

„Denn sie sind Menschen- und Grasfresser...“  
Zu Kannibalismuskursen der Römischen Kaiserzeit.

Jonas Scherr

Der folgende Beitrag soll einen Überblick über die wichtigsten Stränge früh- und hochkaiserzeitlichen Schreibens über Kannibalismus geben.<sup>1</sup> Darauf aufbauend schließt sich eine kurze Detailuntersuchung zum Motiv der Abschaffung des Kannibalismus als zivilisatorische Maßnahme an.<sup>2</sup> Anhand zweier ausgewählter Beispiele soll in den Blick genommen werden, welche Rolle der Topos der Menschenfresserei in diesem Kontext spielte.

Neben den gängigen anthropologischen und ethnologischen Differenzierungen – etwa in Endo- und Exokannibalismus<sup>3</sup> – sind für den Zeitraum der Frühen und Hohen Römischen Kaiserzeit zuletzt besonders Perspektiven fruchtbar angewandt worden, die das Schreiben über Kannibalismus nach Literaturgattungen und/oder thematischen Bereichen zu ordnen suchen.<sup>4</sup> Einer derartigen Vorgehensweise folgt auch der vorliegende Beitrag. Dabei wird der Fokus vorwiegend auf der Ebene der Sprache, der Kommunikation und der Motive liegen. Durch diese auf diskursive Akte gerichtete Perspektive bleibt die (für die Prinzipatszeit zumeist ohnehin nicht eindeutig beantwortbare) Frage nach deren faktischer Grundlage weitgehend ausgeblendet. Somit werde ich mich auch auf die in den letzten Jahrzehnten zuweilen engagiert geführte Debatte um die Realität oder Fiktionalität von Berichten über Kannibalismus nicht einlassen.<sup>5</sup>

### Mythisch-Kultische Menschenfresserei

Kaiserzeitliches Schreiben über Kannibalismus kann losgelöst von jenem früherer Perioden kaum sinnvoll betrachtet werden, da es dieses in vielerlei Hinsicht fortführt und weiter-

- 
- 1 Auf das Christentum bezogene sowie von Christen stammende Quellen werden dabei weitgehend ausgeklammert, da diesen im vorliegenden Sammelband ein eigener Beitrag (Degen, in diesem Band) gewidmet ist.
  - 2 Wie ich in einer aktuell im Entstehen begriffenen Monographie darlege, lässt sich in der Literatur der römischen Kaiserzeit insbesondere im Kontext enkomiasischer bzw. panegyrischer Texte verschiedentlich das Motiv der Zivilisierung von Barbaren fassen, das zur Verherrlichung des jeweiligen Protagonisten gebraucht wird. Dieser erhält damit den Nimbus des Kulturbringers, wodurch zugleich die Unterwerfung von und Herrschaft über besagte Barbaren legitimiert und diskursiv unterfüttert wird; vgl. dazu zuletzt u.a. Woolf 1998: 48-76, Kousser 2005 und Fear 2011. Wie hier zu zeigen sein wird, erscheint in derartigen Zusammenhängen bisweilen als Teilelement auch der Kannibalentopos, der als Vehikel der Darstellung der (vom Zivilisator zu beseitigenden) Barbarei instrumentalisiert wird.
  - 3 Eingeführt von Steinmetz 1896, gefolgt etwa von Volhard 1939, Becher 1967 und Conklin 2001.
  - 4 Vgl. bes. Nagy 2009, die sich allerdings mit antiken Kannibalismuskursen insgesamt befasst, ohne die Kaiserzeit analytisch gesondert zu behandeln; s. zuvor mit ähnlicher Kategorisierung auch McGowan 1994.
  - 5 Gemeint ist besonders die Debatte seit der prominenten Arbeit von Arens 1979.

entwickelt. In hohem Maß trifft dies auf mythische, mythisierende oder auf den Mythos bezogene Texte zu, wofür sich als ein besonders augenfälliges Beispiel der „Thyestes“ des jüngeren Seneca anführen lässt: Aus Rache für verschiedene Untaten des Pelopssohnes Thyestes werden dessen Kinder von seinem Bruder Atreus getötet und ihm (zunächst) unbemerkt als Mahlzeit aufgetischt. Tragödien mit demselben Thema und wohl auch demselben Titel waren zu Senecas Zeit von Sophokles und Euripides, aber auch von Ennius und Accius überliefert.<sup>6</sup> Doch heute ist die Version Senecas die einzige nahezu vollständig erhaltene Fassung des Thyestesmythos, sodass Vergleiche mit früheren Ausführungen nur beschränkt möglich sind.<sup>7</sup>

Immerhin wird deutlich, dass Thyestes in allen bekannten Versionen auf sehr ähnliche Weise dargestellt wird: Auch wenn es der Bruder Atreus ist, der die Kinder des Thyestes tötet und sie diesem unbemerkt als Mahlzeit kredenzt, so ist es dennoch Thyestes, der durch den eigentlichen kannibalischen Akt völlig den Rahmen der gesellschaftlichen Normen sprengt.<sup>8</sup> Durch den Verzehr seiner eigenen Kinder katapultiert er sich aus der menschlichen Gesellschaft hinaus und hört auf, in irgendeiner Weise gesellschafts- oder gar herrschaftsfähig zu sein. Die Tat ist, obwohl unbewusst verübt, ein Verbrechen geradezu kosmisch-apokalyptischen Ausmaßes.<sup>9</sup> Zu dieser extrem negativen inhaltlichen Funktion des Kannibalismusmotivs tritt eine entsprechende sprachliche und dramaturgische Gestaltung: regelrecht alptraumhaft mutet die Beschreibung der Tötung und Zubereitung der Kinder des Thyestes an, die das Stück dominiert und in ihrer intensiven Gestaltung als charakteristisch für die Tragödien Senecas insgesamt angesehen werden kann.<sup>10</sup>

In ähnlicher Weise werden kannibalische Praktiken auch in anderen mythischen oder mythisierenden Schriften funktionalisiert. Stets ist Kannibalismus hier ein Verbrechen unvorstellbaren Ausmaßes und stellt eines der größtmöglichen Vergehen gegen die Regeln jedweder Gesellschaft dar.<sup>11</sup> Dieses Charakteristikum ließe sich insofern als ein grundlegendes Element der semantisch-diskursiven Kontinuität antiker Kannibalismuskonzepte begreifen: Ob im Falle des Thyestes, des Lykaon, des Tereus oder des Kronos-Saturn höchstselbst<sup>12</sup>, das Verzehren von Menschen bzw. Artgenossen ist im mythischen Kontext

6 Vgl. Nagy 2009: 51; Burkert 1997: 119, A. 2, vgl. ebd.: 119-125 ausführlich zum Thyestesmythos.

7 Insgesamt sind uns viele ältere kannibalismusbezogene Mythen überhaupt nur durch kaiserzeitliche Überlieferung zugänglich, was *eo ipso* bereits ein gewichtiges Zeugnis für die Gebundenheit entsprechender kaiserzeitlicher Diskurse an ihre chronologischen Vorläufer darstellt, andererseits aber auch ein starkes *caveat* nach sich zieht, die Kontinuitäten zu sehr zu betonen, da ja eben Vergleiche nur begrenzt möglich sind.

8 Vgl. hierzu und zum Folgenden Nagy 2009: 51-55, bes. 52. Wie Lefèvre 1985: 1277 betont, stellt das Mahl bei Seneca den Wendepunkt vom jungen, stoisch beeinflussten Thyestes (Verse 404-490) zu dessen Gegenbild (Verse 920-937) dar und markiert dessen Übergang zur Maßlosigkeit.

9 Vgl. McGowan 1994: 427 m. A. 34.

10 S. zur Stellung des Kannibalismusmotivs im Thyestes etwa Poe 1969: 364; zur Stellung der Szene im Tragödienwerk Senecas vgl. Boyle 1997: 29; allgemein zu Senecas Thyestes Lefèvre 1985.

11 Eine echte Ausnahme hiervon stellen allenfalls die Diskurse um das Verhalten der Menschen der vorzivilisatorischen Urzeit dar. Diese werden hier allerdings dem ‚philosophischen‘ Diskursstrang zugeordnet und an späterer Stelle gesondert besprochen.

12 S. zu Lykaon und dem mit ihm verbundenen arkadischen Kult Burkert 1997: 98-108, Nagy 2009: 93-99 und McGowan 1994: 428-429, zu Tereus Burkert 1997: 201-207 und Nagy 2009: 53-55; der kannibalische Akt des Kronos ist am einflussreichsten und ausführlichsten in der Theogonie Hesiods dargelegt (bes. 454-505), doch zeugt etwa die Verarbeitung des Verhaltens des Urgottes bei Apollodor,

stets eine extrem deviante, eine widernatürliche und antisoziale Praxis. Diese steht meist – wie etwa bei Thyestes oder im Lykaonmythos – in direktem Zusammenhang mit kultischen Menschenopfern<sup>13</sup>, was angesichts der gängigen Praxis des Verzehrs eines Teils der geopfertem Lebewesen bei Tieropfern wohl kaum überrascht.<sup>14</sup>

Teil desselben assoziativen Netzes sind in der kaiserzeitlichen Vorstellungswelt ganz konkrete magisch bzw. religiös fundierte Bedeutungszuschreibungen, etwa die Bekräftigung eines Eides durch ein gemeinsames kannibalisches Mahl oder ritualisierte Formen der Gruppenbindung.<sup>15</sup> Kannibalische Menschenopfer werden so teilweise gar zu einem konzeptuell besonders wirkungs- und wertvollen Mittel, das aber dennoch verboten und absolut unethisch bleibt. Daraus resultiert schließlich, dass die meisten der mythischen Kannibalen früher oder später eine schwere Strafe für ihr Verhalten erteilt, sei es die Verwandlung in einen Werwolf und die Blitze des Zeus-Juppiter bei Lykaon, der Verlust der Herrschaft und der Tod bei Kronos, die (Selbst-)Verbannung im Falle des Thyestes oder der Verlust der Unsterblichkeit und stattdessen der Tod bei Tydeus.<sup>16</sup> Dabei kommt

---

Bibliothek, 1,1,5 von der literarischen Rezeption auch in der frühen Kaiserzeit; vgl. zu diesem Mythos i. Allg. Baudy 1999a; im Kontext antiker Kannibalismuskurse ausführlich Nagy 2009: 19-55. Letztere weist besonders auf die Ambivalenz der Kronosüberlieferung hin, denn neben dem extrem negativ besetzten Thema des Kinderfressers bietet sich ja etwa auch das Bild des Kulturheroen und des Herrschers im goldenen Zeitalter (besonders auch in römischer Gestalt des Saturnus).

