

17. Grazer Althistorische Adventgespräche

“Krieg und Ritual im Altertum”

Graz, 14. – 15. Dezember 2017

Herausgegeben von

Michaela Zinko

Unter Mitarbeit von

Verena Reiter

leykam:

Graz 2020

Grazer Vergleichende Arbeiten am “Institut für Antike” der Universität Graz

Hrsg. von Christian Zinko und Michaela Zinko

(Vormals “Arbeiten aus der Abteilung “Vergleichende Sprachwissenschaft” Graz”)

Band 30

Verantwortliche Redaktion: Christian Zinko

Textverarbeitung und Erstellung der Druckvorlage durch die
ReihenherausgeberInnen

Gedruckt mit Unterstützung von



Universität Graz, Vizerektorat für Forschung und
Nachwuchsförderung

© by Leykam Buchverlagsgesellschaft m.b.H. Nfg. & Co. KG, Graz – Wien 2020

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder
ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder
verbreitet werden.

Gesamtherstellung: Leykam Buchverlag

ISBN 978-3-7011-0451-2

www.leykamverlag.at

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeberin.....	iii	
Vorwort – Wolfgang Spickermann: Rituale Praktiken in der Antike	v	
Abkürzungsverzeichnis	vii	
Magnus Frisch: εἶτις γὰρ θυόμενος – Opferrituale auf dem Zug der Zehntausend (Xenophon, <i>Anabasis</i>)		1
Hannes D. Galter: Das Reinigen der Waffen im Meer. Ein assyrisches Ritual zwi- schen religiöser Notwendigkeit und imperialer Inszenierung		25
Martin Jehne: Die Aufstellung des römischen Heeres bei Polybios als Integrationsritual		53
Susanne Lamm: <i>Hear me howl!</i> – Eine völkerwanderungszeitliche Gürtel- schnalle mit antithetischen Hundeköpfen aus der Steiermark(?)		81
Rosemarie Lühr: Germanisch – Krieg und Ritual		85
Claudio Negrini: Zeremonielle Kriegertracht und der Beginn des Urbanisierungs- prozesses in Etrurien		125
Oswald Panagl: Rituale in höchster Kriegsnot. Die Selbstopferung junger Menschen als episodisches Wesensmerkmal euripidischer Tragödien		155
Theresa Roth: Rituale als Traumatherapie? Hethitische Rituale und ihre Funktionen im militärischen Kontext		187

Michaela Zinko:

“Noch bevor ich in irgendein Feindesland ging, sorgte ich für die regelmäßigen Feste der Sonnengöttin von Arinna, meiner Herrin” – Der hethitische König als oberster Ritualist und Feldherr	229
--	-----

Indices

A. Sachindex	267
B. Namenindex	277

Vorwort

Mit Band 30 der Reihe “Grazer Vergleichende Arbeiten”, die nun schon seit 32 Jahren erfolgreich besteht, wird ein Sammelband vorgelegt, der im Wesentlichen die Vorträge der 17. Grazer Althistorischen Adventgespräche wiedergibt, die vom 14.–15. Dezember 2017 in Graz stattgefunden haben.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes geben einen eindrucksvollen Einblick in die Thematik “Krieg und Ritual im Altertum” und spannen sowohl einen zeitlichen als auch einen räumlichen Bogen vom Alten Orient bis zur Völkerwanderungszeit in der Steiermark.

Das Symposium “Krieg und Ritual im Altertum”, das 2017 vom Zentrum Antike in Zusammenarbeit mit dem Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde organisiert und durchgeführt wurde, ist gemäß den Gründungsvorgaben des Zentrum Antike interdisziplinär ausgerichtet. Mit dem vorliegenden Band und der vorliegenden Thematik, die interdisziplinäres Denken in einem breiten Fächerkanon zulässt, werden die Ergebnisse und Daten aus den Fachrichtungen Assyriologie, Hethitologie, Alte Geschichte, Archäologie, Klassische Philologie, Etruskologie und Indogermanistik präsentiert. Die unterschiedlichen Beiträge aus diesen Disziplinen zeigen die Vielfalt der Betrachtungsmöglichkeiten, unter denen das Thema “Krieg und Ritual im Altertum” untersucht werden kann.

Ich möchte mich herzlich bei allen Referentinnen und Referenten bedanken, die durch ihre aktive Beteiligung das Symposium zusammen mit den zahlreichen Zuhörerinnen und Zuhörern zu einem gelungenen Ereignis haben werden lassen. Vor allem aber gilt mein Dank den Autorinnen und Autoren des vorliegenden Sammelbandes, die durch ihre Beiträge einen informativen und eindrucksvollen Überblick über die Breite der Thematik und einen Einblick in die Vielfalt der Vorträge während des Symposiums bieten.

Die Autorinnen und Autoren sind für Inhalt und wissenschaftliche Form ihres Beitrages, sowie für die Richtigkeit der Textzitate und deren Umschrift allein verantwortlich. Textzitate wurden nicht kontrolliert, nur offensichtliche Versehen wurden nach Rücksprache korrigiert. Ver

weise auf Internetseiten und Links liegen ebenfalls in der Eigenverantwortung der Autorinnen und Autoren.

Für die Förderung der Druckkosten danken die Herausgeber der Reihe "Grazer Vergleichende Arbeiten" dem Vizerektorat für Forschung und Nachwuchsförderung der Universität Graz.

Für die bewährt gute Zusammenarbeit sei dem Leykam Buchverlag unter der Leitung von Dr. Wolfgang Hözl gedankt. Herzliche Gratulation auch dem Leykam Buchverlag, der in diesem Jahr sein 435-jähriges Bestehen feiert!

Für Hilfe und Unterstützung bei der Adaptierung der Manuskripte an das Layout der Reihe danke ich meinem Mann Christian Zinko und für die Mitwirkung bei der Erstellung der Indices und für unermüdliches Korrekturlesen gilt mein Dank Frau Verena Reiter.

Möge der vorliegende Sammelband die vielfachen Möglichkeiten in Wissenschaft und Forschung eines Instituts für Antike, das seit Oktober 2019 das Zentrum Antike mit den traditionellen Instituten für Alte Geschichte und Altertumskunde, Archäologie und Klassische Philologie vereint, aufzeigen und wegweisend sein für aktuelle und neue gemeinsame Forschungsvorhaben.

