es zum Kriegführen, sei es zum Jagen oder zur Übung der Tapferkeit. Das Schwein aber sei von allen Gunsterweisen der Götter am angenehmsten, denn es sei allein für die Opferung, θύεσθαι, entstanden, und der Gott habe die Seele gleichsam als Salz beigegeben, um uns eine gute Zukost zu bereiten. Auch Vögel und Meeresgetier werden noch als Göttergaben angefügt.<sup>57</sup> Von “einigen Philosophen” berichtet Clemens, sie hätten das Schwein statt ὄς lieber θῶς benannt, weil dieses Tier allein zum Opfern und Schlachten, εἰς θῶσιν καὶ σφαγὴν, nützlich sei, und die Seele sei ihm zur Kräftigung des Fleisches gegeben.<sup>58</sup> Hier wird deutlich, dass ‘Opfern’ mitunter nichts anderes als ‘Schlachten’ meinen kann.

Da die Stoiker, ebenso wie Aristoteles, die Tiere als lediglich zu unserem Gebrauch vorhanden betrachteten, ist es folgerichtig, dass sie keine Gemeinsamkeit zwischen ihnen und uns und kein Unrecht in unserem Verhalten ihnen gegenüber annahmen. So referiert Plutarch den Ausspruch Chrysipps, es bestünde von uns keine Verwandtschaft mit den Tieren, οὐδὲν οἰκεῖον, und insofern auch kein Rechtsverhältnis, οὐδὲν δίκαιον, das uns binden könnte.<sup>59</sup> Demnach besitzen wir keinerlei Verpflichtungen gegenüber den Tieren.

Angefügt sei noch eine Bemerkung, die Porphyrios im Anschluss an seine Angaben zu Chrysipp über den Platoniker Carneades notiert (welcher der skeptischen Richtung der Akademie zugehörte, die er etwa von 160 oder 156 bis 137 leitete).<sup>60</sup> Dieser meine, ein jedes Naturwesen habe selber Nutzen, wenn es das Ziel, für das es entstanden sei, erreiche. Das Schwein sei seiner Natur nach nur vorhanden, um geschlachtet und gegessen zu werden, πρὸς τὸ σφαγῆναι καὶ καταβρωθῆναι. Und da es damit sein Ziel erreicht, habe es selber Nutzen davon. – Auch in der

<sup>56</sup> Kleanthes *SVF* I fr. 516 u. Komiker Platon (bei Clem. Alex. VII, 33, 2–3).

<sup>57</sup> Chrysipp *SVF* II fr. 1152 (Porph. *De abst.* III, 20) u. fr. 1156 (Origenes); vgl. zur Seele als Salz fr. 723 u. 1154 (Cicero).

<sup>58</sup> *Strom.* II, 105, 2.

<sup>59</sup> Chrysipp *SVF* III De iure et lege fr. 374: v. Arnim druckt im Text die Konjektur δίκαιον (Bernadakis); die Passage ist aus Plut. *De esu carn.* II, 6, 999 A entnommen, wo οἰκεῖον steht, doch folgt wenige Zeilen später c. 7, 999 B τὸ μηδὲν εἶναι πρὸς τὰ ζῶα δίκαιον ἡμῖν. Der Sinn ist also evident.

<sup>60</sup> Porphyr. *De abst.* III, 20 (folgt auf Chrysipp *SVF* II 1152).

platonischen Akademie war also der Gedanke an Rücksicht auf die Tiere geschwunden.

## II. Philosophen des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr.

Die Stoiker jener Zeit folgten allgemein den Maximen ihrer Vorgänger, doch gibt es bezüglich des Vegetarismus – wie im Peripatos mit Theophrast – auch bei den stoischen Philosophen eine Ausnahme. Während Seneca als älterer Mann bekennt, er habe in seiner Jugend sich mit Liebe der Lehre des Pythagoras zugewandt, welche den Fleischgenuss verachtet, sei es aus Gründen der Gesundheit, sei es wegen der Verwandtschaft aller Lebewesen, dies aber nur als eine frühere Lebensphase darstellt,<sup>61</sup> vertritt Musonios, der Lehrer Epiktets, nachdrücklich die vegetarische Lebensweise. Erhalten sind Exzerpte aus seinen Lehrvorträgen, darunter aus einem Traktat *Über die Ernährung*, Περὶ τροφῆς.<sup>62</sup> Er erkannte in der Selbstbeherrschung beim Essen und Trinken die Grundlage für eine besonnene Lebenshaltung und forderte daher eine einfache Nahrung, die wenig Aufwand benötigt. Die angemessene Ernährung für den Menschen sei alles, was aus der Erde emporwächst, insbesondere das Getreide sowie Früchte und Gemüse, doch auch jenes, was von nicht getöteten Tieren stammt, Milch, Käse, Honig. Die Fleischnahrung nannte er eher tierisch, θηριώδεστέρα, und wilden Tieren zuträglich. Denn sie verdüstere die Seele und behindere das Denken. Musonios versucht dies zu erklären, indem er eine negative Wirkung von den Ausdünstungen des verzehrten Fleisches annimmt. Der Mensch, der von allen Erdenwesen den Göttern am nächsten verwandt ist, solle sich möglichst ähnlich wie jene ernähren. Den Göttern genügen die von Erde und Wasser aufsteigenden Dünste, wir aber sollten eine leichte Nahrung zu uns nehmen, die solchen Dünsten soweit nur möglich nahe kommt, damit unsere Seele sich rein befindet. Auch seien alle vielfältigen Künste und Techniken, die sich sogar in Büchern zur Kochkunst dokumentieren, wie überhaupt jeglicher Luxus abzulehnen. Im Sinne des Sokrates-Wortes sollen wir essen, um zu leben, nicht aber leben, um zu essen.

Für Musonios geht es bei der Ernährung um die seelisch-geistige Gesundheit und Reinheit, die durch den Fleischgenuss getrübt wird. Von Opfern, welcher Art auch immer, ist nicht die Rede, auch nicht von einer speziellen Rücksicht auf die Tiere, wohl aber von einer Annäherung

<sup>61</sup> *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales* rec. L. D. Reynolds (Oxford 1965): *Epist.* 108, 17–19.

<sup>62</sup> C. Musonius Rufus, *Reliquiae*, ed. O. Hense (Leipzig 1905): Traktat XVIII A u. B.

an die Götter mittels einer sehr leichten Nahrung. Diese stoischen Götter unterscheiden sich erheblich von den homerischen, welche sich am Dunst des Opferfleisches erfreuen, da sie sich von den Ausdünstungen aus Erde und Wasser nähren.

Epiktet, der Schüler des Musonios, schloss sich in der Ernährungsfrage seinem Lehrer nicht an. Er äußert sich über die Tiere,<sup>63</sup> indem er zwischen den Menschen und ihnen trotz gewisser Gemeinsamkeiten einen wesentlichen Unterschied darin sieht, dass diese – wie bei Aristoteles – allein nach ihren Vorstellungen, φαντασῖαι, leben, während uns Menschen der Gott die Verstandeskraft, παρακολουθητικὴν δύναμιν, gegeben hat. Nur wenn wir den Verstand in der rechten Weise gebrauchen, können wir unser Ziel erreichen. Die Tiere nun hat der Gott in verschiedener Hinsicht ausgestattet, die einen, dass sie gegessen werden, ὥστ' ἐσθίεσθαι, andere dass sie beim Ackerbau helfen, andere um Käse zu produzieren oder je zu sonstigem Gebrauch. Sie benötigen keine Fähigkeit des Verstehens; den Menschen aber hat der Gott zum Betrachter und Deuter Gottes und seiner Werke bestimmt. – Hier wird, wie überwiegend im Peripatos und der Stoa, die Existenz der Tiere rein von ihrem Nutzen für den Menschen her begründet.