- 13 Vgl. aber etwa auch den für die Kaiserzeit verschiedentlich belegten kannibalischen Akt im Mythos des Tydeus, eines der ‚Sieben gegen Theben‘ (etwa bei Apollodor, Bibliothek, 3,76-77 und prominent bei Statius, Thebais, 8,751-766), wo die Ursache und Assoziation des Kannibalismus nicht das Menschenopfer, sondern die Rache und die übersteigerte Wut ist. Vgl. hierzu Braund/Gilbert 2003: 276-277.
- 14 S. dazu etwa Hughes 1991: 187-189; vgl. auch ebd., 82-92, wo das gedankliche Kontinuum zwischen (potentiell kannibalischen) Menschenopfern und (‚vegetarischen‘) Opfern ohne rituelle Tötung dargestellt wird; es habe demnach eine verbreitete Ansicht gegeben, derzufolge das gängige Tieropfer als eine Art historischer Kompromiss zwischen beiden Extremen gedacht wurde. Vgl. zustimmend auch McGowan 1994: 423.
- 15 Vgl. etwa die Schilderung der Bekräftigung von Friedensschlüssen durch (auto-)kannibalische Handlungen bei Pomponius Mela, De Chorographia, 2,12, die kannibalische Eidbesiegelung durch Apollodoros von Kassandra bei Diodor, Historische Bibliothek, 22,51, die Verschwörung der ägyptischen Bukolen bei Cassius Dio, Römische Geschichte, 7,9-12, die ebenfalls mit einem Akt der Menschenfresserei einhergeht, oder die ‚magische‘ Besiegelung des Bundes der catilinarischen Verschwörer durch einen kannibalischen Akt u.a. bei Plutarch, Cicero, 10,3-4, Florus, Epitomae, 2,12,4 und Cassius Dio, Römische Geschichte, 37,30,3 (die ihrerseits aber bereits auf republikanischen Quellen aufbauen, vgl. Sallust, Coniuratio Catilinae, 22,1-2; s. dazu mit weiteren Belegen und Literaturverweisen Rives 1995: 72-73). Vgl. zu derartigen kannibalischen Schwurritualen auch Bickerman 1980: 227-231 und Nippel 1990: 27-28. Besonders interessant ist die Diskussion eines derartigen Vorwurfs gegen die Juden, in der Flavius Josephus die Vorwürfe zu widerlegen sucht: Flavius Josephus, Contra Apionem, 2,89-102.
- 16 Vgl. etwa die diesbezüglich recht verdichtete Passage Ovid, Metamorphosen 1,227-232, wo die Strafe direkt auf die Tat des Lykaon folgt: „*nec contentus eo, missi de gente Molossa / obsidis unius iugulum mucrone resolvit / atque ita semineces partim ferventibus artus / mollit aquis, partim subiecto torruit igni. / quod simul inposuit mensis, ego [d.h. Juppiter; Anm. d. Verf.] vindice flamma / in domino dignos everti tecta penates...*“. Insgesamt ist Ovid ein Autor, der durch vielfältige Verwendungen des Kannibalismuskurses auffällt. Er bringt dieses einerseits oft mit inzestuösen Praktiken, andererseits mit Vorstellungen mythischer Urzeit und kulturevolutionistischen Konzepten in Verbindung; s. dazu ausführlich Kilgour 1990: 28-45, weiters McGowan 1994: 429 m. A. 45 und Nagy 2009: passim (s. Index, s.v. ‚Ovide‘).

dem Zusammenhang zwischen dem Vergehen des Kannibalismus als (Ur-)Schuld und der Strafe (bei Kronos etwa in Gestalt des neuen Göttervaters Zeus, der eine neue Ordnung etabliert) dann eine regelrecht kathartische Bedeutung zu.<sup>17</sup> Zugleich besitzt in manchen Fällen – so beispielsweise bei Tereus oder Thyestes – die kannibalische Mahlzeit selbst bereits einen Strafcharakter für den Esser, manchmal aber auch für den Gegessenen (etwa im Falle des Melanippos, der so von Tydeus bestraft wird).

Den Verspeisten des Mythos wurde zuweilen durchaus prominente kultische Verehrung zuteil, wie dies beispielsweise für Pelops in Olympia und im Kontext der Olympischen Spiele der Fall gewesen zu sein scheint. Nach Pausanias soll dort auch dessen Schulterblatt ausgestellt gewesen sein, das freilich zu seiner Zeit nicht mehr (?) existiert hätte.<sup>18</sup> Dies verweist uns auch darauf, dass für die Menschen der Kaiserzeit die kannibalischen Mythen trotz ihrer immanenten Ferne zugleich mindestens in kultischem Sinne ganz nah und ganz real waren. Wir sollten uns also davor hüten, die Distanz zwischen ‚Mythos‘ und ‚Realität‘ zu sehr zu betonen.

Neben verschiedenen weiteren Figuren, die uns bereits aus vorkaiserzeitlicher Überlieferung bekannt sind und als Kannibalen in Erscheinung treten<sup>19</sup>, bietet die Literatur der Prinzipatszeit durchaus auch verschiedene in den Mythos versetzte Neuschöpfungen. Auch diese folgen aber im Wesentlichen den Deutungsmustern älterer Umsetzungen von Kannibalismusedarstellungen.

Beispielhaft ließe sich hier Lukans Figur „Erictho“ anführen, die unter Zuhilfenahme von Menschenopfern und Anthropophagie schwarze Magie praktiziert, was Lukan in der ihm eigenen düster-makaberen Weise darstellt<sup>20</sup>: „*Auch machten ihre Hände nicht vor einem Mord Halt, wenn frisches Blut nötig war, das als erstes aus der geöffneten Kehle brach, und wenn ihr Mahl des Todes bebende Eingeweide forderte. [...] Oft legte sich die finstere Thessalierin sogar bei dem Begräbnis eines Verwandten auf seine teuren Glieder, und während sie ihm Küsse aufdrückte, verstümmelte sie seinen Kopf. Mit ihren Zähnen löste sie seinen zusammengepressten Mund. Sie biss ihm vorn die Zunge ab, die aus seiner trockenen Kehle hing, ließ ihr Murmeln in seine eisigen Lippen strömen und vertraute den stygischen Schatten einen geheimen Frevel an.*“<sup>21</sup>

Schon aus dieser kurzen Passage dürfte gerade angesichts des letzten Teilsatzes die intendierte Deutung der geschilderten Taten der Erictho als massiver Tabubruch ebenso deut-

17 Vgl. mit einer ähnlichen Interpretation des kannibalischen Aktes im (kaiserzeitlich ebenfalls breit rezipierten) Tereusmythos als „Urschuld“, die in diesem Fall Mord und das Essen von Fleisch bei den Menschen etabliert: Burkert 1997: 204. Indem Zeus die Beteiligten der Szenerie in Vögel verwandelt, hebt er einerseits die Situation auf, zeigt andererseits aber auch ganz plastisch die Entmenschlichung, die durch den anthropophagischen Akt geschehen ist.

18 Pausanias, *Periegesis*, 5,13-14, spez. 5,13,4-6, wozu ausführlich Burkert 1997: 108-119; s. auch McGowan 1994: 428 und Nagy 2009: 46-47 und passim.

19 Vgl. allg. bes. Burkert 1997: 97-152 und passim, der die wichtigsten Fälle aus dem griechischen Mythos behandelt.

20 Vgl. hierzu und zum Folgenden auch Nagy 2009: 143 und 226-227 sowie ausführlich Gordon 1987.

21 Lukan, *Pharsalia* 6,556-559 und 564-569: „*[nec refugit caedes, vivum si sacra cruorem] / extaque funereae poscunt trepidantia mensae. / volnere sic ventris [...]. saepe etiam caris cognato in funere dira / Thessalis incubuit membris atque oscula figens / truncavit que caput compressa que dentibus ora / laxavit sicco que haerentem gutture linguam / praemordens gelidis infudit murmura labris / Arcanumque nefas Stygias mandavit ad umbras.*“

lich werden wie deren inhaltliche Funktion als magisches Vehikel finsterner Zwecke.<sup>22</sup> In dem sie zugleich als Verkünderin der Katastrophe – nämlich der Niederlage der Pompeianer bei Pharsalos – gegenüber Sextus Pompeius auftritt, nimmt die Szenerie geradezu endzeitliche Züge an.<sup>23</sup> Die Gestaltung der Figur Erictho durch Lucan ist, wenngleich der Dichter mit ihr in gewisser Weise ein neues Genre schafft, das in vielerlei Hinsicht auf den modernen Typus der ‚Hexe‘ vorausweist<sup>24</sup>, doch zugleich auch auf die hellenistische Tradition der Lamiae zurückzuführen, was gerade mit den kannibalischen Zügen ihrer Schandtaten in Verbindung zu bringen ist.<sup>25</sup> So zeigt sich also auch bei dieser scheinbar ‚originär kaiserzeitlichen‘ Schöpfung ein hohes Maß an Gebundenheit an die Überlieferung und den größeren griechisch-römischen Diskurs.

### Anthropophagie und Ethnographie

Für den kaiserzeitlichen Literaturkonsumenten waren Kannibalen gewissermaßen allgegenwärtig, zugleich aber (fast) immer weit entfernt. Neben der zeitlichen und gedanklichen Entfernung, die wir eben an den Kannibalen des Mythos beobachten konnten, meint dies auch die räumliche Entfernung. Insbesondere in ethnographischen Kontexten findet sich der Topos des menschenfressenden Barbaren<sup>26</sup> oder auch Halb- oder Fabelmenschen wiederum mit einer auffallenden Kontinuität von früheren Epochen in die Prinzipatszeit hinein und über diese hinaus. Diese Kannibalen sind fast durchgängig am Rande der bekannten Welt – und damit auch am Rande des gesicherten Wissens und des mehr oder weniger akkurat Vorstellbaren – verortet, wie sich anschaulich an der Darstellung Irlands bei Strabon zeigt, die diesem Beitrag seinen Titel gegeben hat: *„Um Britannien herum gibt es auch noch andere kleine Inseln, jedoch auch eine große, Ierne, welche ihm nördlich gegenüberliegt, mehr lang als breit. Von ihr wissen wir nichts Gewisses zu berichten, außer dass ihre Bewohner noch roher sind als die Britannier, da sie sowohl Menschen- als auch Grasfresser sind und es für rühmlich halten, ihre verstorbenen Eltern zu verzehren und sich öffentlich zu begatten sowohl mit anderen Frauen als auch mit ihren Müttern und Schwestern. Aber auch dieses erzählen wir, ohne glaubwürdige Zeugen zu haben [...]“*<sup>27</sup>

22 Die Tat wird hier ganz ausdrücklich zum magisch konnotierten, unheiligen und obskuren Verbrechen (*arcanum nefas*), das auf die Schatten der Unterwelt, auf finstere Geister bezogen ist (*stygiae umbrae*).

23 S. mit einer ähnlichen Einstufung etwa Clauser 1993: 127, der in diesem Zusammenhang von einem *„image of unnatural horror and atrocity“* spricht.

24 So Johnson 1987: 19.

25 Vgl. Gordon 1987: 240. S. für den weiteren Hintergrund zur Gestaltung der Erictho auch Clauser 1993, der die Zauberin in den Kontext der sonstigen römisch-lateinischen Tradition von *„literary witches“* einbettet.

26 Vgl. zur Rolle von Kannibalismus als möglichem Teil des Barbarenbildes u.a. Speyer/Opelt 2001: 840; Dauge 1981: 244, 452 und besonders 622 mit diversen Beispielen aus (vorwiegend) kaiserzeitlicher Literatur; ausführlich Nagy 2009: 107-124.

27 Strabon, Geographika, 4,5,4: *„εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλαι περὶ τὴν Βρεττανικὴν νῆσοι μικραὶ: μεγάλη δ' ἡ Ἴερνη πρὸς ἄρκτον αὐτῆ παραβλημένη, προμήκης μᾶλλον ἢ πλάτος ἔχουσα. περὶ ἧς οὐδὲν ἔχομεν λέγειν σαφές πλὴν ὅτι ἀγριώτεροι τῶν Βρεττανῶν ὑπάρχουσιν οἱ κατοικοῦντες αὐτήν, ἀνθρωποφάγοι τε ὄντες καὶ ποηφάγοι, τοὺς τε πατέρας τελευτήσαντας κατεσθίειν ἐν καλῷ τιθέμενοι καὶ φανερώς μίσγεσθαι τὰς τε ἄλλαις γυναιξὶ καὶ μητράσι καὶ ἀδελφαῖς. καὶ ταῦτα δ' οὕτω λέγομεν ὡς οὐκ ἔχοντες*

Je weiter weg von der eigenen, als zivilisiert begriffenen Welt sich Völkerschaften befanden, so ließe sich als Faustregel für die Unterstellung kannibalischer Sitten sagen, desto eher wurde ihnen von antiken Autoren im Allgemeinen und der Kaiserzeit im Besonderen Kannibalismus unterstellt. An den Rändern der bekannten Welt werden demnach die barbarischsten Barbaren verortet, die sogar Menschen fressen. Damit entspricht diese Vorstellung den allgemeineren ethnozentrischen Konzepten des Abfalles des kulturellen Niveaus vom Zentrum (je nach Autor Rom oder Griechenland) zur Peripherie.<sup>28</sup> Die Übergänge zwischen Kannibalen- und Barbarendiskursen sind somit fließend: nicht zufällig ist für Strabon die Anthropophagie der Iren ganz explizit ein Ausweis ihrer barbarischen Rohheit.

Mit seiner Darstellung zeigt uns Strabon aber auch noch etwas anderes: Anders als die weite Teile traditioneller griechischer und römischer ‚Ethnographie‘ tun (und wie wir dies auch gleich bei Plinius sehen werden), schildert er uns am Rand der bekannten Welt ‚nur‘ Kannibalen, aber keine mythischen Fabelwesen. Im Gegenteil, andernorts bringt er explizit seine Kritik an solchen fabelhaften Berichten zum Ausdruck.<sup>29</sup> Und ganz im Sinne dieses nüchtern-pragmatischen Rationalismus, der als zentrales Charakteristikum der ethnographischen Darstellung Strabons gelten kann<sup>30</sup>, verbleiben also aus der traditionellen Palette der Schrecken für solche Regionen der Extremperipherie offenbar nur mehr Kannibalismus, Promiskuität, Inzest und tierhafte Lebensweise.