Graz, im März 2020

Michaela Zinko

Vorwort

Rituelle Praktiken in der Antike

Wolfgang Spickermann

Der vorliegende Band ist das Ergebnis der 17. Grazer Althistorischen Adventgespräche, welche unter dem Titel “Krieg und Ritual im Altertum” vom 14.-15. Dezember 2017 vom damaligen Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde und dem Zentrum Antike veranstaltet wurden. Die Wahl dieses Themas wurde beeinflusst von dem im Frühjahr 2017 gestarteten Internationalen Graduiertenkolleg “Stumme und resonante Weltbeziehungen in sozio-religiösen Praktiken der Antike und Gegenwart” der Universität Graz zusammen mit dem Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt, welches vom österreichischen FWF und der deutschen DFG finanziert wird. In diesem Graduiertenkolleg spielt die Ritualforschung eine bedeutende Rolle und soll sogar für den nun in Arbeit befindlichen Verlängerungsantrag eine zentrale Rolle einnehmen.

Die Historikerin Barbara Stollberg-Rilinger bezeichnet als *Ritual* im engeren Sinne eine menschliche Handlungsabfolge, die durch Standardisierung der äußeren Form, Wiederholung, Aufführungscharakter, Performativität und Symbolizität gekennzeichnet ist und eine elementare sozial strukturbildende Wirkung besitzt¹⁾, eine Definition, welche sich insbesondere bei historischen Untersuchungen, wie diejenigen in diesem Band, als sehr gut anwendbar erweist. Der Soziologe Hans-Georg Soeffner sieht im Ritual alte und neue Form der Weltbewältigung durch *symbolische Formung* der Wirklichkeit. Welt- und Resonanzbeziehung sind dabei immer mit bestimmten symbolischen Bedeutungen aufgeladen, die durch Rituale etabliert, institutionalisiert und inkorporiert werden.

Die Ritualforschung blickt von Robert W. Hertz (1881-1915), Arnold van Gennep (1873-1957), Émile Durkheim (1858-1917), Victor Turner (1920-1983) und für die Antike nicht zuletzt Walter Burkert (1931-2015) auf eine lange Tradition zurück, um nur einige ihrer bedeutenden

¹⁾ B. STOLLBERG-RILINGER, *Rituale*, 2013, S. 9.

Vertreter zu nennen. Insbesondere in der Resonanztheorie des Soziologen Hartmut Rosa, auf die sich das oben erwähnte Graz-Erfurter Graduiertenkolleg bezieht, nehmen Rituale einen wichtigen Raum ein, da sich Resonanzbeziehungen etwa dort finden, wo in rituellen Praktiken Kontakte zwischen Ahnen und Geistern, Lebenden und Toten, Dingen und Seelen hergestellt werden. Tatsächlich liegt hier eine elementare Form des *Ritus* verborgen: Rituale stiften soziokulturell etablierte Resonanzachsen, entlang deren *vertikale* (zu Göttern, zum Kosmos, zur Zeit und zur Ewigkeit), *horizontale* (in der sozialen Gemeinschaft) und *diagonale* (auf die *Dinge* bezogenen) Resonanzbeziehungen erfahrbar werden^{2).}

Graz, im März 2020

Wolfgang Spickermann

²⁾ H. ROSA, Resonanz, 2016, S. 297.

Abkürzungsverzeichnis

Zeitschriften und Reihen:

AnnFaina	Annali della Fondazione per il Museo “Claudio Faina”.
ANTENOR	Università di Padova. Dipartimento di Scienze dell’Antichità.
AOAT	Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments.
ArchCl	Archeologica Classica.
ARIMNESTOS	Ricerche di Protostoria Mediterranea.
BaF	Baghdader Forschungen.
BaM	Baghdader Mitteilungen.
BiOr	Bibliotheca Orientalis.
CTH	Emmanuel LAROCHE: Catalogue des Textes Hittites. 1971.
DNP	Der Neue Pauly.
EtrSt	Etruscan Studies.
HdO	Handbuch der Orientalistik.
Hélade	Revista Hélade.
IBoT	İstanbul Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Boğazköy Tabletleri.
IBS	Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft.
Iraq	Iraq. Journal of the British Institute for the Study of Iraq (Gertrude Bell Memorial).
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
Jdl	Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts.
JNES	Journal of Near Eastern Studies.
JRS	Journal of Roman Studies.
KBo	Keilschrifttexte aus Boghazköy.
KUB	Keilschriftkunden aus Boghazköy.
MAIA	Maia. Rivista di Letterature Classiche.
MEFRA	Mélanges d’Archéologie et d’Histoire de l’École Française de Rome.

MemAcInscr	Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres.
MSS	Münchener Studien zur Sprachwissenschaft.
OCNUS	Quaderni della Scuola di specializzazione in archeologia. Università degli studi di Bologna.
Orient	Orient. The Reports of the Society for Near-Eastern Studies in Japan.
Or NS	Orientalia. Nuova Series.
Ostraka	Ostraka. Rivista di antichità.
PBSR	Papers of the British School at Rome.
RGZM	Römisch-germanisches Zentralmuseum (Mainz).
SMEA	Studi Micenei ed Egeo Anatolici.
StBoT	Studien zu den Boğazköy-Texten.
StEtr	Studi Etruschi.
THeth	Texte der Hethiter.
TPR	The Town planning review.
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments.
UF	Ugarit-Forschungen.
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

Sprachen:

abret.	altbretonisch
ae.	altenglisch
afranz.	altfranzösisch
afries.	altfriesisch
ahd.	althochdeutsch
ai.	altindisch
air.	altirisch
aisl.	altisländisch
aksl.	altkirchenlawisch
akorn.	altkornisch
alem.	alemannisch
an.	altnordisch
andfrk.	altniederfränkisch

apers.	altpersisch
apreuß.	altpreußisch
as.	altsächsisch
aschwed.	altschwedisch
engl.	englisch
frühndl.	frühmittel niederdänisch
frühnhd.	frühneuhochdeutsch
gall.-lat.	gallisch-lateinisch
got.	gotisch
griech.	griechisch
heth.	hethitisch
hisp.-got.	hispanogotisch
jheth.	junghethitisch
kymr.	kymrisch
langobard.	langobardisch
lat.	lateinisch
lett.	lettisch
lit.	litauisch
mhd.	mittelhochdeutsch
mlat.	mittellateinisch
mndd.	mittelniederdeutsch
ndl.	mittelniederländisch
mkymr.	mittelkymrisch
nhd.	neuhochdeutsch
nndl.	neuniederländisch
nwestfries.	neuwestfriesisch
ostgerm.	ostgermanisch
run.	runisch
urgerm.	urgermanisch
uridg.	urindogermanisch
vorurgerm.	vorurgermanisch
vorukelt.	vorurkeltisch
vulgärlat.	vulgärlateinisch
westidg.	westindogermanisch

Sonstige Abkürzungen:

Abb.	Abbildung
bspw.	beispielsweise
et al.	und andere

f.	folgend
ff.	folgende
Jh.	Jahrhundert
Jh. v.Chr.	Jahrhundert vor Christus
Rs.	Rückseite
s.o.	siehe oben
s.u.	siehe unten
u.U.	unter Umständen
v.a.	vor allem
v.Chr.	vor Christus
vgl.	vergleiche
Vs.	Vorderseite
z.B.	zum Beispiel
z.T.	zum Teil

έτυχε γὰρ θυόμενος

Opferrituale auf dem Zug der Zehntausend (Xenophon, *Anabasis*)

Magnus Frisch

Abstract:

In the *Anabasis*, his autobiographical account on the retreat of the Greek mercenary army after the defeat of the Persian prince Cyrus the Younger, Xenophon mentions a significant number of sacrifices.