Von Musonios unterscheidet Epiktet sich auch insofern, als er die traditionelle Opferpraxis in sein Denken einbezieht und offenbar als selbstverständlich gegeben betrachtet. So erwähnt er einmal die Eingeweideschau und sagt ein andermal, niemand unternehme eine Schiffsreise, ohne zuvor den Göttern zu opfern und sie als Helfer anzurufen, da sonst eine glückliche Fahrt ungewiss sei.<sup>64</sup> In seinem *Handbüchlein* heißt es, die Frömmigkeit bestehe vor allem in der richtigen Vorstellung von den Göttern und im Gehorsam ihnen gegenüber. So werde man die Götter niemals tadeln. Auch gelte es, Trankopfer, Opfertgaben und Erstlingsopfer jedesmal gemäß der väterlichen Tradition in reiner Weise darzubringen, nicht nachlässig oder unbedacht und auch weder zu karg noch im Übermaß.<sup>65</sup> Epiktet war offenbar solchen Traditionen stärker verhaftet als die meisten anderen Stoiker.

Nach diesen soll nun wieder ein Vertreter des Platonismus in seiner Position zum Vegetarismus, den Tieren und den üblichen Opfern betrachtet werden. Plutarch von Chaironeia hatte als Philosoph zugleich großes Interesse an der Religion in ihren verschiedenen Ausprägungen; so verfasste er ein umfangreiches Werk *Über Isis und Osiris*, den ägypt-

<sup>63</sup> *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, rec. H. Schenkl (Leipzig 1965): I, 6, 12–19.

<sup>64</sup> *Ibid.*, I, 17, 20–21; III, 21, 12 u. 14; vgl. IV, 6, 32.

<sup>65</sup> *Epict. Ench.* 31, 1–2 u. 5.

tischen Mythos, den er unter mehreren philosophischen Aspekten interpretierte. Mit der tradierten griechischen Religion war er in besonderer Weise verbunden, da er, vermutlich über Jahrzehnte hin, ein Priesteramt in Delphi innehatte. Daher verfügte er über genaueste Kenntnis der Opferpraxis an Orakelorten, wo vor jeder Befragung ein Tier geopfert werden musste, ein σφάγιον, das kein Speiseopfer war. In seiner Schrift *Das Verstummen der Orakel* hat er geschildert, wie man mit den Opfertieren umging, und zwar unterschiedlich mit Rindern, Ebern, Ziegen, die nach einer Besprengung durch den Priester am ganzen Körper zittern sollten, um die Bereitschaft des Gottes zur Orakelerteilung anzuzeigen.<sup>66</sup> Ferner wird in dem Traktat *Das Daimonion des Sokrates* auf den Opferritus vor dem Betreten des Trophonios-Orakels hingewiesen.<sup>67</sup> Einmal äußert Plutarch sich negativ über die Tieropfer, über den Irrglauben, die Götter freuten sich am Blutvergießen der Menschen, die ein derartiges Opfer als das vollendetste einschätzten.<sup>68</sup> Doch spricht er nicht allgemein über die Opferpraxis; überwiegend ist der Verzicht auf das Fleischessen und die Schonung der Tiere sein Thema.

Ausführlich handelt er davon in seiner Schrift *Über den Fleischgenuss*, *Περὶ σαρκοφαγίας*. Er fragt, wie erstmals ein Mensch dazu kam, an das Blutige zu rühren und mit seinen Lippen das Fleisch eines toten Tieres zu erfassen. Wie ertrug er den Anblick geschlachteter, zerstückelter Wesen, wie deren Geruch und Geschmack, ohne sich abzuwenden? Der Anlass für den ersten Fleischgenuss müsse eine Notlage, ἀπορία, gewesen sein.<sup>69</sup> Wir aber leben jetzt im Überfluss; warum scheuen wir uns nicht vor Mordtaten, verhalten uns schlimmer als wilde Tiere? Warum beschämen uns bei den Tieren nicht die Reize ihrer Körper, nicht ihre Stimmen, die Fähigkeiten ihrer Seelen, ihr hohes Maß an Verständnis, σύνεσις, warum begreifen wir nicht ihr Flehen? Welche Grausamkeit, ὀμότης, herrscht hier! Die Tische fürs Mahl sind reich gefüllt mit toten Wesen, die gegessen werden, aber schlimmer noch ist, dass eine Menge übrig bleibt und das Sterben vieler Tiere vergebens war.<sup>70</sup> Für den Menschen ist, der Konstitution seines

<sup>66</sup> Plut. *De def. orac.* 46 (435 A–B); 49 (437 B–C); 51 (438 A). Als häufigste Opfertiere werden in Delphi Ziegen angenommen.

<sup>67</sup> *De gen. Socr.* 21 (590 A); zur dortigen Opferpraxis vgl. Pausanias IX, 19. Plutarchs Bruder Lamprias war Priester am Trophonios-Orakel.

<sup>68</sup> *De superst.* 13 (171 B). – Zu Plutarch vgl. Dierauer (o. Anm. 12) 253 ff.; 287 ff.

<sup>69</sup> *De esu carn.* I, 1 (993 A–C).

<sup>70</sup> *Ibid.*, 2 (994 A–B); 4 (994 E–F).

Körpers nach, der Fleischgenuss nicht naturgemäß. Wer dennoch meint, er sei für solches Essen geschaffen, der möge selber sich auf ein lebendes Tier stürzen und es töten, aber nicht mit Messer oder Beil, sondern er solle wie Wölfe oder Bären sein Opfer mit einem Biss packen und es zerreißen. Jedoch essen die Menschen nicht einfach etwas Totes, denn sie verwandeln es zuvor durch Feuer und Gewürze, damit ihr Geschmackssinn getäuscht wird.<sup>71</sup> Die Folge dieser für uns fremdartigen Nahrung ist, dass der Körper beschwert wird, der Glanz der Seele aber abstumpft und Verwirrung eintritt. Positiv dagegen wirkt sich die andere Lebensweise aus, denn wer sollte einem Menschen Unrecht antun, der sich den Tieren gegenüber mild und freundlich zeigt?<sup>72</sup>

Plutarch gesteht jedoch zu, dass wir durch die Gewohnheit des Fleischverzehr kaum ohne Schuld bleiben. Darum sollen wir Fleisch nur aus Hunger essen, nicht zur Schwelgerei, und wenn wir Tiere töten, sollen wir Mitleid und Schmerz empfinden und alle Quälerei vermeiden. Welche Misshandlungen an Tieren damals üblich waren, schildert Plutarch: Man sticht Schweine mit glühenden Spießen ab, um das Blut zu stillen und weiches Fleisch zu erhalten, reißt Kranichen die Augen aus, damit sie im Dunklen besser fett werden, und anderes mehr.<sup>73</sup> Die üppigen Fleischmahlzeiten der Feste sind für Plutarch gesetzwidrig, sie wirken negativ auf Körper und Seele, sie verrohen unsere Sinne, da wir uns nicht am Schönen erfreuen, sondern an Blut und Mord, wobei sich unser Mitempfinden auch für Menschen vermindert.<sup>74</sup> Bei den Tieren vergehen wir uns an Wesen, welche Wahrnehmungen, Vorstellungen, Verständnis, *σύνεσις*, besitzen. Pythagoras und Empedokles lehren uns, ihnen gegenüber gerecht zu sein. Wenn wir nicht wie sie daran glauben, dass unsere Seelen auch in andere Lebewesen eingehen, werden wir schwerlich von unserer rohen und zügellosen Lebensweise ablassen; aber wir sollten, da alles ungewiss ist, uns doch von großer Vorsicht und Scheu leiten lassen.<sup>75</sup>

In anderem Zusammenhang geht Plutarch auf die Fische ein: Für die Ernährung seien sie weniger beschwerlich als Fleisch, daher eine gesunde, dazu auch gerechte Zukost. Die Landtiere leben durch dieselbe Nahrung und die Luft wie wir, die Meerestiere aber sind uns gänzlich

<sup>71</sup> *Ibid.*, 5 (994 F–995 B).