Ein demgegenüber recht ‚klassischer‘ Fall der Schilderung kannibalischer Barbaren und dabei Ausweis der erstaunlichen Persistenz spezifischer, stigmatisierender Barbarentopoi bezüglich einzelner Völkerschaften sind die Skythen.<sup>31</sup> Von Herodot ausgehend, findet sich die Zuschreibung kannibalischer Sitten an diese auch in der Kaiserzeit verschiedentlich wieder.<sup>32</sup> Besonders interessant unter den diesbezüglichen kaiserzeitlichen Darstellungen ist die des älteren Plinius, der in seiner *Naturalis Historia* schreibt: „(9) *Dass es skythische Stämme gibt, und zwar in der Mehrzahl, die Menschenfleisch essen, haben wir schon erwähnt. Das könnte vielleicht unglaublich erscheinen, wenn wir nicht bedächten, dass früher mitten im Erdkreis Völker von solcher Entartung lebten, nämlich die Kyklopen und Laistrygonen, und dass vor kurzer Zeit noch bei den jenseits der Alpen wohnenden Völker die Sitte herrschte, Menschen zu opfern, was von Menschenfresserei nicht weit entfernt ist. (10) Aber neben den Skythen, die gegen Norden wohnen, [...] führt man die schon erwähnten Arimaspen an, deren Kennzeichen ein einziges Auge mitten auf der Stirn ist [...].*“

---

ἄξιόπιστους μάρτυρας [...].“

28 S. dazu im Kontext kaiserzeitlicher ‚Ethnographie‘ etwa Lund 1990: passim, u.a. 17, 31, 35.

29 Vgl. Strabon, *Geographika*, 2,1,9.

30 Vgl. Müller 1980: 121-122.

31 Vgl. zum Folgenden Nagy 2009: 111-114; vgl. zur außergewöhnlichen Persistenz von Barbarentopoi in der kaiserzeitlichen ethnographischen Literatur unlängst ausführlich Woolf 2011: 89-117.

32 Vgl. etwa Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 9,4,6, der explizit aus älteren Autoren referiert und dabei die, am weitesten entfernten Skythen‘, die sich von Menschenfleisch ernähren und „*Anthropophagoi*“ heißen, neben den einäugigen Arimaspen und weiteren Fabelmenschen verortet. Eine ausführliche Schilderung bietet Pomponius Mela (*De Chorographia* 2,9-15), der verschiedenen Stämmen kannibalische Kult- und Bestattungsbräuche zuschreibt, um dann auf die „*Anthropophagi*“ zu sprechen zu kommen, die sogar Mahlzeiten aus menschlichen Eingeweiden zubereiten würden (2,14: „*apud Anthropophagos ipsae etiam epulae visceribus humanis apparantur.*“). Auch Strabon kommt mehrfach auf skythische Anthropophagie zu sprechen, ohne aber genauere Angaben zu machen: Strabon, *Geographika*, 4,5,4 und 7,3,9.

[...] dies berichten viele Schriftsteller, darunter als die berühmtesten Herodot und Aristes aus Prokonnesos. (11) Oberhalb anderer skythischer Kannibalen aber liegt in einem großen Tal des Imavusgebirges eine Gegend, Abarimon genannt, wo in Wäldern Menschen leben, deren Füße nach hinten gekehrt sind, Wesen von außerordentlicher Schnelligkeit, die allenthalben mit wilden Tieren herumziehen. [...] (12) Die zuerst genannten Menschenfresser, die, wie gesagt, nach Norden hin zehn Tagesreisen jenseits des Flusses Borysthenes wohnen, trinken aus Menschenschädeln und binden sich [dazu], wie Isigonos aus Nikaia berichtet, Häute samt den Haaren anstelle von Mundtüchern vor die Brust. Er behauptet auch, in Albanien würden Menschen mit grünblauen Augäpfeln geboren, die schon in der Kindheit graue Haare hätten [...].<sup>33</sup>

Wir können diesen Ausführungen verschiedene Informationen entnehmen: Für Plinius steht die skythische Menschenfresserei auf derselben Glaubwürdigkeitsstufe wie jene der mythischen Urzeit, aber auch die Menschenopfer der nördlich der Alpen lebenden Völker (etwa der Gallier). Zugleich bringt Plinius die oben bereits angesprochene gedankliche Assoziation von Menschenopfer und Kannibalismus klar zum Ausdruck, die für ihn ganz explizit ‚nicht weit voneinander entfernt sind‘ („*hominem immolari [...], quod paulum a mandendo abest*“). In direkter Nachbarschaft zu den Kannibalen finden sich aber dann bereits Fabelwesen, und nicht umsonst verweist Plinius wie in einer kritische Kommentare antizipierenden Rechtfertigung darauf, dass es sich hier zwar um reines Buchwissen handle, das aber (für ihn) glaubwürdigen Autoren entstamme. Glaubwürdiges und Unglaubwürdiges sind demnach sehr nahe beieinander, gehen geradezu ineinander über.

Wir dürfen für die ‚ethnographischen‘, sich mit allgemeineren Barbarendiskursen mischenden Kannibalismusdebatten der Kaiserzeit festhalten, dass es sich in den meisten Fällen um Menschenfresserei handelt, die der ‚Fachliteratur‘ der Zeit entstammt, welche zumeist auf deutlich älterer Überlieferung aufbaut. Die Anthropophagie ferner Völker wird zwar üblicherweise als eine plausible Realität angenommen, aber am äußersten Rand des Bekannten und Vorstellbaren verortet: Die Menschenfresser markieren geradezu die Grenze zum Mythisch-Fantastischen. Doch es handelt sich zumeist nicht um Unterstellungen einer echten Ernährung von Menschenfleisch, sondern um Zuschreibungen von rituellem Kannibalismus im Kontext etwa von Bestattungen, Menschenopfern, Bekräftigungen von Schwüren, Eiden oder Gemeinschaftsbildungen. Wenn doch ein ‚Ernährungskannibalismus‘ beschrieben wird, ist dies innerhalb der entsprechenden Schilderungen bisweilen wiederum als Extremfall und ‚Maximum an Barbarei‘ angeführt.<sup>34</sup> Kannibalen sind so zwar potentiell

33 Plinius maior, *Naturalis Historia*, 7,9-12: „(9) *Esse Scytharum genera et quidem plura, quae corporibus humanis vescerentur, indicavimus. id ipsum incredibile fortasse, ni cogitemus in medio orbe terrarum [ac Sicilia et Italia] fuisse gentes huius monstri, Cyclopas et Laestrygonas, et nuperrime trans Alpibus hominem immolari gentium earum more solitum, quod paulum a mandendo abest. (10) sed iuxta eos, qui sunt ad septentrionem versi, [...] produntur Arimaspi, quos diximus, uno oculo in fronte media insignes. [...] multi, sed maxime illustres Herodotus et Aristes Proconnesius scribunt. (11) super alios autem Anthropophagos Scythas in quadam convalle magna Imavi montis regio est quae vocatur Abarimon, in qua silvestres vivunt homines aversis post crura plantis, eximiae velocitatis, passim cum feris vagantes. [...] (12) priores Anthropophagos, quos ad septentrionem esse diximus, decem dierum itinere supra Borysthenen amnem ossibus humanorum capitum bibere cutibusque cum capillo pro mantelibus ante pectora uti Isigonius Nicaeensis. idem in Albania gigni quosdam glauca oculorum acie, a pueritia statim canos [...].“*

34 S. etwa die oben (A. 32) bereits genannte Schilderung bei Pomponius Mela, *De Chorographia* 2,9-15,

reale, aber dennoch fernab des jeweils eigenen Gesichtsfeldes der Autoren angesiedelte, grauerregende Monster, eine Extremausprägung des marginalisierten und stigmatisierten ‚Die‘ der Barbaren im Gegensatz zum bekannten, vertrauten, als hochstehend und zivilisiert betrachteten ‚Wir‘ der griechisch-römischen Mittelmeerwelt.<sup>35</sup> Gerade auch in Verbindung mit philosophischen Überlegungen zu einer früheren kannibalischen Entwicklungsstufe im Rahmen der Kulturentstehung können die Kannibalen dabei als ‚unterentwickelt‘, als ‚noch nicht zivilisiert‘ aufgefasst werden. Für die Kannibalen birgt dies bei aller diskursiven Abwertung ‚immerhin‘ den Gedanken eines Weiterentwicklungspotentials in sich. Wie auch sonst bisweilen in Barbarendiskursen zu beobachten ist, werden die Kannibalen dabei zugleich zu einem Spiegel der eigenen Gesellschaft und der eigenen Ursprünge der jeweiligen Autoren und nehmen so in besonders starker Ausprägung die Funktion einer literarischen Projektionsfläche ein.

### Kannibalismus: der konkrete Einzelfall

Neben den genannten beiden Bereichen kaiserzeitlicher Kannibalismuskurse, in denen die Zuschreibungen von Menschenfresserei meist sehr vage sind und gedanklich, chronologisch und/oder geographisch weit entfernt vom Autor verortet werden, bietet sich ein weiteres Feld, jenes der konkreteren, situativ bezogenen Schilderungen und Unterstellungen von Menschenfresserei. Ein Teil derartiger Quellenstellen führt thematisch in den Bereich des Not- und Belagerungskannibalismus.

Verschiedene kaiserzeitliche Quellen berichten von solchen Ereignissen. Unlängst hat Agnès Nagy die diesbezüglich sehr aufschlussreichen Darstellungen von Belagerungssituationen untersucht, die Valerius Maximus in seiner Sammlung von Exempla unter der Kategorie ‚Not‘ („*necessitas*“) bietet.<sup>36</sup> Jene Schilderungen, in denen die Belagerten in ihrer verzweifelten Situation vor Hunger zum Verzehr Verstorbenen schreiten, betreffen dabei ausschließlich Barbaren – weder Griechen noch Römer (und auch nicht deren Verbündete) greifen zu diesem letzten Mittel, was der Autor mit der überdeutlichen, moralisch-didaktischen Botschaft verbindet, dass ein derartig abscheuliches Verhalten<sup>37</sup> für ‚zivilisierte Menschen‘ keinesfalls tolerabel sei. Es sei also besser, den eigenen Tod der kannibalischen Barbarei vorzuziehen.<sup>38</sup>

Eine vergleichbare Aussage findet sich auch bei Strabon, wenn er über die skythische Sitte der Menschenfresserei schreibt und dann behauptet: „*in Belagerungsnöten sollen die*

---

bes. 2,14.

35 Vgl. mit ähnlicher Tendenz auch Baudy 1999: spez. 238-239, dessen damit zusammenhängende These vom Ursprung des Kannibalismusmotives in entsprechend konnotierten ritualisierten Opfermählern allerdings nicht recht zu überzeugen vermag.

36 Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*, 7,6; vgl. dazu und zum Folgenden Nagy 2009: 121-122.

37 Ebd., 7,6, Ext. 3: Notkannibalismus ist eine ‚verabscheuungswürdige Gottlosigkeit‘ („*execrabilis impietas*“).

38 Vgl. ebd., 7,6,2 (Casilinum), 7,6,3 (Praeneste) und 7,6, Ext. 1 (Kreta) gegen 7,6, Ext. 2 (Numantia) und 3 (Calagurris); die Präferenz für den eigenen Tod gegenüber Notkannibalismus findet sich in 7,6, Ext. 2.