This paper deals with the analysis of the ritual, pragmatical, and narratological functions of these references as well as of their lexis and complexity. Therefore also a short overview of the role of sacrifices in the ancient Greek religion with a focus on military contexts is given.

1. EINLEITUNG

Krieg und Rituale scheinen zu allen Zeiten eng miteinander verbunden zu sein. Oft ist dieses Verhältnis aber aus historischer Perspektive schwer zu erfassen, da es entweder in den Quellen nicht eigens thematisiert wird, weil die zugrundeliegenden Plausibilitäten sowohl für die Akteure als auch für die Verfasser der Quellen selbstverständlich waren und somit nicht problematisiert werden mussten,¹⁾ oder aber die dort genannten Gründe für die Ausführung von Ritualen aufgrund bestimmter Intentionen der Verfasser der Quellen oder auch der Akteure der Handlung “nicht immer wahr”²⁾ sind.

1.1. Xenophons *Anabasis* als Quelle für Rituale im Krieg

Für die klassische Epoche der griechischen Geschichte bieten sich Xenophons historische Schriften für das Verständnis der Beziehung von Krieg und Ritual besonders an, da er immer wieder Rituale erwähnt und explizit thematisiert.³⁾

¹⁾ Vgl. BURCKHARDT 1982 II:135.

²⁾ BURKERT 1981:94.

³⁾ Vgl. auch BURCKHARDT 1982 II:152, PARKER 2004:131 sowie BOWDEN 2004: 229-230, der es sogar für möglich hält, auf der Basis von Xenophons Angaben die Haltung der athenischen Oberschicht in Bezug auf religiöse Fragen rekonstruieren zu können. Dagegen argumentiert FLOWER 2016:89-90 und 112-113, dass gerade aufgrund von Xenophons ungewöhnlichem Lebenslauf verbunden

Vor allem die *Anabasis* ist hier eine lohnenswerte Quelle, da Xenophon sowohl Autor des Werks ist als auch die Geschehnisse auf dem Weg der Zehntausend nicht nur selbst miterlebt, sondern auch nach der Schlacht von Kunaxa entscheidend mitgeprägt hat.⁴⁾ Hieran lässt sich also exemplarisch untersuchen, welche Rolle Rituale im griechischen Söldnerheer Kyros' des Jüngeren gespielt haben.

Nun ist freilich der Ritualbegriff als “moderner Sammelbegriff zur Bezeichnung einfacher religiöser Handlungssequenzen” ohne eine konkrete “objektsprachliche Entsprechung in der gesamten Antike”, doch lässt sich eine Gruppe von typischen rituellen Handlungen ausmachen,

mit den für die meisten Angehörigen der griechischen Oberschicht wohl ebenso ungewöhnlichen Erfahrungen sowie aufgrund seiner sokratischen Erziehung die für ihn charakteristische, fromme religiöse Haltung und Praxis gerade nicht repräsentativ sei, sondern ein für ihn charakteristisches Novum. Xenophons Frömmigkeit, gerade auch in Bezug auf militärische Belange, zeigt sich sehr deutlich auch im *Hipparchikos*, der eingerahmt ist von dem Rat, sich als militärischer Führer zunächst die Gunst der Götter zu sichern (*ipp.* 1, 1), und der Erklärung, dass man sich besonders als Soldat und Feldherr die Götter gewogen machen und sie um Rat fragen müsse, da man im Krieg oft in gefährliche Situationen mit ungewissem Ausgang gerate (*ipp.* 9, 8-9). Vgl. dazu auch ALTHOFF 2005:237 sowie 243-244, NICKEL 2016:108 und FLOWER 2016:90. (Diese Haltung wird auch bei Onasander, *Strategikos* 10, 25-11, 1 deutlich.)

⁴⁾ Nach der heimtückischen Ermordung von fünf griechischen Strategen und 20 Lochagen sowie weiterer 200 Soldaten bei den Waffenstillstandsverhandlungen durch den persischen Satrapen Tissaphernes (2, 5, 31-2, 6,1) ergreift Xenophon, der bisher keine militärische Funktion im Heer des Kyros innehatte, sondern als Freund und Begleiter des Thebaners Proxenos mitgekommen war, nach einem prophetischen Traum angesichts der prekären Lage die Initiative und überzeugt mit seinen Vorschlägen nicht nur die Hauptleute des Kontingents des Proxenos, die ihn an dessen Stelle zu ihrem Feldherrn machen wollen, sondern auch die übrigen (3, 1,11-3, 2, 47), so dass er im Folgenden einer der Strategen des Söldnerheeres wird. Allerdings war Xenophon keineswegs militärisch unerfahren, sondern hatte wohl während des Peloponnesischen Krieges und unter der Tyrannis der Dreißig in der athenischen Reiterei gedient (vgl. dazu SCHWARTZ 1889: 164-165, MARCHANT 1925:xxviii, BREITENBACH 1966:1571 und 1574, ANDERSON 1974:18, LENDLE 1995:148 und NICKEL 2014:17). Später trug man Xenophon sogar das Oberkommando an, das er aber ablehnte (6, 1, 19-31).

Auf die quellenkritischen Probleme, die sich daraus ergeben, dass Xenophon sowohl Autor der Schrift als auch ab dem dritten Buch einer ihrer Hauptakteure ist, wird noch einzugehen sein.

zu der z.B. Fluch, Eid, Gebet, Gelübde, Reinigung, Weihung, Fest, Opfer, Prozession und Spiele oder Wettkämpfe zu zählen sind.⁵⁾

Eine Untersuchung der *Anabasis* auf das Vorkommen solcher Rituale hin führt zu folgendem Befund: Es finden sich 70 Nennungen von Opfern, die sich zu 36 Situationen zusammenfassen lassen, in denen – teils wiederholt – geopfert wird.⁶⁾ Eide, Schwüre und die Thematisierung von Meineiden kommen vor allem in den Büchern 2, 3, 6 und 7 vor; insgesamt sind es 29 Erwähnungen in 26 Situationen.⁷⁾ Der Paian als Schlacht- oder Siegesgesang wird zwar recht häufig, nämlich 12mal, dafür aber meist nur *en passant* erwähnt, meist partizipial als Nebeninformation.⁸⁾ Alle anderen Ritualhandlungen kommen deutlich seltener und meist in Verbindung mit Opfern oder Eiden, manchmal auch in Verbindung mit dem Paian vor.⁹⁾ Die Errichtung von Siegeszeichen

⁵⁾ BENDLIN 2001:1039-1040.