<sup>72</sup> *Ibid.*, 6–7 (995 E–996 A). Dass die fleischlose Nahrung besser ist für Körper und Seele, betont Plutarch auch in *De tuenda sanitate praec.* 18 (131 D–132 A).

<sup>73</sup> *De esu carn.* II, 1 (996 E–997 A).

<sup>74</sup> *Ibid.*, 2 (997 B–C).

<sup>75</sup> *Ibid.*, 3–5 (997 D–998 D).



fremd, leben wie in einem anderen Kosmos; unsere Welt ist für sie tödlich, also gleichsam der Hades. Auch lassen die Landtiere, die zuvor unsere Helfer waren, jammervolle Stimmen ertönen, wenn wir sie töten, die Fische aber sind stumm und waren uns nie zu Diensten.<sup>76</sup> Ihnen gegenüber ist unser Vergehen demnach gering, die Tötung nicht ungerecht.

Mit Nachdruck wendet Plutarch sich gegen die Jagd, die nur zum Vergnügen, nicht wegen des Hungers erfolge; sie verrohe den Menschen, der sich ans Töten gewöhne, stärke in ihm das Tierhafte und Wilde, mache ihn unerweichlich für Mitleid und stumpfe ihn ab für alles Sanfte. Tiere haben Anteil an Überlegung, Denken, Verstehen, *διάνοια*, *λογισμός*, *σύνεσις*, sind uns verwandt. Die Pythagoreer hielten die Milde gegenüber Tieren für eine Übung im mitmenschlichen Verhalten, *φιλόανθρωπον*.<sup>77</sup> Wie für sie ist auch für Plutarch unser Umgang mit den Tieren grundlegend für unser Menschsein.

Es mag verwundern, dass Plutarch, der Philosoph und delphische Priester, sich kaum kritisch über die Opferpraxis des Tötens äußert. Vielleicht war ihm dies gerade in seiner Position in Delphi schwer möglich, in der er die kultische Tradition jedenfalls im Rahmen des Orakeldienstes (wobei es sich nicht um Speiseopfer handelte) zu vertreten hatte. Umso vehementer wendet er sich gegen alles Töten zum Genuss und Luxus der Menschen, wovon diese nur Schaden an Körper wie Seele erleiden. Vor allem tritt er für die Tiere ein, denen als uns verwandten Wesen Schonung und Gerechtigkeit gebührt. Dass aber der Gott, den man in Delphi verehrte, Blutopfer benötige, dürfte nicht Plutarchs religiöser Überzeugung entsprochen haben. Hier sei eine Charakterisierung angefügt, die Plutarch in seiner Schrift *Über das E in Delphi* diesem Gott mit einer speziellen Interpretation der Tempelinschrift des E widmet. Während Apollon, so schreibt er, dem Menschen sein "Erkenne dich selbst", *γνώθι σεαυτόν*, zurufe, antworte ihm der Mensch (wobei das E als *εἶ* gedeutet wird): "Du bist der Seiende", denn der Gott steht jenseits von uns, den dem Werden unterworfenen Menschen.<sup>78</sup> Der Gott gehört für Plutarch, im Sinne Platons, dem wahren Sein, also der Transzendenz an. Über die Art einer ihm angemessenen Verehrung äußert Plutarch sich nicht. Immerhin ist dieser

<sup>76</sup> *Quaest. conviv.* IV, 4, 3–4 (669 B–F).

<sup>77</sup> *De soll. anim.* 2–3 (959 D–960 C); 4 (962 C). Vgl. auch *Bruta ratione uti* 8–10 (991 B–992 E): Der Mensch als *πάμφαγος* ist im Essen maßloser und roher als wilde Tiere; die Tiere besitzen Vernunft, *φρόνησις* etc. Diese Schrift beinhaltet ein ironisches Gespräch mit ernstesten Themen.

<sup>78</sup> *De E apud Delphos* 17 (392 A) und weiter c. 18–21. Plutarch stellt diese Interpretation als These seines Lehrers Ammonios ans Ende des Dialogs.

Gott – auch in einer vergeistigten Deutung – der Gott des Tempels von Delphi.

Eine Aussage darüber, wie der Mensch sich gegenüber einer geistig verstandenen Gottheit verhalten solle, findet sich nun bei einem etwas jüngeren Zeitgenossen Plutarchs, bei Apollonios von Tyana (er starb 96/98 n. Chr.). Apollonios galt als Wundermann, von dem erstaunliche Legenden berichtet wurden. Doch philosophisch war er ein Verehrer des Pythagoras, vertrat strikt die pythagoreische vegetarische Lebensweise und wandte sich gegen jegliche Tötung von Tieren. Verfasst hat er verschiedene (verlorene) Schriften, darunter ein Werk *Über die Opfer*, Περὶ θυσιῶν. Daraus sind Passagen erhalten in Schriften des Porphyrios (*De abst.* II, 34) und des Eusebios (*Praep. Ev.* IV, 11–13). Außerdem wird über ihn in einer Biographie Philostrats (geb. ca. 170 n. Chr.) berichtet, die einer Hagiographie ähnelt, aber manches Interessante enthält.<sup>79</sup>

Dass man weder Tiere opfern noch Fleisch essen dürfe, war nach Philostrats Darstellung eine Gewissheit für Apollonios; eine solche Nahrung, meinte er, sei nicht rein, und sie beschwere den Geist. Auch solle man keinen Wein trinken, da er zwar rein sei, aber der Geistesverfassung zuwider wirke und den “Aither” der Seele verdüstere. Essen solle man Gemüse, Getreide und Zuckerwerk.<sup>80</sup> Deziidiert verurteilt er die kultischen Tieropfer: man dürfe die Altäre nicht mit Blut beflecken, vielmehr solle man Gaben von Honig sowie Weihrauch darbringen und den Göttern Hymnen singen.<sup>81</sup> Über eine den Tieren gebührende Schonung wird nichts gesagt. Auf die Frage, worin seine Weisheit, σοφία, bestehe, antwortet Apollonios bei Philostrat: “Erfüllt sein vom Göttlichen und wie man zu den Göttern beten und ihnen opfern soll”, θειασμός, ἔφη, καὶ ὡς ἄν τις θεοῖς εὔχοιτο καὶ θύοι. Denn vielen fehle dieses Wissen. Er selber bete, wenn er zu den Altären trete, um Gerechtigkeit, den Bestand der Gesetze und dass die Weisen arm, die anderen aber auf ehrliche Weise reich seien, oder zusammengefasst in einem Gebet: Die Götter mögen das Nötige gewähren.<sup>82</sup> Hinsichtlich der Opfer erklärt er, dass den verschiedenen

<sup>79</sup> Zu Apollonios: E. L. Bowie, “Apollonius of Tyane, Tradition and Reality”, *ANRW* 16, 2 (1978) 1652–1699. M. Frede, “Apollonios von Tyana”, *Der neue Pauly* 1 (1996) 887. – Zu Philostrat: E. L. Bowie, “Philostratos [5–8]”, *Der neue Pauly* 9 (2000) 888–894. – Zu den Apollonios-Referaten bei Porphyrios und Eusebios und deren Abgrenzung von einander vgl. Porphyre, *De l'abstinence* (o. Anm. 39): “Les Sources du Livre II” 30–34.

<sup>80</sup> Philostr. *Vita Apoll.* I, 1, 1; 8, 1; 21, 3; 32, 2; VI, 15.

<sup>81</sup> *Ibid.*, I, 1, 1; 10, 1; 31, 2. Gegen das Übermaß von Opfern I, 11, 1. – Die Reinkarnation als Tier wird erwähnt V, 42, 1–2.

<sup>82</sup> *Ibid.*, IV, 40, 1–2.