*Kelten, Iberer und mehrere andere dasselbe getan haben.*<sup>39</sup> Es führt wohl kaum zu weit, dem Geographen zu unterstellen, dass er damit konkret ‚barbarische‘ Völker meint. Dies erweist sich ja auch an den genannten Beispielen der Kelten und Iberer, die Strabon beide grundsätzlich – wenn auch mit Ausnahmen – dieser Kategorie zurechnet.<sup>40</sup> So ergibt sich auch für ihn, dass Notkannibalismus zwar generell vorstellbar ist, dass aber letztlich doch nur Barbaren zugetraut wird, tatsächlich eine solche verwerfliche Tat zu begehen. Auch der im dritten Jahrhundert n. Chr. schreibende platonische Philosoph Porphyrios vertritt eine ähnliche Haltung, jedoch ohne konkrete Beispiele zu nennen: „*Und in Hungersnöten haben auch manche Belagerte voneinander gegessen, doch werden diese für verdammt und die Handlung für gottlos gehalten.*“<sup>41</sup>

Not- bzw. Belagerungskannibalismus ist, so ließe sich allgemein sagen, für die kaiserzeitlichen Literaten ein durchaus auch in oder nahe bei ihrer eigenen Lebenswelt vorstellbares Phänomen, das aber dennoch als verabscheuungswürdig und inakzeptabel verstanden und daher – wenn überhaupt – den ‚Anderen‘ als mögliche Verhaltensweise unterstellt wird.<sup>42</sup>

Eine Ausnahme vom gerade Festgestellten, zugleich aber auch eine gewisse Bestätigung dessen stellen die Zeugnisse zu Not- und Belagerungskannibalismus dar, die Flavius Josephus in seiner Darstellung des ‚Jüdischen Krieges‘ überliefert. Der Autor, der sich zum Zeitpunkt der geschilderten Ereignisse bereits in römischer Gewalt befand und nach dem Krieg seine Freiheit, das römische Bürgerrecht und die Gunst des neuen Kaisers Vespasian erringen sollte, berichtet von einem Fall des Notkannibalismus in dem von Titus belagerten Jerusalem.<sup>43</sup> Aus Verzweiflung, Hunger und Wut sowie in der Ansicht, dass ihr Kind im allerbesten Falle ein nicht lebenswertes Leben als Sklave bevorstehe, habe dort eine Mutter ihr eigenes Kind umgebracht, gebraten und zur Hälfte verspeist. Dabei handelt es sich der Darstellung nach um ein aufsehen- und schreckenerregendes Ereignis von singulärer Qualität, das Josephus als ‚schrecklich‘ („φρικτός“), ‚unglaublich‘ („ἄπιστος“) und ‚widernatürlich‘ („ἐπὶ τὴν φύσιν“), als ‚frevelhaft‘ („ἀθέμιτος“) und als eine Gräueltat („μύσος“) wertet. Und für Titus ist dieses ‚Verbrechen des Kinderfressens‘ („τὸ τῆς τεκνοφαγίας μύσος“) so gewaltig, dass es sogar die Zerstörung der Stadt Jerusalem rechtfertigt.

Interessant ist dabei vor allem zweierlei. Einerseits ist diese Episode so zu deuten, dass durch die Grausamkeit der irreführenden, tyrannischen Anführer der Verteidiger Jerusalems auch das Allerschlimmste möglich wird.<sup>44</sup> Andererseits sehen wir hier den Sonderfall einer

39 Strabon, Geographika, 4,5,4: „... ἐν ἀνάγκαις πολιορκητικαῖς καὶ Κελτοὶ καὶ Ἴβηρες καὶ ἄλλοι πλείους ποιῆσαι τοῦτο λέγονται.“

40 Vgl. zu Strabons diesbezüglichen Zuordnungsschemata Almagor 2005: passim; s. spez. 52 zu Kelten und Iberern.

41 Porphyrios, De abstinentia, 2,56: „καὶ γὰρ ἐν λιμοῖς πολιορκούμενοι τινες ἀλλήλων ἐγεύσαντο, καὶ ὁμως ἐναγεῖς οὗτοι ἐνομίσθησαν καὶ τὸ πρᾶγμα ἀσεβές.“

42 Etwas gnädiger in seinem Urteil ist ausgerechnet Juvenal – doch nur, um die gewünschte Differenz zum durch Aberglauben, Alkohol, allgemeine Barbarei und Streitbarkeit ausgelösten Fall von Kannibalismus, den er den Einwohnern des ägyptischen Ombos unterstellt, auszudrücken: Juvenal, Satiren, 15,93-109. Er argumentiert, dass angesichts der verzweifelten Not der Belagerten etwa im Fall von Calagurris (der oben in der Version von Valerius Maximus geschildert wurde) deren Menschenfresserei zumindest halbwegs entschuldbar sei.

43 Flavius Josephus, Bellum Iudaicum, 6,3,3-5; s. dazu auch die Diskussion bei Nagy 2009: 153-156.

44 Wie sich auch andernorts in einer der Topik des wahnsinnigen Tyrannen verpflichteten Passage zeigt, in

Kannibalismusschilderung, bei der der Autor tatsächlich am Ort der behaupteten Ereignisse war – wenn auch vor, nicht in der Stadt – und behauptet, es habe ‚unzählige Zeugen‘ („ἄπειροι μάρτυρες“) der Tat gegeben. Es ist dennoch möglich, dass es sich um ein bloßes Element der Topik ohne realen Gehalt handelt. Denn Josephus instrumentalisiert die Episode, um die Eroberung und Zerstörung Jerusalems zu rechtfertigen bzw. zu entschuldigen, betreibt aber zugleich auch ein wenig Ehrenrettung für seine Landsleute und versucht den Kannibalismus zumindest auf einen einzigen Fall zu reduzieren. Vorstellbar wäre, dass er damit auf entsprechende, zu seiner Zeit vielleicht im Umlauf befindliche Gerüchte reagiert haben könnte. Dennoch handelt es sich wohl um eines der Zeugnisse der römischen Kaiserzeit, die einer glaubwürdigen Schilderung von Kannibalismus noch am nächsten kommen.<sup>45</sup>

Weitere Formen der konkreten Unterstellung von Kannibalismus entstammen politisch-sozialen Konfliktsituationen. Dabei wird durch den Einsatz des Kannibalismusvorwurfs die soziale bzw. diskursive Stigmatisierung und Exklusion bestimmter Individuen oder Gruppen betrieben.<sup>46</sup> Der kannibalische Akt ist auch hier meist rituell bzw. kultisch konnotiert und besitzt Bezüge zur Vorstellung von Menschenopfern. Er dient größtenteils als Chiffre für die maximale Entmenschlichung der Beteiligten, aber teilweise auch für deren Bindung untereinander. Als Ausweis dafür mögen die oben bereits angesprochenen Beispiele der kannibalischen Besiegelung eines Eides durch den archetypisch bösen Tyrannen Apollodoros von Kassandrea<sup>47</sup> im Bericht Diodors oder der durch einen Akt der Anthropophagie beschworene Aufstand der Bukolen in Ägypten nach Cassius Dio ebenso dienen wie jenes kannibalische Verschwörungsritual, das dem Catilina neben Sallust vor allem kaiserzeitliche Quellen zuschreiben<sup>48</sup>, nicht aber sein direkter Gegner M. Tullius Cicero.<sup>49</sup> Das Kannibalismusmotiv verleiht hier der politischen Schandtat ein zusätzliches Gewicht durch seine Eigenschaft als kultisch-magische Frevelei.

Etwas anders gelagert ist die von Juvenal so genüsslich zur Gegenüberstellung von römisch-griechischer Zivilisation und ägyptischer Dekadenz und Barbarei instrumentalisierte Unterstellung eines Falles von Kannibalismus an die Bewohner von Ombos, die diese 127

---

der Josephus schreibt, dass Kannibalismus das Einzige gewesen sei, was zur Vollendung von Simon bar Gioras Irrsinn noch gefehlt hätte (Flavius Josephus, *Bellum Iudaicum*, 4,9,8), ist das Kannibalismusmotiv hier stark mit dem Thema des ‚schlechten Anführers‘ verknüpft, der selbst barbarische Eigenschaften aufweist und seine Untergebenen barbarisiert. Denn schon dadurch, dass Josephus den Fall als absolut singulär herausstellt, wird deutlich, dass nicht etwa alle Bewohner der Stadt oder gar die Juden insgesamt Kannibalen (geworden) seien. S. ähnlich auch die Deutung bei Nagy 2009: 154-155.

45 Angesichts der starken literarischen Formung und Instrumentalisierung der Menschenfressermotivik liegt oft der Verdacht nahe, dass entsprechende Zeugnisse in der kaiserzeitlichen Literatur wenig glaubwürdig sind – letztendlich lässt sich dies aber für keinen einzigen der behandelten Fälle wirklich klären. In diesem Sinne muss die Frage nach der Authentizität kaiserzeitlicher Kannibalismusberichte offen bleiben, weswegen sie von vornherein auch nicht im Zentrum der vorliegenden Untersuchung stand.

46 S. zum Folgenden ausführlich Nagy 2009: 125-150 und McGowan 1994: 431-433.

47 Vgl. zu Apollodoros, der in der antiken Literatur verschiedentlich als Musterbeispiel für Grausamkeit herangezogen wird, den Überblick bei Kaerst 1894.

48 Interessant zu beobachten ist, wie sich die Darstellung von Sallust (Trinken von Menschenblut, gemischt mit Wein) über Livius/Florus (Trinken puren Menschenblutes) zu Plutarch (Essen von Menschenfleisch) steigert.

49 Vgl. oben: 2 m. A. 15 mit den diversen Belegen.

n. Chr. an einem Einwohner des nahegelegenen Tentyra begangen haben sollen.<sup>50</sup> Hier resultiert die anthropophage Tat aus einer religiösen Streitigkeit zwischen beiden Städten. Durch Alkoholeinfluss und die allgemeine Barbarei der Ägypter mündet die Situation in einen Kampf und schließlich in einen Akt von Kannibalismus der aufgetragenen Bewohner von Ombos, die sich an einem Gefangenen aus Tentyra satt essen. Juvenal stellt die Szene entlang der oben diskutierten Traditionen des Kannibalismus als Barbarentopos als Ausdruck jenseitig übersteigter Wut und dadurch völliger Entmenschlichung dar. Die Menschenfresserei der Ägypter ist ein Ereignis von kosmischer Bedeutung, eine Schandtät ohnegleichen.<sup>51</sup> Man mag die Quintessenz aus Juvenals Satire so formulieren: Egal aus welcher Perspektive, ob historisch, philosophisch, pragmatisch oder religiös argumentierend, die kannibalische Tat ist – gerade angesichts des seiner Ansicht nach im (und durch das) Imperium Romanum erreichten Standes an Zivilisiertheit selbst im einstigen Barbaricum<sup>52</sup> – durch nichts entschuldbar und Ausdruck des völlig barbarischen Grundcharakters der ägyptischen Kultur.<sup>53</sup> Damit instrumentalisiert Juvenal das Menschenfressermotiv für seine Zwecke: die literarische Abwehr von ‚fremden, gefährlichen‘ ägyptischen Einflüssen in Rom und im Reich (wie etwa den Isis- und Sarapiskulten).<sup>54</sup> Einen vergleichbaren Charakter wie dieses Zeugnis Juvenals hat ansonsten etwa auch die Unterstellung von Kannibalismus an die gallischen Druiden durch Plinius, die in den Kontext des Vorgehens Roms gegen diese einzuordnen ist und die unten noch näher besprochen wird.

Doch es gibt auch von diesen Grundmustern abweichende Beispiele. Es ist zwar richtig, dass der Gedanke der Menschenfresserei vorwiegend verknüpft ist mit dem des ‚barbarischen Anderen‘ im Gegensatz zum ‚zivilisierten Selbst‘, doch es gilt auch für die Kaiserzeit, was M. Gronau für die griechische Klassik hervorhebt, nämlich dass der Aspekt der Vorstellung des ‚barbarischen Anderen‘ im ‚zivilisierten Selbst‘ genauso zu berücksichtigen ist.<sup>55</sup> Ganz plastisch können wir dies bei Livius greifen, der im Kontext seiner Schilderung des Geschehens direkt nach der Schlacht bei Cannae berichtet: „*Besonders zog ein Numider die Aufmerksamkeit aller auf sich, der mit zerfleischter Nase und Ohren lebendig unter einem auf ihm liegenden, toten Römer hervorgezogen wurde, welcher verstorben war, während er mit zur Raserei gewandelter Wut den Feind mit den Zähnen zerfetzte, weil seine Hände zum Halten einer Waffe nicht mehr zu gebrauchen waren.*“<sup>56</sup>

Die erschrockenen, aber dennoch bewundernden Worte des Livius zeigen ein ambivalentes Bild: Da ist zunächst einmal der Aspekt des Soldaten, der tapfer und – ganz wörtlich

50 Juvenal, Satiren, 15; vgl. zum Folgenden Alston 1996: 100-103 und Nagy 2009: 246-248.

51 Man möge dankbar sein, dass die Götter den Menschen nicht die Gabe des Feuers, die sie durch Prometheus erhalten hatten, als Strafe für diese Tat wieder entzogen hätten, so Juvenal (Satiren, 15,84-86).