⁶⁾ Zur Zählung: Gemeint sind nicht 70 Belege aus dem Sachfeld “Opfer”, sondern 70 Paragraphen, in denen ein oder mehrere solcher Belege in einem oder mehreren zusammenhängenden Sätzen vorkommen.

⁷⁾ Belege für *Eide*, *Meineide* und deren Thematisierung finden sich in: 2, 2, 8-9; 2, 3, 27; 2, 4, 7; 2, 4, 28; 2, 5, 3; 2, 5, 7-8; 2, 5, 21; 2, 5, 38-39; 2, 5, 41; 2, 6, 22-25; 3, 1, 20; 3, 1, 22; 3, 2, 4; 3, 2, 8; 3, 2, 10; 6, 1, 37; 6, 6, 17; 7, 6, 18-19; 7, 7, 17; 7, 7, 40 und 7, 8, 2-3. Vgl. dazu auch BOWDEN 2004:241 und PARKER 2004: 140-141.

⁸⁾ Belege für den *Paian*: 1, 8, 17; 1, 10, 10; 3, 2, 9; 4, 3, 19; 4, 3, 29; 4, 2, 31; 4, 8, 16; 5, 2, 14; 6, 1, 5; 6, 1, 11; 6, 5, 27 und 6, 5, 29. Vgl. zur Funktion des Paians und zu seiner Stellung vor der Schlacht PRITCHETT 1971:105-108 und PARKER 2004:142.

⁹⁾ *Wettkämpfe* bzw. *Spiele zu Ehren von Göttern* finden sich nur in 1, 2, 10-11; 4, 8, 25-29 und 5, 5, 5 – immer natürlich in Verbindung mit Opfern. *Gebete* sind meist irgendwie in einen Handlungskontext eingeordnet, so beten die Soldaten z.B. in 1, 4, 17 um gutes Gelingen und in 4, 8, 16 ist das Gebet mit dem Paian vor Schlachtbeginn verbunden. *Gelübde* finden sich nur in 3, 2, 9 und 11 sowie in 4, 8, 25, und zwar werden jeweils Tieropfer erwähnt, die vorher einer bestimmten Gottheit gelobt worden sind. Eine *Prozession* kommt nur einmal vor, nämlich in 5, 5, 5; in 6, 1, 11 findet nur ein Vergleich mit einer Prozession statt. Ein *Fest* wird in der Handlung der *Anabasis* selbst nur beim Opferfest in 4, 8, 25-26 zum Dank für Zeus, Herakles und die anderen Götter, verbunden mit sportlichen Wettkämpfen erwähnt. (Die beiden anderen Feste, 5, 3, 7 und 5, 3, 9-10, kommen im Rahmen des Vorausblicks auf Xenophons späteres Leben auf seinem Gut in Skillus vor.) Zwei *Flüche* werden nebenbei erwähnt: 7, 5, 5 und

wird dreimal erwähnt, davon zweimal *en passant*, einmal ausführlicher.¹⁰⁾

Insgesamt zeigt sich, dass Erwähnungen und ausführliche Schilderungen von Opfern mit Abstand am häufigsten vorkommen und dass andere Rituale sehr oft in Verbindung mit Opfern genannt werden, wie z.B. das Fest, die Prozession, manche Eide, der Paian sowie sämtliche Spiele bzw. Wettkämpfe zu Ehren von Göttern.

1.2. Fragestellungen und Methodik

Für Xenophon bzw. für die griechischen Söldner scheinen Opferrituale also eine besonders wichtige Bedeutung gespielt zu haben. Daher konzentriere ich mich in dieser Untersuchung auf die Rolle von Opferritualen auf dem Zug der Zehntausend.

Dabei sollen Opferrituale in der *Anabasis* sowohl unter narratologischen als auch unter historischen, sachlogischen und ritualwissenschaftlich funktionalen Gesichtspunkten behandelt werden.

Aus narratologischer Perspektive soll untersucht werden, ob die Opfererwähnungen eine erzähltechnische Funktion erfüllen, auf welcher Ebene der Erzählung sie vorkommen, wie sie sich zur erzählten Zeit verhalten und ob sie explizit geschildert und thematisiert oder aber nur *en passant* genannt werden.

Auf der Sachebene ist zu untersuchen, *wer* opfert (Opfernder und Mantis), *was* geopfert wird, *welchem Gott* bzw. *welchen Göttern* ge

7, 7, 48; eine weitere Nennung in 5, 6, 4 geschieht nur in einer Redensart Xenophons. *Weihehandlungen* werden in der Kernhandlung der *Anabasis* nicht erwähnt, die beiden Nennungen in 5, 3, 5-8 und 5, 3, 11 finden ebenfalls im Rahmen des Skillusexkurses statt. Explizite *Reinigungsrituale* finden sich nicht. Vgl. zur Rolle der Wettkämpfe PARKER 2014:142.

¹⁰⁾ In 4, 6, 27 wird die Errichtung des *Tropaions* zusammen mit dem damit verbundenen Dankopfer partizipial untergeordnet θύσαντες καὶ τρόπαιον στησάμενοι κατέβησαν εἰς τὸ πεδίον, ähnlich in 6, 5, 32 στησάμενοι τρόπαιον ἀπῆσαν. Im Rahmen des Berichts über die Ankunft des Söldnerheeres auf dem Berg Theches, von dem aus sie endlich das Schwarze Meer erblicken, wird in 4, 7, 25-26 ausführlich die Errichtung eines *Tropaions* aus einem großen Steinhaufen, einer Menge frischer Rinderhäute, Stöcken und unbrauchbar gemachten feindlichen Schilden geschildert.

opfert wird, *wie* geopfert wird, *wann* und *in welchem Kontext* geopfert wird, *welche Gründe* bzw. *Anlässe* für das Opfer bestehen, *welcher Zweck* bzw. *welches Ziel* mit dem Opfer verfolgt wird und *welches Ergebnis* aus dem Opfer resultiert.