Göttern je besondere Opfer gelten und man einem jeden das ihm Entsprechende darbringen solle. Als Opfer für Helios wird Weihrauch genannt.<sup>83</sup>

Bedeutender noch als diese Angaben bei Philostrat sind für die Gottesverehrung des Apollonios die Texte (oder Paraphrasen) aus seiner Schrift *Über die Opfer*, die Porphyrios und Eusebios überliefern. Porphyrios beruft sich dabei auf einen “weisen Mann”, der als Apollonios zu identifizieren ist. Nach dessen Lehre sollen wir dem höchsten Gott, der über allem steht, nichts Wahrnehmbares opfern, auch kein Räucherwerk, denn nichts Materielles ist rein für das Immaterielle. Auch gesprochene Worte sind nicht angemessen, nicht einmal das innere Wort, wenn es von seelischen Emotionen befleckt ist, sondern wir verehren ihn in reinem Schweigen und in reinen Gedanken.<sup>84</sup> Eusebios fügt ein wörtliches Zitat aus Apollonios, der “Ähnliches” gelehrt habe, hinzu:<sup>85</sup> “Auf diese Weise wird man am besten ... der Gottheit die ihr zukommende sorgliche Aufmerksamkeit, ἐπιμέλεια, erweisen und ihre Gunst und ihr Wohlwollen erfahren, wenn man dem Gott, den wir den Ersten nennen, der Einer ist und abgesondert von allem ..., generell nichts opfert, auch nicht Feuer entzündet oder irgendetwas aus der sichtbaren Welt benennt. Denn der Gott bedarf keines Dinges”. Der Anbetende “gebraucht ihm gegenüber allein den höchsten Gedanken, λόγος, der nicht durch den Mund geht, und er erbittet von dem Edelsten alles Existierenden durch das Edelste in uns das Gute; dies ist (in uns) der Geist, νοῦς, der kein Werkzeug benötigt. Keinesfalls also darf man dem großen, über allem stehenden Gott etwas opfern”.

Apollonios unterscheidet demnach von der Vielfalt der im Kult verehrten Götter, denen durchaus Opfer gebühren, freilich nur unblutige, den einen höchsten Gott, dessen Gnade und Wohlwollen man allein durch eine innere Hinwendung erlangen kann.

### III. Neuplatoniker des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr.

Plotin, der Begründer des Neuplatonismus, berührt in keiner seiner zahlreichen Schriften die Frage der Opfer und der tradierten oder anderen Götterverehrung, auch fordert er nirgends, man solle die Tiere schonen und sich fleischlos ernähren. Dass aber die vegetarische Lebensweise für ihn selbstverständlich war und ebenso die absolute

<sup>83</sup> *Ibid.*, III, 41; IV, 19. Zu Helios I, 31, 2, vgl. III, 15, 1–2.

<sup>84</sup> Porph. *De abst.* II, 34, 1–2; Euseb. *Praep. Ev.* IV, 10, 7 u. c. 11–12 (aus Porphyrios).

<sup>85</sup> Euseb. *ibid.*, 12–13; Ende 12 wird der Name des Apollonios genannt, 13 eine Passage aus dessen Schrift *Περί θουσιῶν* zitiert, die nur hier überliefert ist.

Distanzierung zum traditionellen Opferkult, erfahren wir aus der Biographie, die sein Schüler Porphyrios verfasste, in der er uns ein facettenreiches Bild von Plotins Persönlichkeit und Lebenshaltung vermittelt. So berichtet Porphyrios, Plotin habe nicht nur keine Nahrung, die von gezähmten Tieren herrührt, zu sich genommen, sondern auch in seiner Krankheit keine Heilmittel, die von wilden Tieren stammen, zugelassen. Überhaupt habe er sehr wenig gegessen, oft nicht einmal Brot, um unentwegt dem Geistigen zugewandt zu sein.<sup>86</sup> Doch gab es zu den Geburtstagen von Platon und Sokrates Feiern im Schülerkreis (aber nicht zu Plotins Geburtstag, den er nie verriet); dabei opferte Plotin und bewirtete seine Schüler, auch wurden Reden vorgelesen.<sup>87</sup> – Dieses “opferrn”, θύειν, wird nicht näher erläutert, es dürfte sich um Trankopfer gehandelt haben.

Wie Plotin sich zum üblichen Opferkult verhielt, wird aus einer Begebenheit deutlich, die Porphyrios referiert. Amelios, ein langjähriger Schüler Plotins, sei ein eifriger Opferer gewesen, φιλοθύτης, und habe an allen kultischen Festen teilgenommen. Einmal habe er Plotin aufgefordert, er solle mit ihm zum Fest gehen, dieser aber habe geantwortet: “Jene (die Götter) sollen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen”. Die Schüler hätten diese stolze Antwort nicht verstanden, aber auch nicht gewagt, Plotin nach seiner Gesinnung zu fragen.<sup>88</sup> – Offenbar ließ sich das Verbundensein mit der überkommenen Kultpraxis für Schüler Plotins mit dessen religiös ausgerichteter Philosophie vereinen, und die strikte Haltung des Lehrers blieb ihnen unbegreiflich. Für Plotin selber aber gab es keine Brücke von seiner geistigen Gottessicht zur Tradition des Kultes, auch keine Mahnung, die Opfer zu verändern, wie etwa bei Apollonios, der die Tieropfer verurteilte und unblutige Gaben forderte. Doch selbst in der Hinwendung zu einem höchsten Gott – für Plotin das Eine, welches das Gute ist – unterscheidet sich Plotin von der Vorstellung des Apollonios; spricht dieser von der ‘sorgenden Aufmerksamkeit’, ἐπιμέλεια, für den Gott, durch die der Mensch dessen Wohlwollen zu erreichen sucht, so geht es für Plotin allein um den inneren Aufstieg, den man mit äußerster geistiger Energie erstreben müsse, und dies nicht um göttlicher Gunst, sondern um der eigenen Erhebung willen, der Erfahrung einer höheren Existenz bereits im Erdendasein. Plotin spricht bewegend von diesem Erleben, seinem Aufstieg zur Sphäre des Geistes, und wiederholt gibt er Anweisungen, wie man über den Bereich des

<sup>86</sup> Porph. *V. Plot.* (abgedruckt in den Ausgaben der Schriften Plotins) c. 2, 3 ff.; 8, 20 ff.

<sup>87</sup> *Ibid.*, c. 2, 38 ff.

<sup>88</sup> *Ibid.*, c. 10, 33 ff.

Intellektuellen hinaus bis zur Schau des höchsten Einen, zum mystischen Einswerden, der ἕνωσις, gelangen könne.<sup>89</sup> – Plotin dürfte in seiner geistigen Intensität und Kraft eine Ausnahmeerscheinung geblieben sein.

Im Unterschied zu Plotin hat sein Schüler Porphyrios in den verschiedenen Phasen seines philosophischen Lebens sich mit dem Phänomen der Opfer und ihrer Bedeutung beschäftigt. Schon während seiner Studienzeit in Athen, bevor er zu Plotin nach Rom kam, hat er Schriften verfasst, in denen er unterschiedliche Opferarten behandelte. So berichtet er in dem Werk *Über die Philosophie der Orakel*, dass Apollon gebiete, Tieropfer darzubringen nicht nur für chthonische Gottheiten, sondern auch für die Mächte, die im Äther und Himmel wirken; weitere Details werden angegeben, etwa dass man den Göttern der Luft Vögel opfern solle, den Meergöttern schwarze Vögel, die man lebendig in die Fluten wirft, den Äther- und Himmelsgöttern aber weiße Tiere.<sup>90</sup> Eine Kritik an derlei Opfern findet sich nicht. Später aber wendet Porphyrios sich energisch gegen jegliches Töten von Tieren, gegen das Opfern ebenso wie gegen das Essen von Fleisch. Davon handelt vor allem seine Schrift *Über die Enthaltung vom Fleischgenuss*, Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων (*De abstinentia*), die vermutlich während der 270er Jahre in Sizilien, nach den Jahren bei Plotin, entstanden ist.<sup>91</sup> In diesem Werk tritt Porphyrios dezidiert für die fleischlose Ernährung ein. Im ersten Buch verteidigt er den Vegetarismus gegen dessen Widersacher und widerlegt deren Argumente. Allerdings meint er, der Verzicht auf Fleisch sei nicht für alle Menschen zwingend geboten, so nicht für Handwerker, Athleten, Soldaten, unbedingt aber sei er nötig für die Philosophen und für jeden Menschen, der bedenkt, “wer er sei, woher er gekommen ist und wohin er streben solle”, τίς τ’ ἐστὶν καὶ πόθεν ἐλήλυθεν ποῖ τε σπεύδειν ὀφείλει. Als Ziel gilt ihm, wie seinem Lehrer Plotin, der innere Aufstieg und ein Leben gemäß dem Geist, τὸ ζῆν κατὰ νοῦν. Die Fleischnahrung ist zu vermeiden, da sie die geistige Orientierung behindert.<sup>92</sup> Auch für die Schonung der Tiere, unser gerechtes Verhalten zu ihnen, setzt er sich nachdrücklich ein; das dritte Buch der Schrift ist dem Thema der