52 Vgl. Juvenal, Satiren, 15,110-113.

53 Und selbst innerhalb des Menschenfressertums ist die Barbarei der Ägypter ja noch ein Maximum, verspeisen sie ihr Opfer doch sogar roh (Juvenal, Satiren, 15,81-83)!

54 So Alston 1996: 101-103, bes. 103; anders Nagy 2009: 248.

55 Vgl. M. Gronau in diesem Band.

56 Titus Livius, Ab urbe condita, 22,51,9: „*praecipue convertit omnes subtractus Numida mortuo superincubanti Romano vivus naso auribusque laceratis, cum manibus ad capiendum telum inutilibus, in rabiem ira versa laniando dentibus hostem exspirasset.*“ Vgl. zur Stelle und zu den folgenden Überlegungen zum Konnex von *ira*, *rabies* und Kannibalismus sowie zur anschließend angesprochenen Passage bei Silius Italicus Braund/Gilbert 2003: 275-276.

– bis zum Letzten und Äußersten kämpfend für Rom sein Leben gibt und der den erklärten Feind mit der einzigen Waffe bekriegt, die ihm noch bleibt, was an sich wohl durchaus lobenswert wäre. Da diese letzte Waffe aber seine Zähne sind, sodass der Nahkampf zum Akt des Kannibalismus gerät, ist das Verhalten des Soldaten letztendlich trotzdem ein klares ‚Zuviel‘, eine Überschreitung der Grenzen des Menschlichen. Deutlich greifbar ist dies in der expliziten Wandlung der legitimen Wut (*ira*) des Kombattanten zur nicht mehr akzeptablen Übersteigerung der Raserei (*rabies*).

Noch stärker ist dieser Aspekt des Kannibalismus als Chiffre der (Selbst-)Bestialisierung des Menschen durch außer Kontrolle geratene Wut in der epischen Verarbeitung der Szene bei Silius Italicus. Auch hier ist die Deutung des Verhaltens des Soldaten die der Raserei, genauer: als einer ‚religiösen Raserei der Tapferkeit‘ („*virtutis sacra rabies*“) <sup>57</sup>, wodurch die Ambivalenz zwischen Mut und Pflichterfüllung auf der einen und Bestialisierung und Grenzüberschreitung auf der anderen Seite einen sakral konnotierten Ausdruck findet. Dieser Eindruck setzt sich im Folgenden fort, wenn der Dichter die Szene überaus plastisch so darstellt: „*Der Mann [d.i. der römische Soldat; J.S.] hatte weder Speer noch Schwert; im Kampf hatte Fortuna die Waffe davongetragen. Im unbewaffneten Kampf fand der Schmerz dem Mars trotzdem eine Waffe: es wurde mit blutbeflecktem Rachen gekämpft, und anstelle des Eisens befriedigte der Zahn die Wut. Schon waren von dem Biss die Nase zerfleischt und die Augen geblendet, schon war der Kopf verstümmelt durch die abgerissenen Ohren und selbst das Gesicht auf schreckliche Weisen zernagt, und der Schlund quoll über von Blut. Und es gab keine Sättigung, bis der Geist die schlingenden Münder verließ und der dunkle Tod sich der vollen Rachen bemächtigte.*“ <sup>58</sup>

Einerseits durch die bloße Übertragung der Szene aus der Historiographie ins Epos, andererseits durch die sakralisierte, übersteigerte und gezielt grauenerregende Darstellungsweise, kommt der Stoff nun den oben besprochenen Variationen des Kannibalismusmotives im Mythos sehr nahe. Die Raserei, die außer Kontrolle geratene Wut lässt die Grenzen zwischen Menschlichkeit, Unmenschlichkeit und Übermenschlichkeit verschwimmen.

Damit sind wir zugleich auch beim letzten der hier zu besprechenden Stränge kaiserzeitlicher Kannibalismuskurse angekommen – denn gerade die Kontrolle der *ira* ist für die zeitgenössische Philosophie (und besonders für die römische Stoa) ein ganz zentrales Merkmal der Differenz zwischen Mensch und Tier, zwischen Zivilisierten und Barbaren.

## Philosophie, Theorie und Anthropophagie

Der Stoiker Seneca der Jüngere räsoniert in seiner Abhandlung ‚Über die Güte‘ („*De clementia*“) über die eben angesprochene Raserei („*rabies*“) und ihre Verbindung zu Entmenschlichung und Kannibalismus: „*Grausamkeit ist das am wenigsten menschliche Übel und ist unwürdig einer so milden Seele. Tierisch ist diese Wut, sich an Blut und Wunden zu*

57 Silius Italicus, *Punica*, 6,42.

58 Ebd., 6,45-53: „[...] *non hasta viro, non ensis; in artis / abstulerat Fors arma. tamen certamine nudo / invenit Marti telum dolor: ore cruento / pugnatum, ferrique vicem dens praebuit irae. / iam lacerae nares foedataque lumina morsu, / iam truncum raptis caput auribus, ipsaque diris / frons depasta modis, et sanguine abundat hiatus. / nec satias, donec mandentia linqueret ora / spiritus et plenos rictus mors atra teneret.*“

*freuen, den Menschen abzuwerfen und in ein wildes Tier überzugehen. Was macht es denn, Alexander, für einen Unterschied, ob du Lysimachos einem Löwen vorwirfst oder ihn selbst mit eigenen Zähnen zerfleischt? Dein Rachen ist es, jene deine Vertiertheit. Wie wünschtest du, dass du lieber Klauen hättest, du jenes Maul hättest, groß genug, Menschen zu fressen! [...] Das ist es, warum wohl am meisten die Wildheit zu verabscheuen ist, weil sie die Grenzen, zuerst die gewöhnlichen, dann die menschlichen, überschreitet.*<sup>59</sup>

Das Bild des Kannibalismus, das hier nur als hypothetisches Maximum der grausamen Ermordung in den Raum gestellt wird, ist wieder ein äußerst negativ besetztes. Menschenfresserei wird hier als paradigmatischer Ausdruck der Entmenschlichung eingesetzt und findet als Synonym für eine Vertierung, eine Bestialisierung Verwendung. Seinen Gefolgsmann Lysimachos durch einen Löwen zerreißen zu lassen war eine derartig unmenschliche, tierische Tat, dass es für Senecas Urteil keinen Unterschied gemacht haben würde, wenn Alexander auch noch den letzten Schritt getan und Lysimachos selbst gefressen hätte.

Die Basis des Übels, dessen Spitze der Kannibalismus wäre, ist aber die *ira*, die, wie Seneca andernorts betont, zusammen mit ihren ‚Gefolgsleuten‘ („*comites*“) namens ‚Raserei‘ („*rabies*“), ‚Wildheit‘ („*saevitia*“), ‚Grausamkeit‘ („*crudelitas*“) und ‚Wut‘ („*furor*“) auftritt.<sup>60</sup> Diese sind es, die es zu besiegen gilt, um Mensch zu sein und zu bleiben. Die völlige Entmenschlichung des Menschen durch die Anthropophagie wird so zur Folie für Senecas Erörterungen zur Affektkontrolle, einem Kernbereich stoischer Ethik. Das zugrundeliegende Bild der Gegenpole ‚zivilisierter Mensch‘ und ‚kannibalische Bestie‘, zwischen denen Zorn und Kontrollverlust die Scheide bilden, kann als durchaus verbreitetes Konzept im Denken weiter Teile der uns erschließbaren Publizistik wenigstens des späten ersten Jahrhunderts nach Christus gelten.<sup>61</sup>

Einen aufschlussreichen Blick auf gleich mehrere philosophische Denktraditionen und ihr Verhältnis zum Kannibalismus bietet eine zweiteilige Stelle im Werk des Sextus Empiricus über die Grundzüge des pyrrhonischen Skeptizismus. Zunächst bemerkt der ‚Anti-Philosoph‘ nüchtern: „*Es ist aber bei uns verboten, menschliches Fleisch zu kosten, doch bei allen barbarischen Völkern ist es gleichgültig. Aber was soll ich von den Barbaren sprechen, wo doch sogar Tydeus das Gehirn eines Feindes verspeist haben soll und es bei den Stoikern heißt, es sei nicht unangemessen, das Fleisch eines anderen Menschen zu essen oder auch das eigene?*“<sup>62</sup> Er schreibt also zunächst ganz analog zu den oben bereits

59 Seneca, De clementia, 1,25,1-2: „*Crudelitas minime humanum malum est indignumque tam miti animo; ferina ista rabies est sanguine gaudere ac vulneribus et abiecto homine in silvestre animal transire. Quid enim interest, oro te, Alexander, leoni Lysimachum obicias an ipse laceres dentibus tuis? Tuum illud os est, tua illa feritas. O quam cuperes tibi potius unguis esse, tibi rictum illum edendorum hominum capacem! [...] Hoc est, quare vel maxime abominanda sit saevitia, quod excedit fines primum solitos, deinde humanos [...].*“

60 Seneca, De ira, 2,12,6.

61 Vgl. Braund/Gilbert 2003: 275-280; es sei für Parallelen nochmals auf die bereits angeführten Beispiele aus Statius‘ Thebais oder Italicus‘ Punica verwiesen. Vgl. generell zur ‚Aggressionstheorie‘ Senecas und deren Kontext Bäumer 1982.

62 Sextus Empiricus, Grundzüge der pyrrhonischen Skepsis, 3,207: „*ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνθρωπεῖον γεῦεσθαι σαρκῶν παρ’ ἡμῖν μὲν ἄθεσμον, παρ’ ὅλοις δὲ βαρβάρους ἔθνεσιν ἀδιάφορον ἔστιν. καὶ τί δεῖ τοὺς βαρβάρους λέγειν, ὅπου καὶ ὁ Τυδεὺς τὸν ἐγκέφαλον τοῦ πολεμίου λέγεται φαγεῖν, καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς οὐκ ἄτοπον εἶναι φασὶ τὸ σάρκα τινὰ ἐσθίειν ἄλλων τε ἀνθρώπων καὶ ἑαυτοῦ;*“

festgestellten Tendenzen kaiserzeitlichen Denkens Kannibalismus den Barbaren zu. Doch die Situation ist nicht so eindeutig, wie es scheint, denn auch die Mythen der Griechen und Römer kennen kannibalische Akte, und auch die Stoa hält Kannibalismus nicht für verwerflich – die vermeintlich ‚Zivilisierten‘ sind also wenigstens in diesem Aspekt kaum besser als die ‚Wilden‘.

Die Zuschreibung kannibalischer Erwägungen an die Stoa findet ihre Fortsetzung dann einige Kapitel weiter, wenn Sextus Empiricus in kritischer Auseinandersetzung auf Chrysipp zu sprechen kommt. Einer der Punkte, die ihm in der Lehre des Stoikers missfallen, ist dieser: „*Und in demselben Werk führt er uns auch mehrfach an das Menschenessen heran. Er sagt jedenfalls: ‚Wenn von den Lebenden ein Gliedmaß abgetrennt wird, das als Nahrung brauchbar ist, so soll man es nicht vergraben oder wegwerfen, sondern verzehren [...]‘. [...] Über die Beerdigung der Eltern sagt er ausdrücklich: ‚[...] Ist also das Fleisch zu gebrauchen, so wird man dasselbe als Nahrung verwenden [...]‘.*“<sup>63</sup> Diese ökonomisch begründete Erlaubnis der Nekrophagie hält Sextus Empiricus zwar für sehr verwerflich – doch letzten Endes präsentiert er uns solche Erwägungen als vor allem lächerlich: „*So ist das meiste, was die Philosophen sagen. Aber sie würden es nicht wagen, das in die Tat umzusetzen – zumindest, wenn sie nicht gerade Mitbürger von Kyklopen und Laistrygonen wären.*“<sup>64</sup>

Auch wenn sicher nicht alle Mitbürger des Skeptikers seine Ansichten über die stoische Philosophie teilten, blieben doch derartige kannibalische Überlegungen sowohl Chrysipps wie auch der Kyniker wohl tatsächlich bloße Theorie, die zwar gezielt provozieren und geltende Konventionen radikal hinterfragen sollte, die bei etwaiger praktischer Umsetzung aber sehr schnell mit geltendem Recht kollidiert wäre.<sup>65</sup> Dennoch wurden derartige Lehren tradiert, so findet sich bei Diogenes Laertios etwa die trocken-nüchtern referierte Verhaltensregel, die die Stoiker für ‚den Weisen‘ (ὁ σοφός) aufgestellt hätten: „*Je nach den Umständen wird auch menschliches Fleisch gegessen werden.*“<sup>66</sup> Zumindest in – wenn auch eher randständigen und sicher kontroversen – philosophischen Diskursen war Anthropo- bzw. Nekrophagie unter bestimmten Bedingungen durchaus ein akzeptables menschliches Verhalten.<sup>67</sup>

63 Ebd., 3,247-248: „καὶ συνεχῶς καὶ τὸ ἀνθρωποφαγεῖν ἐν τοῖς αὐτοῖς συντάγμασιν ἡμῖν ἐπεισάγει· φησὶ γοῦν ‘καὶ ἐὰν τῶν ζώντων ἀποκοπῇ τι μέρος πρὸς τροφήν χρήσιμον, μῆτε κατορύττειν αὐτὸ μῆτε ἄλλως ῥίπτειν, ἀναλίσκειν δὲ αὐτὸ [...]’. [...] περὶ τῆς τῶν γονέων ταφῆς ῥητῶς φησιν [...] διὸ καὶ χρήσιμον μὲν ὄντων τῶν κρεῶν τροφῆ χρήσονται αὐτοῖς [...]“.