2. Exkurs: Forschungsstand zu Opfern im Krieg in der griechischen Antike

Trotz aller Probleme einer Systematik der griechischen Opferrituale¹¹⁾ lassen sich als Grundlage für die Untersuchung der Opfererwähnungen und Opferschilderungen in der *Anabasis* doch einige Grundzüge festhalten:

Opfer waren ein wesentliches – wenn nicht sogar *das* wesentliche – Element des griechischen Kultes.¹²⁾ Ein zentraler Aspekt des Opfers war dabei dessen reziproker Gabecharakter nach dem *do-ut-des*-Prinzip: Der Opfernde gibt der Gottheit etwas von einem knappen oder wertvollen Gut und erhofft dafür als Gegenleistung deren Wohlwollen, Schutz oder Hilfe.¹³⁾ Burkert verweist zudem auf den Beschwichtigungscharakter, welcher der Opfergabe innewohnt: Der Opfernde zeigt durch die Gabe seine Unterordnung unter die Gottheit.¹⁴⁾ Darüber hinaus kann es vorkommen, dass eine Opfergabe im Nachhinein zur Erinnerung an ein Ereignis oder aus Dankbarkeit für die Unterstützung einer Gottheit dargeboten wird.¹⁵⁾

Der rituellen Funktion nach lassen sich die Opfer etwas vereinfachend in Bittopfer, Dankopfer und Sühneopfer einteilen.¹⁶⁾ Vor allem die Bittopfer haben dabei wohl oft einen divinatorischen Aspekt und dienen damit dann auch der Entscheidungsfindung.¹⁷⁾

Die Arten von Opfern lassen sich ferner einteilen in unblutige Opfer einerseits, beispielsweise die Opferung von Früchten oder Getreide,

¹¹⁾ Vgl. BURKERT 1981:92-93.

¹²⁾ Vgl. SAMTER 1914:46 und BREMMER 2000:1244.

¹³⁾ Vgl. NILSSON 1967:45, BURKERT 1981:112 und BURCKHARDT 1982 II:134.

¹⁴⁾ Vgl. BURKERT 1981:112.

¹⁵⁾ Vgl. NILSSON 1967:45.

¹⁶⁾ Vgl. BURCKHARDT 1982 II:135.

¹⁷⁾ Vgl. BURCKHARDT 1982 II:135 und 258.

und blutige Opfer, also Tieropfer, andererseits.¹⁸⁾ Unter die unblutigen Opfer lassen sich auch die Libationen und Räucheropfer einordnen.¹⁹⁾ Die Tieropfer wiederum lassen sich in zwei Klassen einteilen: Fleischspeiseopfer (ἢ θυσία), d.h. Opfer, deren Fleisch zum größten Teil gegessen wurde, und Vernichtungsoptfer (τὰ σφάγια), bei denen das Fleisch der Opfertiere vollständig – meist durch Verbrennen – vernichtet wurde.²⁰⁾

Die θυσία “ist das weitaus häufigste aller Opfer und der wichtigste und am meisten charakteristische Ritus der gemeingriechischen Religion”, wie Nilsson betont.²¹⁾ Es handelt sich dabei um die rituelle Opferung domestizierter Tiere zum Zweck ihres anschließenden Verzehrs. Solche Tiere – Schafe, Ziegen, Schweine und Rinder – galten offenbar im Gegensatz zu Wild “als so wertvoll für die Ernährung der Gemeinschaft [...], daß man sie nur unter den Einschränkungen eines rituellen Kontextes verzehren konnte”²²⁾, so dass prinzipiell jede Schlachtung eines solchen Tieres, sei es für den Privatgebrauch, sei es im Rahmen öffentlicher Speisungen, ein rituelles Opfer darstellte.²³⁾ Das mag für heutige Verhältnisse ungewöhnlich erscheinen, wird aber nachvollziehbar, wenn man sich den geringen Fleischkonsum der Antike vergewißtigt.²⁴⁾ Auf Feldzügen diente die θυσία daher auch dazu, dem Heer den Fleischbedarf zu liefern.²⁵⁾

Bei der θυσία wurde der Großteil des Fleisches – wohl noch im heiligen Bezirk – gegessen, während nur wenige Stücke des Fleisches und der Innereien der Gottheit geweiht und anschließend zusammen mit den nicht verwendbaren Teilen verbrannt wurden.²⁶⁾ Der Ablauf der θυσία folgte einem festen Ritual: Nach der Auswahl eines geeigneten und

¹⁸⁾ Vgl. BREMMER 2000:1240 und SAMTER 1914:46.

¹⁹⁾ Vgl. BURKERT 1981:107.

²⁰⁾ Vgl. STENGEL 1886:307, BURKERT 1981:107 und BREMMER 2000:1240-1244.

²¹⁾ NILSSON 1967:142; vgl. BURKERT 1981:104-105.

²²⁾ BREMMER 2000:1240.

²³⁾ Vgl. SCHWENN 1927:124, NILSSON 1967:144-145 und BURCKHARDT 1982 II: 136 und 156.

²⁴⁾ Vgl. SAMTER 1914:46-47.

²⁵⁾ Vgl. STENGEL 1886:311 und BOWDEN 2004:238.

²⁶⁾ Vgl. NILSSON 1967:144-145.

reinen Opfertieres und der rituellen Reinigung aller Beteiligten und des Altars mit Wasser und Gerstenschrot, dem Abschneiden der Stirnhaare des Opfertieres und dem Gebet wurde das Tier geschlachtet und zerlegt; im Anschluss an das Verbrennen aller der Gottheit geweihten Stücke, des Fetts und der Knochen auf dem Altar und ein Trankopfer aus gemischem Wein wurde das Fleisch zerteilt und verzehrt.²⁷⁾

σφάγια wurden häufig in schicksalsträchtigen und gefährlichen Situationen bzw. vor wichtigen Entscheidungen dargebracht, wie z.B. vor einer Schlacht, um durch Divination den Ausgang einer geplanten Unternehmung zu erfahren oder die richtige Entscheidung in Bezug auf das eigene Handeln zu treffen, aber auch um die Götter vorab zu versöhnen und diese dazu zu bewegen, die Menschen in der bevorstehenden Gefahrensituation zu schonen.²⁸⁾ Burkert sieht in solchen Tieropfern in Gefahrensituationen einen Versuch der Menschen, durch eigenes aktives Handeln zu einem gewissen Grad Kontrolle über eine unkontrollierbare Situation zurückzugewinnen.²⁹⁾

Da die σφάγια in Gefahrensituationen divinatorische Opfer waren, mussten diese immer in Gegenwart eines Sehers (μάντις) stattfinden oder von diesem vollzogen werden.³⁰⁾ Wie jedoch genau die Divination hierbei von statten ging, ist aus den Quellen anscheinend nicht zu erschließen.³¹⁾ Man darf wohl vermuten, dass erst nach den Beobachtungen des μάντις die Teile des zerstückelten Tieres auf einem Scheiterhaufen verbrannt wurden.³²⁾

Auch im Krieg wurde das Fleisch der bei den σφάγια getöteten Tiere “niemals zur Speisung der Truppe”³³⁾ verwendet. Bremmers These, dass “in diesen Fällen [...] wohl die gesteigerte Spannung des Anlasses dem Verzehr von Fleisch in angespannter Atmosphäre entgegen-[stand]”³⁴⁾, überzeugt nicht. Vielmehr stand wohl in solchen Situationen

²⁷⁾ Vgl. NILSSON 1967:142; BREMMER 2000:1241-1243; WÄCHTER 1910:12-13.