<sup>89</sup> Plotin zur Erfahrung im Bereich des Geistigen IV, 8 [6] 1, 1 ff.; Hinweise zum Aufstieg bis zur Schau des Einen u. a. IV, 7 [2] 10, 27 ff.; V, 3 [49] 9, 2 ff.; 17, 38.

<sup>90</sup> *Porphyrii Philosophi Fragmenta* ed. A. Smith (Stuttgartiae – Lipsiae 1993) fr. 314 u. 315.

<sup>91</sup> Porphyre, *De l’abstinence*. I–II, texte établi et traduit par J. Bouffartigue, J. Patillon (Paris 1977 – 1979); III, par M. Patillon, A. Ph. Segonds, L. Brisson (Paris 1995). – Zu Porphyrios und dem Vegetarismus vgl. Dombrowski, Dierauer (o. Anm. 12) 81 ff.; 170 ff.

<sup>92</sup> Porph. *De abst.* I, 27, 1; 28, 3; 29, 4; 57, 1–2 u. öfter; II, 3, 1.

Gerechtigkeit den Tieren gegenüber gewidmet. Mit Berufung auf Pythagoras sowie Theophrast und Plutarch betont Porphyrios die Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier in Bezug auf den Körper wie die Seele, ohne aber die Möglichkeit der Tierinkarnation für Menschenseelen einzubeziehen. Doch sind die Tiere uns nahestehende Wesen, die eine vernünftige Seele, λογικὴ ψυχὴ, besitzen; wer ihnen Unrecht und Schaden zufügt, habe zu Recht als gottlos, ἄσεβής, zu gelten, wer sich davon frei hält, wird sich mehr dem Gott angleichen.<sup>93</sup>

Wichtig für die vorliegende Thematik ist vor allem das zweite Buch, das die Praxis der Opfer, ihre Entwicklung, ihre Relation zur menschlichen Ernährung und ihre Zuordnung zu verschiedenen göttlichen Instanzen behandelt. Porphyrios geht zunächst auf die Ursprünge der Opfer ein, wobei er sich auf Theophrast bezieht: Zu Beginn hätten die Menschen nur Gräser, Blätter, Wurzeln, danach auch Früchte geopfert. Viel später sei man der Gesetzlosigkeit, παρανομία, verfallen und habe begonnen, mit dem Blut der Tiere die Altäre zu beflecken. Erst seit die Menschen Fleisch aßen, brachten sie auch Tieropfer dar.<sup>94</sup> Aber man dürfe mit Opfergaben keinen anderen Wesen Schaden zufügen, denn wie könnte dies fromm sein? Keinesfalls also darf man den Göttern Tiere opfern. Dazu hebt Porphyrios hervor, dass die bestehenden Gesetze – gegen die er sich nicht wende – es durchaus erlauben, die Götter mit einfachen und unbelebten Opfergaben zu verehren; und wenn wir uns des Fleisches enthalten, wie sollten die Götter dessen bedürfen?<sup>95</sup>

Über diese generellen Aussagen geht Porphyrios aber hinaus, indem er sich detailliert zum Thema äußert und eine Skala der verschiedenen Opfer angibt, die einem hierarchisch gegliederten Bereich des Göttlichen zugeordnet sind. Jeder Stufe ist eine bestimmte Weise von Verehrung und Opfergaben angemessen. Für die höchste Stufe der Gottheit beruft Porphyrios sich auf einen “weisen Mann”, der, wie oben angegeben, Apollonios von Tyana ist und dessen Lehre hier zitiert oder paraphrasiert wird.<sup>96</sup> Sie besagt, dass dem ersten Gott, der über allem steht, nichts Wahrnehmbares gebührt, auch nicht Räucherwerk oder gesprochene Worte, sondern dass wir ihn verehren in reinem Schweigen und in reinen Gedanken. – Der anschließende Text dürfte in seinen Formulierungen von Porphyrios stammen. Zunächst fügt er zur Verehrung des höchsten Gottes hinzu:<sup>97</sup> “Wir sollen uns mit ihm verknüpfen

<sup>93</sup> *Ibid.*, III, 1 zum Thema der Gerechtigkeit; zur Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier und unserem gerechten Verhalten zu Tieren III, 24–27.

<sup>94</sup> *Ibid.*, II, 5–7 u. 9; zu Theophrast vgl. oben den Text zu Anm. 40–49.

<sup>95</sup> *Ibid.*, II, 12, 3–4; 13, 3; 23, 1–2; 24, 5; 33, 1–3; vgl. 59, 1.

<sup>96</sup> *Ibid.*, II, 34, 1–2; zu Apollonios vgl. o. Anm. 79 u. 84.

<sup>97</sup> *Ibid.*, II, ab 34, 3. Zum höchsten Gott vgl. auch II, 37, 1; zu νοερά θυσία II, 45, 4.

und in der Angleichung an ihn unseren (geistigen) Aufstieg ihm als ein heiliges Opfer, ἱερὰν θυσίαν, darbringen, und dies ist unser Lobpreis Gottes, ὕμνος, und unser Heil, σωτηρία. Das Opfer vollendet sich in der unberührten Ruhe der Seele und der Schau des Gottes“. Hier sind Gedanken platonischen und plotinischen Ursprungs vereint mit Vorstellungen des Porphyrios, die sich sowohl im Begriff des Heils finden – Porphyrios spricht von σωτηρία häufig, Plotin niemals – wie in der Erklärung des inneren Aufstiegs im Sinne eines Opfers, hier als ἱερὰ θυσία benannt, an späterer Stelle als νοερὰ θυσία. Plotin würde die geistige Erhebung nie als ‘Opfer’ verstehen.