64 Ebd., 3,249: „τοιαῦτα μὲν πλεῖστα ὅσα λέγουσιν οἱ φιλόσοφοι· ἅπερ οὐκ ἂν τολμήσειαν διαπράττεσθαι, εἴγε μὴ παρὰ Κύκλωψιν ἢ Λαιστρυγόσι πολιτεύοιντο.“

65 Vgl. dazu eingehend mit diversen Belegen für entsprechende Aussagen Chrysipps und des Diogenes von Sinope (vorwiegend aus Zeugnissen bei Diogenes Laertios) Nagy 2009: 41-43, s. auch 118 und 147-148. Ausführlich behandelt die Überlieferung zu stoischen und kynischen Überlegungen einer ökonomischen Nekrophagie Daraki 1982; vgl. spez. 156, wo sie den ansprechenden Vorschlag macht, die nekrophagischen Anweisungen in Trimalchios Testament (Petronius, Satyricon, 141) als Parodie Petrons auf solche stoischen Überlegungen zu verstehen.

66 Diogenes Laertios, Leben der Philosophen, 7,121: „γεύσεσθαί τε καὶ ἀνθρωπίνων σαρκῶν κατὰ περίστασιν.“

67 Vgl. etwa die Diskussion bei Plutarch, De esu carniū, 2,3 (Moralia 997E-998A), der den Vegetarismus des Empedokles und des Pythagoras der Nekrophagie anderer, offensichtlich bewusst nicht namentlich genannter Philosophen entgegenstellt, wobei er letztere als amoralisch, unrein und als Philosophie für Barbaren verwirft, den Vegetarismus dagegen als gute, reine Lebensweise der Griechen alter Zeiten

Auch der (Neu-)Platonismus befasste sich mit dem Thema der Menschenfresserei. Exemplarisch sei Porphyrios herangezogen: „Daraus, dass Kriege und Hungersnöte Gründe für das Essen anderer Lebewesen (geworden) sind, folgt nicht, dass dies auch aus Lust erlaubt wäre, so wie wir auch die Menschenfresserei nicht zulassen. Und daraus, dass man irgendwelchen Mächten Tiere opfert, folgt nicht, dass man diese auch isst. Denn auch die, die Menschen opfern, essen deshalb doch nicht etwa menschliches Fleisch. Dadurch ist belegt, dass aus dem Opfern von Tieren ganz und gar nicht auch das Essen derselben folgt.“<sup>68</sup> Ganz egal, ob nun aus Gründen der Not oder aus Gründen des Kultes: Anthropophagie ist schlichtweg inakzeptabel für Porphyrios. Sie stellt für ihn, den überzeugten Vegetarier, der mit seinem Werk ‚Über die Enthaltbarkeit von beseelten Wesen‘ („Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων“) seinen ehemaligen Mitschüler Castricius Firmus überzeugen will, ebenfalls zu dieser Ernährungsweise und Weltanschauung zurückzukehren, gewissermaßen die schlimmste Form der insgesamt abzulehnenden Fleischesserei dar: Weder Kannibalismus noch Fleischkonsum überhaupt können für Porphyrios logisch gerechtfertigt werden.

Eben diesen Standpunkt hatte anscheinend auch der Vorsokratiker Empedokles vertreten, der aufgrund seiner Reinkarnationslehre ebenfalls den Vegetarismus befürwortet hatte. Denn ein Tier zu töten und zu essen ist solchen Vorstellungen gemäß nichts anderes als Kannibalismus, da aller Wahrscheinlichkeit nach die Seele eines Menschen (dramatisierend ausgedrückt also ‚potentiell die des eigenen Großvaters‘) in besagtem Tier steckt.<sup>69</sup> Für Sextus Empiricus hingegen sind derartige Argumentationen nur ein willkommenes Beispiel für die unsinnigen Verirrungen der Philosophie – denn wenn es, wie Empedokles und die Pythagoreer postuliert hätten, ein ‚Pneuma‘ gebe, das alles durchdringe und mit dieser Seelenwanderung in Verbindung zu bringen sei, dann dürfe man doch keine Grenze setzen zwischen Menschen und Tieren auf der einen und etwa Steinen und Pflanzen auf der anderen Seite. Zu Ende gedacht würde daher die aus seiner Sicht verfehlte Sichtweise der Philosophen den Hungertod bedeuten.

Porphyrios führt uns mit seiner obigen Stellungnahme schließlich auch zu einem letzten Punkt, der hier noch anzusprechen ist: das Motiv des Kannibalismus im Kontext von Kulturentstehungslehren.<sup>70</sup> Auch in diesem Bereich zeichnet sich die Literatur der Kaiserzeit maßgeblich durch Rezeption und Modifikation archaischer, klassischer und hellenistischer Traditionen aus. So diskutiert Porphyrios die Vorstellung Theophrasts, es habe in der kulturellen Entwicklung der Menschheit zuerst eine Phase pflanzlicher Opfer an die Götter gegeben, dann eine der Menschenopfer, schließlich eine des Tieropfers, wobei die Opfer jeweils von den Kultteilnehmern verspeist worden seien. Porphyrios ist zwar weitgehend mit dem Peripatetiker einverstanden, was die Abfolge der Phasen angeht, doch folgt aus der

---

rühmt.

68 Porphyrios, De abstinentia, 2,57: „οὐ τοίνυν ἐπεὶ λιμοὶ καὶ πόλεμοι αἴτιοι τῆς τῶν ἄλλων ζῶων βρώσεως γεγόνασιν, ἐχρῆν ταύτην καὶ δι’ ἡδονῆν παραδέξασθαι, καθάπερ οὐδὲ τὴν ἀνθρωποφαγίαν προσηκάμεθα· οὐδὲ ἐπεὶ ἔθυσάν τισι δυνάμεσιν ζῶα, ἐχρῆν καὶ ἐσθίειν αὐτά. οὐδὲ γὰρ ἀνθρώπους θύσαντες ἐγεύσαντο τοῦτου γε ἔνεκα σαρκῶν ἀνθρωπίνων. ἀλλ’ ὅτι μὲν τῷ θύειν οὐχ ἔπεται τὸ καὶ ἐσθίειν πάντως τὰ ζῶα, διὰ τούτων ἀποδέδεικται.“

69 Diskutiert und überliefert bei Sextus Empiricus, Adversus mathematicos 9,127-131 (9,127 = Empedokles Fr. 136 Diels-Kranz; 9,129 = Empedokles Fr. 137 Diels-Kranz).

70 Vgl. dazu Nagy 2009: 15-55, spez. 28-36 zu Porphyrios’ Gedankengängen (und deren Basis im Werk des Theophrast) in diesem Kontext.

bloßen Durchführung von Menschenopfern für ihn (wie schon gesehen) keineswegs, dass diese etwa auch gegessen worden wären.<sup>71</sup> Freiwilliger Kannibalismus<sup>72</sup> ist dem Neuplatoniker offenbar so fern, dass er selbst in der Ferne mythisch-philosophischer Diskurse nicht real sein kann und sein darf.

Ein weiteres interessantes Beispiel der kaiserzeitlichen Verarbeitung des Kannibalismusmotives im Kontext philosophischer Kulturentstehungslehren bietet uns Athenaios. Dieser überliefert ein Fragment der „Samothrakes“ eines gewissen Athenion – mit dem Kommentar, der enthaltene Gedankengang komme ihm ‚nicht unplausibel‘ („οὐκ ἀπεικότως“) vor.<sup>73</sup> Der Text geht von der Behauptung aus, „...dass die Kochkunst am meisten von allen Künsten zur Frömmigkeit beiträgt...“.<sup>74</sup> Dies wird im dialogisch gestalteten Text folgendermaßen begründet: „Sie befreite uns von einem tierhaften und gesetzlosen Leben und dem widerwärtigen Kannibalismus und führt uns zu einer gewissen Ordnung und ermöglichte uns das Leben, das wir nun führen. [...] Als Kannibalismus und andere Schlechtigkeiten noch weit verbreitet waren, tat sich ein nicht unbegabter Mensch hervor, der als erster Tieropfer darbrachte und das Fleisch briet. Und weil das Fleisch süßer war als Menschenfleisch, aßen sie dieses nicht mehr, sondern opferten das Vieh und brieten es. Und als sie eine gewisse Erfahrung mit diesem Vergnügen gesammelt hatten, wurde dies der Anfang eines Aufschwungs der Kochkunst. So erinnern sie sich auch jetzt noch an frühere Zeiten, indem, wenn sie Eingeweide den Göttern zu Ehren braten, sie kein Salz daran tun – denn dessen Gebrauch hatten sie damals noch nicht entdeckt.“<sup>75</sup>

Grundlage des Kannibalismus war also letzten Endes in dieser parodistischen Umsetzung der Kulturentstehungslehre nicht so sehr Hunger und Mangel nach dem Ende des Goldenen Zeitalters wie bei Empedokles oder kultische Verirrung wie bei Theophrast,<sup>76</sup> sondern vielmehr die bloße Unkenntnis dessen, dass das Fleisch von Tieren viel besser schmeckt als das der Mitmenschen. Damit ist die Kochkunst also – das Rätsel ist gelöst – die entscheidende Triebkraft in der Entwicklung des Menschen!

71 Porphyrios, De abstinentia, 2,53: „ἡ γοῦν ἱστορία οὐ μόνον ὦν Θεόφραστος ἐμνήσθη, ἀλλὰ καὶ ἄλλων πλείονων τὴν μνήμην παρέδωκεν ὡς καὶ ἀνθρώπους θύοντων τῶν πάλαι, καὶ οὐ δῆπου διὰ τοῦτο καὶ βρωτέον ἀνθρώπους.“ Vgl. zur Stelle im Gesamtzusammenhang der Werke Theophrasts und des Porphyrios Nagy 2009: 30.

72 Im Gegensatz zu aus Not resultierenden Fällen der Anthropophagie wie dem oben besprochenen Belagerungskannibalismus. Doch auch dieser ist ja für Porphyrios völlig inakzeptabel, wenngleich zumindest in seiner Existenz vorstellbar.

73 Athenaios, Deipnosophistae, 14,80; er gibt an, er stütze sich dabei auf die Einschätzung des Juba von Mauretanien.

74 Ebd.: „... ὅτι πάντων ἡ μαγειρική τέχνη πρὸς εὐσέβειαν πλεῖστα προσενήνεχθ’ ὅλως ...“.

75 Ebd.: „τοῦ θηριώδους καὶ παρασπόνδου βίου ἡμᾶς γὰρ ἀπολύσασα καὶ τῆς δυσχεροῦς ἀλληλοφαγίας ἡ γὰρ εἰς τάξιν τινὰ καὶ τουτονὶ περιῆψεν ὃν νυνὶ βίον ζῶμεν. [...] ἀλληλοφαγίας καὶ κακῶν ὄντων συχῶν γενόμενος ἀνθρώπος τις οὐκ ἀβέλτερος ἔθυσ’ ἱερεῖον πρῶτος, ὥπτησεν κρέας. ὡς δ’ ἦν τὸ κρέας ἥδιον ἀνθρώπου κρεῶν, αὐτοὺς μὲν οὐκ ἐμασῶντο, τὰ δὲ βοσκήματα θύοντες ὥπτων. ὡς δ’ ἅπαξ τῆς ἡδονῆς ἐμπειρίαν τιν’ ἔλαβον, ἀρχῆς γενομένης ἐπὶ πλείον ἠύξον τὴν μαγειρικὴν τέχνην. ὅθεν ἔτι καὶ νῦν τῶν πρότερον μεμνημένοι τὰ σπλάγχνα τοῖς θεοῖσιν ὀπτῶσιν φλογὶ ἄλλας οὐ προσάγοντες· οὐ γὰρ ἦσαν οὐδέπω εἰς τὴν τοιαύτην χρῆσιν ἐξευρημένοι.“

76 Vgl. dazu etwa Müller 2003: 58-59 und 266-267 – bemerkenswerterweise sind die dort jeweils besprochenen Zeugnisse sämtlich nur bei kaiserzeitlichen Autoren überliefert.