²⁸⁾ Vgl. NILSSON 1967:133, STENGEL 1886:307-308.

²⁹⁾ Vgl. BURKERT 1981:119.

³⁰⁾ Vgl. STENGEL 1896:478.

³¹⁾ Vgl. STENGEL 1886:310 und STENGEL 1896:478.

³²⁾ Vgl. STENGEL 1896:480.

³³⁾ STENGEL 1886:311.

³⁴⁾ BREMMER 2000:1243.

einfach zu viel auf dem Spiel, als dass die Gottheit nur mit einem Anteil abgespeist werden durfte, und “diese Thiere gehörten der Gottheit allein”³⁵⁾.

Der Begriff *σφάγια* det ferner über die divinatorischen Opfer hinaus auch Vernichtungsopter in anderen Kontexten ab; so gehören beispielsweise auch Sühneopfer, Bußopfer, Totenopfer und Eidopfer zu den *σφάγια*.³⁶⁾

Auch bei *θυσίαι* wurde prophezeit – im Normalfall, wenn man sich nicht in unmittelbarer Gefahr befand, scheint die Divination aus den *ἱερά* der *θυσία* ausreichend gewesen zu sein.³⁷⁾

An dieser Stelle ist es nötig, auf die Terminologie einzugehen, da diese für die anschließende Analyse der Belege in der *Anabasis* wichtig ist. Im Kontext der *θυσία* kommen neben dem Begriff *θυσία* das Verb *θύω* ‘opfern/ein Opfer verrichten’³⁸⁾ und seine Komposita *καταθύω* ‘als ein Opfer schlachten’, *ἀποθύω* ‘ein geschuldetes/gelobtes Opfer darbringen’ sowie das zu *θύω* gebildete reflexive Medium *θύομαι* ‘für sich ein Opfer bringen/opfern’, das davon abgeleitete Partizipium Perfekt Passiv für die geopferten Tiere sowie die Wendung *θυσίαν ποιεῖν* ‘ein Opfer darbringen/opfern’ und das Substantiv *τὰ ιερά* ‘Opfer/Opfertier’ – auch in der Bedeutung ‘Opferzeichen’ – vor. Im Kontext der *σφάγια* werden neben dem Begriff *τὰ σφάγια* ‘Vernichtungsopter’ – auch im Sinne der dabei beobachteten ‘Opferzeichen’ – dessen Singular *τὸ σφάγιον* ‘Opfertier/Opfer’ und das Verb *σφαγιάζω* ‘Opfer schlachten/opfern’ verwendet.

Insbesondere vor dem Beginn eines Feldzuges, im Rahmen des militärischen Entscheidungsfindungsprozesses und vor Beginn einer Schlacht waren Opfer notwendig, um den Willen der Götter zu erkennen, sich ihrer Gunst zu versichern oder schlicht um eine Handlungsmöglichkeit aus mehreren möglichen auszuwählen, wenn andere Entscheidungs-

³⁵⁾ STENGEL 1886:311.

³⁶⁾ Vgl. NILSSON 1967:46 und 133, BURKERT 1981:105, STENGEL 1886:307.

³⁷⁾ Vgl. STENGEL 1886:311 mit Beispielen aus *an.* 1, 7, 18 und 6, 5, 21. Unsere Analyse der Belegstellen in der *Anabasis* untermauert diesen Befund.

³⁸⁾ *θύω* und *θύομαι* werden zwar oft im Kontext des Fleischspeiseopfers mit Divination gebraucht, aber auch für Trankopfer und Rauchopfer.

kriterien fehlten oder nicht ausreichten.³⁹⁾ Eine solche Form der Entscheidungsfindung überzeugte und motivierte wahrscheinlich die Soldaten und entlastete möglicherweise den Strategen im Falle eines unglücklichen Ausgangs in gewissem Maße auch gegenüber Kritik. Das zeigt auch die Vielzahl an Anlässen, aus denen Feldherrn opfern, so z.B. Beginn eines Feldzuges, Marsch, Auszug in die Schlacht oder Vorratsbeschaffung.⁴⁰⁾

Bei solchen divinatorischen Opfern lässt sich je nach Kontext zwischen verschiedenen Arten unterscheiden:⁴¹⁾

Divinatorische Opfer fanden üblicherweise vor Beginn eines Vorhabens noch in der Polis oder im Feldlager statt, um zu entscheiden, ob man es ausführen solle oder nicht; dabei handelt es sich um die Form der *θυσία*, es werden meist die Begriffe *τὰ ιερά* und *θύοματα* verwendet. Wenn dagegen Entscheidungen in letzter Minute und in besonderen Gefahrensituationen zu treffen waren und dazu natürlich der Wille der Götter erforscht und deren Wohlwollen gewonnen werden musste, wählte man *σφάγια*.

Mantik bzw. Divination wurde üblicherweise von professionellen Sehern (*μάντεις*) ausgeübt, die von den Priestern getrennt waren:⁴²⁾ Während die Priester “an bestimmte Tempel gebunden” waren, waren die Seher “beweglich und [konnten] überall auftreten”.⁴³⁾ Allerdings war die Mantik nicht allein solchen professionellen Sehern vorbehalten; prinzipiell war diese Kunst für jeden erlernbar, um entweder selbst die Opferzeichen deuten oder aber den professionellen Seher kontrollieren zu können.⁴⁴⁾

³⁹⁾ Vgl. JOHNSTON 2008:117 und PRITCHETT 1971:115 mit Verweis auf Onas. 10, 25-27.

⁴⁰⁾ Vgl. PRITCHETT 1971:111.

⁴¹⁾ Vgl. PRITCHETT 1971:110-113.

⁴²⁾ Vgl. NILSSON 1967:56; JOHNSTON 2008:112-115, WAGNER 1925:107; BURCKHARDT 1982 II:274-275.