Im folgenden verzeichnet Porphyrios weitere Bereiche der göttlichen Wesenheiten und der entsprechenden Opfer. Zunächst nennt er die ‘geistigen Götter’,<sup>98</sup> νοητὸν θεοί, die als “Abkömmlinge des ersten Gottes” gelten; ihnen sind Worte und gesungene Hymnen sowie gute Gedanken als Dankopfer angemessen für das, was sie uns in der geistigen Schau zu unserem Heil, σωτηρία, gewähren. Hier beklagt Porphyrios, dass selbst viele Philosophen nicht zu derart geistigen Opfern bereit seien. – Die nächste Stufe der höheren Wesen, denen wir Verehrung schulden, umfasst die sichtbaren Himmelsgötter,<sup>99</sup> die Fixsterne und Planeten, unter denen Helios hervorragt; diesen Göttern sollen wir das ihnen verwandte Feuer entzünden und Sichtbares, niemals aber etwas Lebendiges opfern. Porphyrios, der sich hier auf den “Theologen” beruft (womit Pythagoras gemeint ist), fasst zusammen: “Wer sich auf die Frömmigkeit versteht, weiß, dass den Göttern kein Lebewesen geopfert wird...” – und er fährt fort: “wohl aber den Daimones, den guten wie den bösen, und er weiß, wer ihnen die Opfer darbringen soll und bis zu welchem Grad dies nötig ist”.<sup>100</sup>

Hier nimmt die Opfer-Darstellung des Porphyrios eine interessante Wende, indem er die Daimones, zumal die bösen, einbezieht und eine wahre Dämonologie entwickelt. Überwiegend wurde in jenen Jahrhunderten die Existenz guter wie böser Daimones angenommen; Plotin allerdings kennt keine bösen Daimones. Porphyrios erklärt nun sogar die Herkunft dieser Wesen (was innerhalb des Platonismus singulär ist): Sie entstammen der Weltseele, sind mit Pneuma (einer offenbar negativ wirkenden Kraft) verbunden; jene, die das Pneuma beherrschen, sind die guten Daimones, die anderen sind die bösen, die vom Pneuma

<sup>98</sup> *Ibid.*, II, 34, 4–5; 35, 1.

<sup>99</sup> *Ibid.*, II, 36, 3–5 u. 37, 3.

<sup>100</sup> *Ibid.*, II, 36, 5; weiter zu den Daimones, ihrer Herkunft, ihrem Wirken und den Opfern 37, 4–5 u. c. 38–46. Daimones werden von Opferdünsten angezogen 42, 3 (vgl. *Il.* 9, 500), ferner 58, 1–2.

beherrscht werden. Die guten Daimones wirken zum Nutzen in der Natur wie bei den Menschen, die bösen aber, die *κακοεργοί*, haben einen gewaltsamen Charakter, *βίαιον ἦθος*, und verursachen Übles soweit sie dies nur vermögen, nämlich Erdbeben, Missernten und dergleichen, doch wirken sie auch auf die Menschen ein, indem sie deren Begierden entfachen und sie von der wahren Gottesvorstellung abzubringen suchen. Sie erfreuen sich am “Dunst von Opferfleisch” und Blut (wie die homerischen Götter!), wodurch ihr pneumatischer Bestandteil und damit ihre böse Energie gestärkt wird.

Nach dieser Beschreibung ist evident, dass blutige Opfer nur bösen Wesen gelten und dass jeder vernünftige Mensch sich daher von solchen Akten fernhalten müsse, um sich nicht in die Nähe des Dämonenwirkens zu begeben. Zwar gesteht Porphyrios zu, dass im politischen Umfeld derlei Opfer geboten sein mögen,<sup>101</sup> da man meint, man müsse die Daimones sanft stimmen, welche zum Erwerb von Reichtum und sonstigen äußeren Gütern behilflich sein können; für die Philosophen aber sind solche Dinge ohne Belang, ihnen geht es allein um die Seele und um die Angleichung an Gott. Sollte man aber doch einmal genötigt sein, einem öffentlichen Opfer beizuwohnen, so darf man auf keinen Fall vom Opferfleisch essen, da dies den Einfluss der Daimones verstärkt. Der Philosoph wird bestrebt sein, die Seele rein zu erhalten. Denn die Götter, die keines Dinges bedürfen, schauen auf das Wesen des Menschen, dessen *ἦθος*, und erkennen in der rechten Gottesvorstellung, dem reinen Geist und der von Emotionen freien Seele das größte Opfer.<sup>102</sup>

Der besondere Beitrag des Porphyrios zur Auffassung des Opfers ist einerseits dessen vergeistigte Deutung im Sinne der inneren Erhebung, eines ‘heiligen’ und ‘geistigen Opfers’, *ἱερά* und *νοερά θυσία*. Zu erwähnen ist, dass etwas Vergleichbares sich in hermetischen Schriften findet, nämlich der Ausdruck *λογικὴ θυσία*.<sup>103</sup> Zur Ergänzung sei noch auf das Alterswerk des Porphyrios, den *Brief an Markella*, hingewiesen; darin ist zwar nicht von Opfern die Rede, doch wird metaphorisch vom inneren “Tempel” gesprochen: Der Geist des Menschen, *διάνοια*, *νοῦς*, wird als Tempel für die Aufnahme des Gottes bezeichnet. Dem Gotte aber nähert sich der Mensch in schweigender Verehrung und erstrebt die Angleichung an ihn.<sup>104</sup> – Andererseits hat Porphyrios die blutigen Opfer nicht generell ausgeschlossen (wie Apollonios), sondern sie

<sup>101</sup> *Ibid.*, II, 43, 1–3; 44, 1; 58, 1.

<sup>102</sup> *Ibid.*, II, 60, 4; 61, 1.

<sup>103</sup> *Corpus Hermeticum*, ed. É. des Places. I–II (Paris 1946–1983) I, 31 (19, 1); XIII, 18 u. 19 (208, 13 u. 16); 21 (209, 7).

<sup>104</sup> Porph. *Ad Marc.* [ed. des Places 1982] c. 11 (S. 111, 12 ff.); 15 (115, 1 ff.); 16 (115, 7 ff.; 20 ff.); 19 (117, 10 ff.).



niedereren bösen Wesen zugeordnet, von deren Wirken man damals weitgehend überzeugt war.<sup>105</sup> Damit werden die Tieropfer nicht nur abgewertet, vielmehr werden sie, zumal in Verbindung mit der Fleischnahrung, als eine Gefährdung für die Menschen aufgefasst. Daher ist die Abkehr von ihnen eine religiös begründete dringende Pflicht.

Jamblich, der aus Chalkis in Syrien stammte, war für einige Zeit Schüler des Porphyrios, hat sich später aber von ihm abgewandt, eigene Wege beschritten und sich sehr kritisch mit Schriften des einstigen Lehrers auseinandergesetzt. Dies geschieht in einem anonymen Werk (als dessen Verfasser aber Jamblich feststeht), das in der Überlieferung den Titel *Über die Mysterien von Ägypten (De mysteriis)* trägt und sich als Antwort auf eine frühe Schrift des Porphyrios, dessen *Brief an Anebo*, darstellt, allerdings auch auf Positionen der Schrift *De abstinentia* eingeht.<sup>106</sup> Im fünften Buch dieses umfangreichen, zehn Bücher umfassenden Werkes werden die Opfer behandelt; dabei wird die Ablehnung der Tieropfer durch Porphyrios zurückgewiesen und der Sinn der Opfer auf eine neue Weise gedeutet. Hier seien nur die wichtigsten Gedanken referiert.

Der Autor wirft dem Porphyrios vor, dass er im Unklaren sei über den Nutzen und die Wirkung der Opfer. Tieropfer seien nicht etwa darum zu vermeiden, weil die aufsteigenden Dämpfe die Götter verunreinigen könnten, denn göttliche Wesen sind gar nicht affizierbar, sind ἀπαθεῖς, und können durch nichts Materielles beeinträchtigt werden, im Unterschied zu den Seelen der Menschen.<sup>107</sup> Zu den höheren Wesen rechnet Jamblich auch die Daimones; von denen im hiesigen Kontext aber nur gute erwähnt und hinsichtlich der Opfer gar nicht einbezogen werden. Für die Menschen nun bringt der Genuss von Fleisch Beschwernis und Befleckung und verursacht krankhafte Zustände der Seele; den Göttern aber gleicht sich der aufsteigende Dunst an und ordnet sich dem All ein. Alle göttlichen Wesen sind unvereinbar mit irdisch-materiellen Elementen; dies gilt auch für die sichtbaren Sterngötter.<sup>108</sup>

<sup>105</sup> Die Christen sahen in den antiken Göttern generell böse Dämonen, denen die üblichen Kultopfer galten.