Unabhängig davon, ob nun Athenion wirklich jener Komödiendichter am Hofe Jubas war, als den ihn große Teile der Forschung identifizieren wollen<sup>77</sup>, sehen wir zumindest einen hellenistisch-römischen Klientelkönig der augusteischen Zeit, der sich mit einer Komödie befasst, die eine Parodie auf kannibalistische Urzeitvorstellungen enthält, sowie einen griechischen Publizisten der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert, der dies ebenso tut. Damit haben wir einen anschaulichen Beleg für das durch die Prinzipatszeit hindurch ungebrochene Interesse an derartigen Themen vor uns. Kannibalismus blieb demnach offenbar bis in severische Zeit hinein ein gängiges Versatzstück von Diskursen im Umfeld der Kulturentstehungslehren. Menschenfresserei war dabei regelmäßig eng verknüpft mit Vorstellungen von primitivem, urzeitlichem Verhalten.

### Die Abschaffung der Menschenfresserei als zivilisatorische Maßnahme

Das erste der beiden hier zu besprechenden Zeugnisse entstammt der *Naturalis Historia* des älteren Plinius, genauer einer längeren Abhandlung über ‚okkulte‘ Praktiken aller Art.<sup>78</sup> Eines der zentralen Merkmale der *magicae vanitates*, um die es Plinius geht, ist dabei die Durchführung von Menschenopfern.<sup>79</sup> Nachdem Plinius in 30,12 dargestellt hat, dass diese bis in das frühe erste Jahrhundert v. Chr. auch in Rom noch praktiziert und erst 97 v. Chr. verboten worden sei, kommt er in 30,13 auf die für ihn aktuelle Situation zu sprechen.

„Die gallischen Provinzen jedenfalls hat sie [die Magie; J.S.] fest in Besitz genommen, ja sogar bis in unsere Zeit. Denn erst der Prinzipat des Tiberius Caesar beseitigte ihre Druiden und diese Sorte von Sehern und Ärzten. Aber was muss ich dies über eine Kunst berichten, die sogar den Ozean überschritten hat und bis ans Ende der Welt vorgedrungen ist? Britannien feiert sie auch heute noch besinnungslos mit solchen Zeremonien, dass es den Anschein haben kann, Britannien habe sie den Persern übergeben. So sehr stimmen sie [die Völker; J.S.] auf der ganzen Welt in dieser Kunst überein, obwohl sie ansonsten nicht übereinstimmen und einander nicht kennen. Und es kann nicht genug gewürdigt werden, wie viel den Römern zu verdanken ist, die diese Monstrositäten beseitigt haben, bei denen einen Menschen zu töten als sehr fromm, ihn zu verspeisen ja sogar als sehr heilsam galt.“<sup>80</sup>

77 Für Kaibel 1896 kann die Szene aufgrund innerer Merkmale nicht vor dem 3. Jh. v. Chr. entstanden sein; Jacoby 1943: 350 (im Kommentar zu Juba von Mauretanien, Nr. 275, F86) wollte dagegen in Athenion den Dichter an Jubas Hof sehen und datiert ins 1. Jh. v. Chr., was im Wesentlichen der Haltung von Austin/Kassel 1983: 13 und Bähler 1997 entspricht. Nesselrath 1990: 71-72 bietet die wichtigsten Argumente für eine solche Identifikation, trifft aber selbst keine echte Entscheidung.

78 Vgl. zur Passage i. Allg. bes. Hofeneder 2008: 393-401.

79 Vgl. auch Rives 1995: 79.

80 Plinius maior, *Naturalis Historia*, 30,13: „*Gallias utique possedit, et quidem ad nostram memoriam. namque Tiberii Caesaris principatus sustulit Druidas eorum et hoc genus vatum medicorumque. sed quid ego haec commemorem in arte oceanum quoque transgressa et ad naturae inane pervecta? Britannia hodieque eam adtonita celebrat tantis caerimoniis, ut dedisse Persis videri possit. adeo ista toto mundo consensere, quamquam discordi et sibi ignoto. nec satis aestimari potest, quantum Romanis debeatur, qui sustulere monstra, in quibus hominem occidere religiosissimum erat, mandi vero etiam saluberrimum.*“

Dass Plinius den Galliern bzw. den nördlich der Alpen siedelnden Völkern im Allgemeinen die Praxis von Menschenopfern unterstellt, die für ihn mit dem Gedanken des Kannibalismus eng assoziiert sind, ist oben bereits besprochen worden. Hier macht er den Konnex noch einmal und noch stärker als zuvor deutlich.

Der Topos des Kannibalentums erfüllt hier die Funktion, die Druiden noch schrecklicher und grauenhafter darzustellen, als ihnen dies zu Plinius' Zeiten ohnehin schon anging, um so die römischen Repressionen gegen sie zu rechtfertigen.<sup>81</sup> Zugleich aber mag man sich fragen, weshalb Plinius denn den Vorwurf der Anthropophagie in einer so ambivalenten Weise einflicht. Denn schließlich behauptet er *sensu stricto* nicht, dass die Druiden oder die Gallier insgesamt tatsächlich Menschen äßen, sondern nur, dass es ihnen als „*saluberrimum*“ gelte, dies zu tun.<sup>82</sup> Es ist daher wohl durchaus legitim, darüber nachzudenken, ob Plinius vielleicht ganz bewusst und völlig im Sinne seiner Aussage- und Implikationsabsicht auch hier eben nur suggeriert, dass es derartiges bei ihnen gebe.<sup>83</sup>

Die Vorstellung druidischer Menschenopfer war den Lesern des Plinius höchstwahrscheinlich geläufig. Und dass ‚Menschenopfer von Menschenfressen nicht weit weg ist‘, war sicher nicht nur Plinius selbst einleuchtend. Wenn er darum die obige Nachricht so formuliert, wie er es tut, kann er bei un- oder nur mäßig kundigen Lesern den Eindruck erwecken, die Druiden seien Kannibalen. Zugleich antizipiert er aber gewissermaßen die Kritik besser informierter Rezipienten seines Werkes, indem er eben gar nicht behauptet, dass die Druiden solche Dinge wirklich täten, sondern nur, dass sie derartige Praktiken gutheißen würden. Damit untermauert er seine Aussage, dass die römischen Maßnahmen gegen die Druidenschaft überaus positiv zu bewerten wären. Wäre der Vorwurf von Menschenopfern alleine vielleicht (gerade angesichts derartiger Vorkommnisse auch bei diversen anderen Völkern und bei den Römern selbst) nicht ausreichend gewesen, um die Druiden als ‚paradigmatisch barbarisch‘ und als ernsthafte Bedrohung darzustellen, so dürfte die suggestive Assoziation derselben mit Menschenfresserei eine deutlich besser Wirkung entfaltet haben.

Diese stilisierte Darstellung römischer Bekämpfung des ‚Barbarentums in seiner schlimmsten Form‘, vertreten durch die gallischen Druiden, fügt sich trefflich an die eben beobachtete Vorstellung von Kannibalismus als früher Entwicklungsstufe des Menschen und als Ausdruck extremer Barbarei. Und die Rolle des Zivilisators, der solchen als retardiert gedachten Menschen die Barbarei austreibt bzw. sie – positiv gewendet – auf höhere Stufen der kulturellen Entwicklung führt, kommt für Plinius dem römischen Volk zu. Deswegen allgemeine ‚Zivilisierungsmission‘ bringt er andernorts noch viel deutlicher zum Aus-

81 Es ist hier nicht der Ort, zu der damit angesprochenen ‚Druidenverfolgung‘ Stellung zu nehmen. Dazu sei auf Scherr 2012/2013 verwiesen, wo die Fragen nach der Historizität und den soziokulturellen Implikationen einer derartigen Repression ausführlich behandelt werden. Eindeutig scheint mir, dass eine politische Bekämpfung der Druidenschaft in der frühen Kaiserzeit zumindest in einem gewissen Maß wirklich stattfand.

82 Dazu tritt, dass diese und die oben behandelte Nachricht aus Plinius' Werk überhaupt die einzigen kaiserzeitlichen Quellen sind, die die Gallier bzw. die Druiden mit dem Phänomen des rituellen Kannibalismus direkt in Verbindung bringen. Von Menschenopfern der Gallier hingegen ist in den antiken Quellen recht häufig die Rede; s. nur die schon in quantitativer Hinsicht sehr eindrücklichen Zeugnisse bei Hofeneder 2008: passim (s. Index, s.v. ‚Menschenopfer‘).

83 Er selbst war durch seine eigenen Gallienaufenthalte aller Wahrscheinlichkeit nach gut informiert und konnte entsprechend wissen, dass die Druiden *de facto* wohl keine kannibalischen Riten praktizierten.

druck, freilich ohne dort Kannibalismus als spezifische Ausdrucksform der Barbarei zu benennen.<sup>84</sup> In diesem Sinne instrumentalisiert Plinius das Motiv des Kannibalismus zur literarischen Fixierung maximalen Barbarentums, das ihm als Folie und Gegenpol für sein Bild des glorreichen, kulturbringenden Römischen Reiches dient.<sup>85</sup> Vielleicht steht er damit aber gleichzeitig in der Tradition kaiserlicher Publizistik, die das Vorgehen gegen die gallischen Druiden möglicherweise in ähnlicher Weise mit deren Menschopfern und Vorwürfen des Kannibalismus begründet hatte. In diesem Falle läge also nicht nur eine literarische, sondern auch eine direkt politische Instrumentalisierung des Vorwurfes der Menschenfresserei vor.

Auch Plutarch verwendet das Thema der Abschaffung kannibalischer Sitten als Baustein in der Konstruktion eines kulturbringenden Protagonisten. Der erste der beiden Teile seiner (quasi-)enkomiastischen Schrift ‚Über das Glück oder die Tugend Alexanders des Großen‘ ist größtenteils der Grundmotivik des Makedonenkönigs als Zivilisierer der östlichen Barbaren gewidmet.<sup>86</sup> Hier findet auch die oben besprochene Topik des skythischen Kannibalismus Verwendung, die von Plutarch als eine Art von Bestattungskannibalismus gestaltet wird. Durch dessen Abschaffung erscheint Alexander als weiser Philosophenkönig und mythisch verklärter Kulturbringer: „*Oh wundervolle Philosophie, durch die [...] die Skythen die Verstorben nicht mehr verspeisen, sondern bestatten!*“<sup>87</sup>

Das Thema der Menschenfresserei ist an dieser Stelle jedoch nur einer von verschiedenen ganz der Tradition verpflichteten Topoi der Barbarei östlicher Völker – daneben finden sich u. a. Inzest und Polygamie –, die Plutarch dazu benutzt, um ein kunstvoll stilisiertes Bild des ‚Kulturbringers Alexander‘ zu entwerfen.<sup>88</sup> Eine Position als Extrem innerhalb derartiger Barbareien ist für die Menschenfresserei dabei nicht auszumachen. Insgesamt dienen die solchermaßen stereotyp gestalteten Barbaren nicht nur als Kontrast zu dem Zivilisator Alexander, sondern zugleich auch als Ausweis für die Größe seines Reiches und seiner Leistung: Jene fabelhaften Halbmenschen am Rand der Welt und der Vorstellungskraft, von denen die Literatur berichtete, hatte Alexander nicht nur erreicht, sondern auch unterworfen, und ihnen dann auch noch ihre schrecklichen Sitten ausgetrieben.

In beiden behandelten Fällen lässt sich konstatieren, dass die Menschenfresserei als Chiffre der Barbarei angewandt wird, um den Gegenpol zur Zivilisation in Gestalt der jeweiligen kulturbringenden Kraft (d.h. Rom bzw. Alexander) zu markieren. Die Beseitigung der Anthropophagie der Druiden und der Skythen wird so zum Symbol des Prozesses der ‚Entbarbarisierung‘ und dadurch zum Vehikel der literarischen Verherrlichung.