⁴³⁾ BURCKHARDT 1982 II:275; vgl. zur Ortsabhängigkeit des *μάντις* auch BURCKHARDT 1982 II:296.

⁴⁴⁾ Vgl. BOWDEN 2004:234; JOHNSTON 2008:115-116; FLOWER 2016:87 und 110 sowie zum Gebrauch der Mantik im privaten Bereich BURCKHARDT 1982 II: 282.

Angesichts der weitreichenden Folgen, welche die Deutung der Opferzeichen für die Entscheidungsfindung in politischen, strategischen und taktischen Fragen hatte, war es daher enorm wichtig für einen politischen oder militärischen Führer, selbst etwas von Mantik zu verstehen.⁴⁵⁾

Ein wesentliches Charakteristikum der Mantik ist es, dass nur Ja-/Nein-Fragen gestellt werden und durch die Opferzeichen beantwortet werden können.⁴⁶⁾ Das führte dazu, dass komplexere Fragestellungen nur durch Abwandlung der Fragestellung bei nachfolgenden Opfern gestellt werden konnten.

Auch war es nicht ungewöhnlich, dass man bei ungünstigen Vorzeichen die Opfer vor einer Schlacht in der Hoffnung auf günstige Zeichen mehrfach wiederholte.⁴⁷⁾

3. OPFERRITUALE IN DER *ANABASIS*

3.1. Lexik

Die Lexik der verwendeten Ausdrücke bietet oft nicht viele Informationen über die Art des Opfers. So verwendet Xenophon vor allem θύω und θύομαι 'opfern',⁴⁸⁾ καταθύω 'als ein Opfer schlachten',⁴⁹⁾ ἀποθύω 'ein geschuldetes/gelobtes Opfer darbringen',⁵⁰⁾ θυσία 'Opfer', θυσίαν ποιεῖν 'ein Opfer darbringen/opfern',⁵¹⁾ τὰ ιερά 'Opfer/Opfertier' (meist für Schafe, zur Not Rinder) aber auch im Sinne von 'Opferzei

⁴⁵⁾ Vgl. JOHNSTON 2008:117-119; vgl. auch Onas. 10, 25-11,1; Xen. *ipp.* 1,1 und 9, 8-9 sowie *an.* 5, 6, 29.

⁴⁶⁾ Vgl. JOHNSTON 2008:127.

⁴⁷⁾ Vgl. JOHNSTON 2008:127, BOWDEN 2004:238 und PARKER 2004:144.

⁴⁸⁾ θύω: 1, 2, 10; 3, 1, 6; 3, 2, 9; 4, 6, 27; 5, 4, 22; 5, 5, 5; 6, 4, 15; 7, 1, 40; 7, 2, 14; 7, 8, 3-4; θύομαι: 1, 7, 18; 2, 1, 9; 2, 2, 3; 3, 1, 8; 3, 5; 18; 4, 6, 23; 5, 5, 2; 5, 6, 16; 5, 6, 18; 5, 6, 22; 5, 6, 27; 5, 6, 28; 6, 1, 22; 6, 1, 24; 6, 1, 31; 6, 2, 15; 6, 4, 9; 6, 4, 12-13; 6, 4, 16; 6, 4, 17; 6, 4, 19; 6, 4, 20; 6, 4, 22; 6, 5, 2; 6, 6, 35-36; 7, 1, 37; 7, 2, 15; 7, 6, 44; 7, 8, 4-5 ; 7, 8, 10; 7, 8, 20-21.

⁴⁹⁾ καταθύω: 3, 2, 124, 3, 9; 4, 5, 35; 5, 5, 3.

⁵⁰⁾ ἀποθύω: 3, 2, 12; 4, 8, 25.

⁵¹⁾ θυσία: 4, 8, 25; 6, 4, 15; θυσίαν ποιεῖν: 5, 3, 9.

chen',⁵²⁾ selten *σπένδω* und *σπονδὰς ποιεῖν* im Sinne von 'ein Trankopfer darbringen',⁵³⁾ *σφαγιάζω* oder *σφαγιάζομαι* 'Opfer schlachten/opfern'⁵⁴⁾ oder *τὰ σφάγια* 'Opfer/Opferzeichen'.⁵⁵⁾

3.2. Komplexität der Opfererwähnungen

Im Idealfall lässt sich für eine Opferschilderung folgendes Analyseergebnis gewinnen: Person *x* lässt, weil etwas bestimmtes passiert ist, durch Seher *y* soundsoviele Tiere einer bestimmten Art auf eine bestimmte Art und Weise zu einem bestimmten Zeitpunkt opfern, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, wobei anschließend das Ergebnis des Opfers berichtet wird. Ein solches Analyseergebnis kommt aber tatsächlich so fast nicht vor.

Es lässt sich feststellen, dass sehr viele Erwähnungen von Opfern und Opfertieren nur nebenbei erfolgen, oft in Aufzählungen oder nur partizipial als Neben- oder Hintergrundinformation in den Handlungsverlauf eingebettet.

Meist enthalten die Schilderungen nur unvollständige Informationen in der Art von: sie opfern, sie opfern bezüglich einer Sache, die Opfer verlaufen günstig/ungünstig, jemand lässt opfern, man opfert vor/nach einem Ereignis, jemand opfert mit einem bestimmten Ziel (z.B. 3, 5, 18: sie opfern, damit sie den Marsch antreten können).

Manchmal wird auch nur erwähnt, dass Opfertiere vorhanden sind, fehlen oder gekauft werden müssen.⁵⁶⁾

Nur einige Opfererwähnungen sind etwas komplexer, wobei der Grad der Komplexität differiert: Der spartanische Stratege Cheirisophos opfert bei Tagesanbruch vor dem Abmarsch (4, 6, 23). In 4, 5, 3-4 marschiert das Heer durch Schnee und der Nordwind peitscht den Soldaten entgegen, bis ein Seher den Rat gibt, dem Wind zu opfern, was zu dem erwünschten Ergebnis führt, dass der Wind sofort merklich

⁵²⁾ *ἱερά:* 1, 8, 15; 2, 1, 9; 2, 2, 3; 5, 2, 9; 5, 6, 29; 6, 1, 31; 6, 2, 15; 6, 4, 9; 6, 4, 13-21; 6, 4, 25; 6, 5, 2; 6, 5, 21; 6, 6, 36; ; 7, 2, 17; ; 7, 8, 3; 7, 8, 10; 7, 8, 22.

⁵³⁾ *σπένδω* / *σπονδὰς ποιεῖν*: 4, 3, 13-14.

⁵⁴⁾ *σφαγιάζω*: 4, 3, 17-19; *σφαγιάζομαι*: 4, 5, 4; 6, 4, 25; 6, 5, 8.