<sup>106</sup> Jamblique, *Les mystères d'Égypte*. Texte établi et traduit par É. des Places (Paris 1966). Der ursprüngliche Titel lautet: Antwort des Lehrers Abammon auf den Brief des Porphyrios an Anebo und Lösung der darin enthaltenen Probleme. – Der Anebo-Brief dürfte entstanden sein, bevor Porphyrios Schüler Plotins wurde (vor 263), die Antwortschrift Jamblichs viel später, vermutlich in den 280er Jahren.

<sup>107</sup> Iambl. *De myst.* V, 1 (199, 8 ff.); 2 (200, 1 ff.). – Jamblich beschreibt auch das Wirken böser Daimones in Buch II–IV (besonders III, 13 u. 30–31), von diesen ist aber bei der Behandlung der Opfer keine Rede.

<sup>108</sup> *Ibid.*, V, 3–4 (201, 1–202, 7).

Anschließend legt Jamblich seine eigene Lehre der Opfer, δόγμα περὶ θουσιῶν, dar: Sie erfolgen nicht um der Verehrung der Götter willen, sind auch nicht Ausdruck der Dankbarkeit für die göttlichen Gaben, denn Dank ist nur unter Menschen angemessen und entspricht nicht dem überlegenen Rang der Götter. Auch lässt sich von solchen Motiven her nicht die Wirkung der Opfer erklären, etwa dass sie eine Pest oder Dürreperiode beenden können oder, was viel bedeutender ist, dass sie zur Reinigung und Vollendung der Seele, ihrer Loslösung vom Bereich des Werdens führen.<sup>109</sup> Will man erklären, worauf die Wirkung der Opfer und ihre Verbindung zu den Göttern beruht, muss man zunächst davon ausgehen, dass die Welt ein einziges Lebewesen ist, in dem verschiedene Energien, ähnliche und konträre, walten, die nach dem Gesetz der Sympathie, συμπάθεια, alles durchdringen. Doch wird auch damit die gesuchte Ursache noch nicht enthüllt, denn die Götter stehen über der Natur mit ihren notwendig ablaufenden Prozessen. Ein viel wichtigeres Prinzip als das der Sympathie im Naturbereich ist das der Liebe, φιλία, seitens der Schöpfer zu den Geschaffenen und die gegenseitige Zuwendung, οἰκείωσις. Wenn wir etwas Reines, ein Tier oder eine Pflanze opfern, setzen wir schöpferische Prinzipien in Tätigkeit; von diesen existieren viele verschiedene, wozu die Daimones, untere Kräfte der Götter, kosmische Instanzen zählen, die alle ihre Gültigkeit besitzen. Die wahre Ursache für die Wirksamkeit der Opfer ist jedoch die Liebe, die das All zusammenhält und eine geheime Gemeinschaft, ἄρρητος κοινωνία, herstellt.<sup>110</sup>

Hier ist bereits deutlich geworden, dass für Jamblich das Phänomen der Opfer in einem veränderten Licht erscheint. Dies stellt sich im folgenden noch klarer dar. So wird dem Feuer eine verwandelnde Kraft zugeschrieben; im Verbrennen der Opfer, heißt es, wird die Materie nicht nur vernichtet, sondern das Feuer gleicht diese sich selbst an und führt sie hinauf zum göttlichen, himmlischen, immateriellen Feuer, θεῖον καὶ οὐράνιον πῦρ καὶ ἄυλον. Dadurch bewirken nun die höheren Wesen, dass auch wir unberührbar, ἀπαθεῖς, werden, und sie gleichen uns den Göttern an.<sup>111</sup> – Für Jamblich sind die Opfer nur im Sinne der Theurgie verständlich, jener religiösen Auffassung und Praxis, die ein Zusammenwirken der Menschen mit göttlichen Energien voraussetzt: Die Opfer werden “theurgisch” vollzogen, die Priester sollen θεουργικῶς θεραπεύειν.<sup>112</sup>

<sup>109</sup> *Ibid.*, V, 5–6 (206, 3–207, 6).

<sup>110</sup> *Ibid.*, V, 7 (207, 7–208, 6); 9–10 (209, 11–211, 18).

<sup>111</sup> *Ibid.*, V, 11 (214, 6–215, 7).

<sup>112</sup> *Ibid.*, V, 14 (217, 17). – Auf das Wirken der Theurgen geht Jamblich wiederholt ein, vgl. 20 (228, 2 ff.); 21 (229, 15 ff.); 23 (233, 11 ff.) etc.

Eine Rangordnung der göttlichen Instanzen und der ihnen entsprechenden Opfer ist wie für Porphyrios auch für Jamblich wichtig. Bei ihm aber müssen nacheinander die verschiedenen Götterebenen mit Opfern bedacht werden.<sup>113</sup> Beginnen muss man bei jenen Göttern (es sind nicht Daimones), denen die Aufsicht über das Materielle obliegt, welches sie mit ihren immateriellen Energien durchdringen. Ihnen gebühren materielle Opfer einschließlich getöteter Tiere, νεκρὰ σώματα ... φόνοϛ τε τῶν ζῴων. Denn den Göttern, die über die Seele und die Natur gebieten, wozu die von der Natur verwalteten Körper gehören, darf man Kräfte, die von der Natur herrühren, φυσικὰς δυνάμεις, darbringen. Tiere zu töten, ist für Jamblich kein Problem; er erklärt, sie hätten keinen Anteil am "göttlicheren Leben", daher sei auch die Berührung toter Tiere nicht befleckend.<sup>114</sup> – Andere Götter stehen völlig über der Natur, sind eigenständig und 'eingestaltig', μονοειδεῖς; ihnen gebühren ausschließlich immaterielle, geistige Gaben, νοερὰ δῶρα. Ferner existieren göttliche Wesen von mittlerem Rang, denen Opfer beider Arten entsprechen. Von der höchsten Ebene her wird alles erleuchtet und durchstrahlt.<sup>115</sup> Einem jeden Gott sollen die richtigen Opfer dargebracht werden, seien es Steine, Pflanzen, Tiere oder Duftstoffe, deren vollkommene Reinheit dafür notwendig ist. Manche Materie ist sogar den Göttern verwandt und kann diese zur Epiphanie bewegen. Auch ermöglichen gewisse Pflanzen und Tiere es dem Menschen, die Verbindung zu den höheren Wesen zu erlangen. Wichtig sind dazu die Gebete, denn erst sie führen zur Vollendung der Opferhandlung und zu einer unauflösbaren Gemeinschaft des Menschen mit den Göttern.<sup>116</sup>

Jamblich gibt den Opfern eine völlig neue Deutung im Sinne der Theurgie, welche durch rituelle Akte einer besonderen Art die Verbindung des Menschen zur Götterwelt herzustellen verspricht. Im Opfer, ergänzt durch Gebete, werden, so glaubt man, göttliche Energien freigesetzt, welche die Seelen der Menschen emporziehen und sie fest mit den Göttern verbinden.

Die Schrift des Salustios *Über die Götter und die Welt*, Περὶ θεῶν καὶ κόσμου, die eine knappe Zusammenfassung der neuplatonischen Lehren, dabei auch eigenständige Positionen des uns sonst unbekanntem Autors enthält, ist in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts zu datieren.<sup>117</sup> Manches ist von Jamblich übernommen, jedoch fehlt gänzlich

<sup>113</sup> *Ibid.*, V, 14 (217, 3–218, 18); 19 (226, 3–9).

<sup>114</sup> *Ibid.*, VI, 1 (241, 12 ff.).

<sup>115</sup> *Ibid.*, V, 19 (225, 9–20); der Begriff μονοειδές als Merkmal des Geistigen seit Platon *Symp.* 211 b, *Phaid.* 78 d.

<sup>116</sup> *Ibid.*, V, 23 (233, 14–234, 14); 24 (234, 15–235, 18); 26 (237, 8 ff.).