84 Gemeint ist Plinius maior, *Naturalis Historia*, 3,39; vgl. dazu Fear 2011: 24-32, der beide hier angesprochenen Passagen im Gesamtzusammenhang derartiger Vorstellungen von zivilisatorischen Aufgaben Roms behandelt.

85 Vgl. ähnlich auch Woolf 1998: 220-222. Eine vergleichbare Tendenz haben auch Parallelquellen zur römischen Repression gegen die Druiden, ohne aber den Vorwurf von Kannibalismus anzubringen, vgl. besonders Sueton, *Divus Claudius*, 25,5 und Strabon, *Geographika*, 4,4,5. Vgl. zu den Quellen für die ‚Druidenverfolgung‘ ausführlich Scherr 2012/2013: 192-202.

86 Vgl. allgemein zu dieser ersten der beiden ‚Reden‘ D’Angelo 1998; zum enthaltenen Bild des ‚Kulturbringers Alexander‘ spezifischer Humbert 1991 und Asirvatham 2005.

87 Plutarch, *De Fortuna aut Virtute Alexandri Magni*, 1,5,4 (= *Moralia*, 328C): „ὦ θαυμαστῆς φιλοσοφίας, δι’ ἣν [...] Σκύθαι θάπτουσι τοὺς ἀποθανόντας οὐ κατεσθίουσι.“

88 Vgl. für diverse Parallelstellen zu diesem Tableau an Barbarentopoi D’Angelo 1998: 188.

## Zusammenfassung

Kaiserzeitliche Kannibalismuskurse sind in einem sehr hohen Maße traditionsgebunden, schreiben vielfach auf eigene Weise frühere Diskurse fort und entwickeln die betreffenden Konzepte weiter. Anthropophagie ist dabei fast immer Chiffre für Entmenschlichung, Barbarei und Bestialität. Im Zentrum stehen damit meist Vorstellungen vom Kannibalen als Bestie: der und das Andere als Bestie, die Bestie im Anderen – wir selbst als Bestie, die Bestie in uns. Selbst in den positiv besetzten Nekrophagiekonzepten der Kyniker und vor allem der Stoiker ist der Menschenfresser tendenziell eine Art Un-, weil Über-Mensch in Gestalt des idealisierten Weisen.<sup>89</sup>

Auch das spezifischere Motiv der Abschaffung des Kannibalismus als zivilisatorische Maßnahme lässt sich hier einordnen. Denn dabei ist die Anthropophagie Signal und Symbol für extreme Barbarei, für Primitivität und ‚Vormenschlichkeit‘ – und kann damit als symbolisches Objekt der fundamental kulturstiftenden Funktion dienen, die der jeweilige Protagonist erfüllt.

Mit Blick auf die Kannibalen des Mythos und den Bereich philosophischer Überlegungen zu Anthropophagie lassen sich diese Deutungsmuster weitgehend bestätigen. Hier sind es regelmäßig Fragen der Grenzziehung und Grenzübertretung sowie Assoziationen als Zäsur, Übergang und Wendepunkt, mit denen der Kannibalismus verknüpft ist. Damit lassen sich letztendlich die Spannungsfelder und Grenzen zwischen Identität und Alterität sowie zwischen Menschlichkeit, Unmenschlichkeit und Übermenschlichkeit als die zentralen Charakteristika kaiserzeitlicher Diskurse um Kannibalen und Kannibalismus identifizieren.

---

<sup>89</sup> Vgl. Daraki 1982: 157.

**Literaturverzeichnis**

- Almagor, Eran 2005: Who is a barbarian? The barbarians in the ethnological and cultural taxonomies of Strabo, in: Daniela Dueck, Hugh Lindsay, Sarah Pothecary (Hgg.), *Strabo's cultural geography: the making of a kolossourgia*, Cambridge, 2005, 42-55.
- Alston, Richard 1996: Conquest by text: Juvenal and Plutarch on Egypt, in: Jane Webster/Nick Cooper (Hgg.): *Roman imperialism: post-colonial perspectives* (=Leicester Archaeology Monographs 3), Leicester, 1996, 99-109.
- Arens, William 1979: *The man eating myth: anthropology and anthropophagy*. New York, 1979.
- Asirvatham, Sulochana R. 2005: Classicism and Romanitas in Plutarch's "De Alexandri Fortuna aut Virtute", in: *The American Journal of Philology* 126, 2005, 107-125.
- Austin, Colin/Kassel, Rudolf 1983: *Poetae comici Graeci*, Band 4: Aristophon – Crobylus, Berlin, 1983.
- Bäbler, Balbina 1997: s.v. ‚Athenion (5)‘, in: *Der Neue Pauly* 2, 1997, Sp. 203.
- Bäumer, Anne 1982: *Die Bestie Mensch: Senecas Aggressionstheorie, ihre philosophischen Vorstufen und ihre literarischen Auswirkungen* (= Studien zur klassischen Philologie 4), Frankfurt (M.) u.a., 1982.
- Baudy, Gerhard 1999: Der kannibalische Hirte. Ein Topos der antiken Ethnographie in kulturanthropologischer Deutung, in: Annette Keck (Hg.): *Verschlungene Grenzen. Anthropophagie in Literatur und Kulturwissenschaften* (= Literatur und Anthropologie 2). Tübingen, 1999, 221-242.
- Baudy, Gerhard 1999a: s.v. ‚Kronos‘, in: *Der Neue Pauly* 6, 1999, Sp. 864–870.
- Becher, Hans 1967: Die endokannibalistischen Riten als früheste Erscheinungsform der Anthropophagie, *Zeitschrift für Ethnologie* 92, 1967, 248-253.
- Bickerman, Elias J. 1980: Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik, in: Elias J. Bickerman (Hg.): *Studies in Jewish and Christian History. Part Two* (= Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 9), Leiden, 1980, 225-255 (= erweiterte Fassung des gleichnamigen Aufsatzes in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 71, 1927, 171-187 und 255-264).
- Boyle, Anthony J. 1997: *Tragic Seneca: an essay in the theatrical tradition*, London/New York, 1997.
- Braund, Susanna/Gilbert, Giles 2003: An ABC of epic ira: anger, beasts, and cannibalism, in: Susanna Braund/Glenn W. Most (Hgg.): *Ancient anger: perspectives from Homer to Galen* (= Yale classical studies 32), Cambridge u.a., 2003, 250-285.
- Burkert, Walter 1997: *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, 2., um ein Nachw. erw. Aufl., Berlin/New York, 1997.
- Clauser, Mark 1993: *Lucan's Erictho and the Roman witch tradition*, Diss., Columbus, 1993.
- Conklin, Beth A. 2001: *Consuming grief: compassionate cannibalism in an Amazonian society*, Austin, 2001.
- Daraki, Maria 1982: Les fils de la mort: la nécrophagie cynique et stoïcienne, in: Gherardo Gnoli, Jean-Pierre Vernant (Hgg.): *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge u.a., 1982, 155-176.
- Dauge, Yves A. 1981: *Le barbare: recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation* (= Collection Latomus 176), Brüssel, 1981.
- Fear, Andrew 2011: The Roman's Burden, in: Roy K. Gibson, Ruth Morello (Hgg.): *Pliny the Elder: Themes and Contexts* (= Mnemosyne Supplements 329), Leiden u. a. 2011, 21-34.
- Gordon, Richard 1987: Lucan's Erictho, in: Michael Whitby, Philip Hardie, Mary Whitby (Hgg.), *Homo viator: Classical essays for John Bramble*, Bristol/Oak Park, 1987, 231-241.
- Hofeneder, Andreas 2008: *Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen*, Bd. 2: Von Cicero bis Florus (= Mitteilungen der Prähistorischen Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 66), Wien, 2008.

- Hughes, Dennis D. 1991: *Human sacrifice in ancient Greece* (Zugl. Diss., Columbus 1986), London/New York, 1991.
- Humbert, Sylvie 1991: *Plutarque, Alexandre et l'hellénisme*, in: Suzanne Saïd (Hg.): *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strassbourg 25-27 octobre 1989* (= *Travaux du Centre de Recherche sur le Proche Orient et la Grèce Antiques* 11), Leiden u.a., 1991, 169-182.
- Jacoby, Felix 1943: *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Teil 3. *Geschichte von Staedten und Voelkern: (Horographie und Ethnographie) a. Kommentar zu Nr. 262 – 296*, Leiden 1943.
- Johnson, Walter R. 1987: *Momentary monsters: Lucan and his heroes* (= *Cornell studies in classical philology* 47), Ithaca u.a., 1987.
- Kaerst, Julius 1894: s.v. ‚Apollodoros (43)‘, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 1/1, 1894, Sp. 2851.
- Kaibel, Georg 1896: s.v. ‚Athenion (8)‘, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 2/2, 1896, Sp. 2041.
- Kilgour, Maggie 1990: *From communion to cannibalism: an anatomy of metaphors of incorporation*, Princeton, 1990.
- Kousser, Rachel 2005: *From Conquest to Civilization: The Rhetoric of Imperialism in the Early Empire*, in: Jean-Jacques Aubert/Zsuzsanna Várhelyi (Hgg.): *A Tall Order: Writing the Social History of the Ancient World. Essays in honor of William V. Harris* (= *Beiträge zur Altertumskunde* 216), München/Leipzig, 2005, 185-202.
- Lefèvre, Eckard 1985: *Die philosophische Bedeutung der Seneca-Tragödie am Beispiel des "Thyestes"*, in: Hildegard Temporini (Hg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Bd. 2,32,2, Berlin, 1985, 1263-1283.
- Lund, Allan A. 1990: *Zum Germanenbild der Römer: eine Einführung in die antike Ethnographie*, Heidelberg, 1990.
- McGowan, Andrew 1994: *Eating People: Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century*, *Journal of Early Christian Studies* 2, 1994, 413-442.
- Müller, Reimar 2003: *Die Entdeckung der Kultur: antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur von Homer bis Seneca*, Düsseldorf u.a., 2003.
- Müller, Klaus E. 1980: *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung: von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen. Teil II* (= *Studien zur Kulturkunde* 52), Wiesbaden, 1980.
- Nagy, Agnès A. 2009: *Qui a peur du cannibale? Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité* (= *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses* 140; zugl. Diss., Genf 2006), Turnhout, 2009.
- Nesselrath, Heinz-Günther 1990: *Die attische Mittlere Komödie: ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte* (= *Untersuchungen zur antiken Kultur und Geschichte* 36), Berlin/New York, 1990.
- Nippel, Wilfried 1990: *Griechen, Barbaren und "Wilde": alte Geschichte und Sozialanthropologie*, Frankfurt (M.), 1990.
- Poe, Joe P. 1969: *An Analysis of Seneca's Thyestes*, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100, 1969, 355-376.
- Rives, James B. 1995: *Human Sacrifice among Pagans and Christians*, *The Journal of Roman Studies* 85, 1995, 65-85.
- Rücker, Michaela 2012: *Roh oder gekocht. Der Kyklop als früher Repräsentant nomadischer Lebensweise?*, in: Laila Prager (Hg.): *Nomadismus in der 'Alten Welt' - Formen der Repräsentation in Vergangenheit und Gegenwart* (= *Kultur: Forschung und Wissenschaft* 16), Berlin u.a., 2012, 10-25.

- Scherr, Jonas 2012/2013: Die Druiden, das kulturelle Gedächtnis und die Romanisierung. Gedanken zur römischen ‚Druidenverfolgung‘, in: *Orbis Terrarum* 11, 2012/2013, 189-210.
- Speyer, Wolfgang/Opelt, Ilona 2001: s.v. ‚Barbar I.‘, *Reallexikon für Antike und Christentum* Supplement 1, 2001, 811-895.
- Steinmetz, Rudolf S. 1896: Endokannibalismus, *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien* 26, 1896, 1-60.
- Volhard, Ewald 1939: *Kannibalismus* (= *Studien zur Kulturkunde* 5), Stuttgart, 1939.
- Woolf, Greg 2011: *Tales of the barbarians: ethnography and empire in the Roman west* (Blackwell Bristol lectures on Greece, Rome and the classical tradition), Malden u.a., 2011.
- Woolf, Greg 1998: *Becoming Roman: the origins of provincial civilization in Gaul*, Cambridge u.a., 1998.