<sup>117</sup> Saloustios, *Des Dieux et du monde*. Texte établi et traduit par G. Rochefort (Paris 1960). – Die Schrift ist ohne Titel überliefert, der übliche Titel stammt von der ersten Ausgabe von Allatus 1638.

die Dimension der Theurgie. Insgesamt werden die Lehren rational klar, oft vereinfacht dargestellt. Die Opfer erhalten wiederum eine neue Erklärung; der Vegetarismus ist kein Thema.

Dass ein Gott keines Dinges bedarf, wird seit langem von den Philosophen betont; hier wird dazu ergänzt, dass ein Gott gar nicht Freude oder Zorn (kein πάθος) empfinden könne, darum nicht mit Gaben zu verehren ist. Die Opfer sind vielmehr von Nutzen für uns Menschen, denn wir werden durch sie und die Gebete, durch unsere Hinwendung zu den Göttern von unseren Verfehlungen befreit, gewinnen erneut Anteil an der Güte der Götter und die Verknüpfung, συναφή, mit ihnen. Die Orte und Arten der Verehrung haben symbolische Bedeutung: Die Tempel ahmen den Himmel nach, die Altäre die Erde, die Götterbilder das Leben, die Gebete das Geistige, die Pflanzen und Steine die Materie, die geopfert Tiere aber das vernunftlose Leben in uns. Gebete ohne Opfer sind bloße Worte, vereint mit Opfern aber bewirken sie die Verknüpfung mit dem eigenen Ursprung und mit den Göttern.<sup>118</sup> Die Tieropfer haben einen notwendigen Sinn; dazu wird erklärt: Den Göttern eignet das primäre Leben, den Menschen eine gewisse Art des Lebens; um beides zu verbinden, bedarf es eines Mittleren, das ebenfalls Leben hat. Dies findet sich in den Tieren, die wir opfern. Dabei müssen einem jeden Gott die ihm gebührenden Opfer und Riten vollzogen werden.<sup>119</sup>

Salustios stellt einfache Regeln auf: Opfer sind bedeutsam zum Wohle der Menschen, weil sie, gemeinsam mit den Gebeten, die Verbindung zu den Göttern bewirken; dabei haben Tieropfer eine wichtige Funktion. Die Frage des Fleischessens wird nicht berührt.

\* \* \*

Überblickt man die Haltung der Philosophen gegenüber dem Vegetarismus und der Opferpraxis, so lässt sich sagen, dass sie alle für maßvolle Ernährung eintreten, aber nicht generell die Enthaltung von Fleisch fordern. Für Pythagoras und Empedokles ist das Töten von Tieren als uns nächstverwandten Wesen ausgeschlossen, zumal nach ihrem Glauben auch Menschenseelen sich in Tiere inkarnieren können. Platon äußert sich nicht präzise im Sinne der pythagoreischen Lebensweise, empfiehlt aber für seine geplante Polis vegetarische Nahrung, da sie gesund sei; Tieropfer erwähnt er nirgends. Aristoteles und die meisten Stoiker sehen keinen Anlass für den Verzicht auf Fleisch; sie

<sup>118</sup> Salustios XIV, 1–3; XV, 1–3.

<sup>119</sup> *Ibid.*, XVI, 1–2.

meinen, die Tiere als ἄλογα ζῶα seien allein zu unserem Gebrauch erschaffen worden. Jedoch treten Theophrast und später Musonios für die vegetarische Ernährung ein. Auch Plutarch, der nachdrücklich Respekt und Schonung für die Tiere fordert (ohne die Reinkarnation in Tiere anzunehmen), wendet sich gegen den Fleischverzehr, gesteht aber aufgrund der Gewohnheit doch Kompromisse zu. Plotin lehnt selbst Medizin ab, die von Tieren herrührt. Radikal vertritt Porphyrios den Verzicht auf den Fleischgenuss, indem er diesen nicht nur als belastend, sondern als eine Gefährdung einschätzt, da schädigende Daimones dabei angezogen würden. Jamblich hält die Fleischnahrung für beschwerend, ohne sie geradezu abzulehnen. Salustios äußert sich zur Ernährung nicht.

Von der homerischen Vorstellung, dass die Götter blutige Opfer und deren Dunst lieben oder gar brauchen, sind die Philosophen weit entfernt. Das Bild einer glücklichen Urzeit ohne Blutopfer zeichnet Empedokles, der, wie die Pythagoreer, strikt das Töten der Tiere abweist, als Frevel einstuft. Platon äußert sich nicht ausdrücklich zur Frage der Tieropfer, Plutarch nur gelegentlich. Doch wird bei ihm eine neue vergeistigte Form der Götterverehrung angedeutet, die sich ausgesprochen findet bei Apollonios von Tyana, der die Hinwendung zum Gott als geistige ἐπιμέλεια bezeichnet. Erst Porphyrios wendet für diesen geistigen Akt den Begriff des Opfers an und spricht von νοερά θυσία als einem Opfer, das dem höchsten Gott gebührt. Indes hält er für jene Götter, die dem Kosmos verbunden sind, durchaus materielle, aber unblutige Opfer für angemessen, während er Tieropfer allein den bösen Daimones zuordnet. Daher sind diese Opfer wie das Essen von Fleisch unbedingt zu vermeiden.

Erneut werden die Tieropfer einbezogen von Jamblich, der den Opfern eine neue Deutung gibt im Sinne der Theurgie. Für ihn existieren verschiedene Stufen der Götter und der Opfer; beginnen muss man, will man höher aufsteigen, mit den materiellen Opfern für die kosmisch wirkenden Götter, wozu auch getötete Tiere gehören. Die Opfer erfahren durch das Feuer eine Verwandlung ins Immaterielle; zugleich werden die Menschenseelen empor geführt zur Vereinigung mit den Göttern. Salustios schließlich betont, dass die Opfergaben gar nichts für die Götter bedeuten, sondern allein zu unserem Nutzen dienen; dabei sind auch Tieropfer geboten, um die Verbindung zu den Göttern herzustellen.

Die Vorstellung, dass Opfer für die Götter zum Menschendasein gehören, bleibt – mit wechselnder Begründung und mit verschiedenen Inhalten – von Homer bis zur Spätantike gültig. In der Auseinandersetzung der Philosophen mit dem tradierten Kult zeigen sich die Aus-

prägungen des Wandels in der religiösen Haltung, im Selbstverständnis des Menschen und seiner erstrebten Verbindung zu höheren Mächten.

Karin Alt  
*Freie Universität Berlin*

Отношение философов к кровавым жертвоприношениям и едению мясной пищи различается в зависимости от школы и меняется на протяжении истории. Многие философы отвергали мясную пищу из-за ее отягощающего воздействия на душу. Для Пифагора и его последователей запрет на убийство животных и едение мяса проистекает из трактовки всех живых существ как родственных друг другу (учение о метемпсихозе). Платон в своем проекте идеального государства рекомендует вегетарианский образ жизни; он не упоминает о приношении животных в жертву в “Законах”. Для Аристотеля, большинства перипатетиков и стоиков животные существуют лишь для пользы человека; исключения составляют Феофраст и Мусоний Руф, которые выступают за отказ от мясной пищи. Плутарх требует гуманного отношения к животным, не отвергая полностью едение мяса. Одновременно у него намечается и новое, спиритуализованное понимание культа, которое получает затем отчетливое выражение у Аполлония Тианского. Порфирий еще решительнее выступает за реформу традиционных обрядов, утверждая, что кровавые жертвы приносятся злым демоническим силам, и определяя как жертвоприношение то внутреннее обращение человека к божественному, которое занимает уже у Плотина центральное место: Порфирий говорит об “умственной жертве”, которая приносится высшему богу. Ямвлих, однако, вновь отводит кровавым жертвам место в почитании богов, на этот раз в связи с теургией. Для неоплатоника Салюстия, наконец, принесение животных в жертву служит связью, соединяющей человека с богами. Так в реакциях философов на традиционный кровавый культ выражаются изменения в религиозном чувстве, в трактовке природы людей и в стремлении к единению с высшими силами.