⁵⁵⁾ *σφάγια*: 1, 8, 15; 4, 3, 17-19; 6, 5, 8; 6, 5, 21.

⁵⁶⁾ So etwa in 4, 4, 9; 5, 7, 13 und 6, 5, 1.

nachlässt. In 6, 5, 8 stehen den Griechen die Feinde gegenüber, der Seher Arexion lässt opfern, und wir erfahren, dass das Opfer schon beim ersten Mal günstig ausfällt. In 7, 6, 44 opfert Xenophon dem Zeus zwei Tiere, um zu erfahren, ob er beim Söldnerheer des Seuthes bleiben oder weggehen soll.

Nur wenige Opfererwähnungen, vor allem im 5., 6. und 7. Buch, sind umfangreicher ausgestaltet: Xenophons heimliches Opfer bezüglich einer Koloniegründung und die Sabotage durch den Seher Silanos (5, 6, 16-22 und 5, 6, 27-29)⁵⁷⁾, sein Opfer in Bezug auf den ihm angetragenen Oberbefehl (6, 1, 22-31)⁵⁸⁾, die Opfer in der Versorgungskrise und bei der Verzögerung des Abmarsches aus Kalpes Limen (6, 4, 9-25)⁵⁹⁾ sowie die misslungenen Opfer des Thebaners Koiratades bei seinem Versuch, den Oberbefehl zu übernehmen (7, 1, 35-41)⁶⁰⁾.

3.3. Funktionen

3.3.1. Rituelle Funktion der Opfer

Mit Ausnahme zweier Trankopfer in 4, 3, 13-14, handelt es sich bei den Opfern in der *Anabasis* immer um Tieropfer.

Die θυσία, das Fleischspeiseopfer, ist dabei offenbar auch in der *Anabasis* der Normalfall, auch auf dem Rückzug vor den Persern. Nur fünfmal erwähnt Xenophon σφάγια; zwei dieser Erwähnungen beziehen sich auf dieselbe Situation:

In 1, 8, 15 wird erwähnt, dass die vorangegangenen Opfer günstig ausgefallen seien – und zwar sowohl θυσία als auch σφάγια. Warum hier neben der θυσία auch σφάγια dargebracht wurden, wird nicht erwähnt, vielleicht liegt es daran, dass die bevorstehende Schlacht bei Kunaxa als Entscheidungsschlacht verstanden wurde und deshalb von besonderer Wichtigkeit war, oder daran, dass die Schlacht bereits unvermeidlich war.⁶¹⁾

⁵⁷⁾ Vgl. LENDLE 1995:345 und 348; JOHNSTON 2008:115-116 und FLOWER 2016: 110.

⁵⁸⁾ Vgl. LENDLE 1995:368-369, FLOWER 2016:88 und BOWDEN 234 und 238.

⁵⁹⁾ Vgl. PRITCHETT 1971:111, PARKER 2004:134 und JOHNSTON 2008:127.

⁶⁰⁾ Vgl. LENDLE 1995:423.

⁶¹⁾ Vgl. STENGEL 1886:309.

Unter feindlichem Beschuss schlachten in 4, 3, 17-19 die Seher bei einem Flussübergang Opfertiere in den Fluss – mit Erfolg.

In äußerster Not, nachdem schon seit Tagen die Opferzeichen der θυσίαι für den Auszug zur Beschaffung von Verpflegung (6, 4, 9-22) ungünstig ausgefallen waren, waren unter Führung des Neon 2000 Mann ausgezogen, um in benachbarten Dörfern Nahrung zu rauben. Dabei wurden sie von den Reitern des Pharnabazos angegriffen, die ca. 500 Mann von ihnen töteten (6, 4, 23-24). Einer der Entkommenen meldete den Vorfall im Lager. Bevor Xenophon aber mit allen unter dreißig Jährigen den Kameraden zur Hilfe eilt, opfert er mangels anderer Opfertiere einen Karrenochsen (6, 4, 25: *σφαγιασάμενος*).

In 6, 5, 7-8 erblicken die Griechen – ebenfalls beim Versuch, Verpflegung zu rauben – plötzlich etwa 15 Stadien entfernt Feinde. Der Seher Arexion schlachtet und die Opferzeichen sind sofort günstig: *σφαγιάζεται*, καὶ ἐγένετο ἐπὶ τοῦ πρώτου καλὰ τὰ σφάγια. Auf diese günstigen Zeichen verweist Xenophon zur Motivation der Soldaten in 6, 5, 21: ἄνδρες τά τε ιερὰ ἡμῖν καλὰ οἵ τε οἰωνοί αἴσιοι τά τε σφάγια κάλλιστα: ἵωμεν ἐπὶ τοὺς ἄνδρας.

In drei dieser Situationen steht unmittelbar eine extreme Gefahr bevor, auch ist für die θυσία offenbar keine Zeit mehr. Auffällig ist, dass nur in 6, 5, 8 ein Mantis die *σφάγια* durchführt. In 6, 4, 25 tut dies Xenophon offenbar selbst, von dem wir schon in 5, 6, 29 erfahren haben, dass er im Opfern erfahren ist.⁶²⁾ Dies widerspricht Stengels These, dass immer ein professioneller Mantis für die *σφάγια* notwendig gewesen sei.⁶³⁾

Die rituellen Funktionen der Opfer in der *Anabasis* lassen sich einteilen in Dankopfer für Sieg oder Rettung, Bittopfer für das Gelingen eines geplanten Unternehmens und divinatorische Opfer, wobei sich Bittopfer vor der Schlacht und divinatorische Opfer aufgrund der meist unvollständigen Beschreibung und Kontextualisierung nicht immer klar voneinander trennen lassen.

Dankopfer für einen Sieg oder die Rettung aus Gefahr finden sich in 3, 2, 9 (Versprechen eines Dankopfers an Zeus); 3, 2, 12 (historisches Beispiel für Rettungsdankopfer); 4, 3, 13-14 (Trankopfer als Dank für

⁶²⁾ Vgl. JOHNSTON 2008:115 mit Verweis auch auf *cyr.* 1, 6, 2.

⁶³⁾ Vgl. STENGEL 1896:478.

günstige Vorzeichen im Traum und günstige Opferzeichen); 4, 8, 25-28 (Einlösung des Gelübdes aus 3, 2, 9 verbunden mit Opferfest) und außerhalb der eigentlichen Handlung der *Anabasis* in einem Exkurs über Xenophons späteres Leben in Skillus in 5, 3, 9. Auch das Opferfest mit Prozessionen und Wettkämpfen bei den Tibarenern in 5, 5, 5 ist wohl als Dankopfer aufzufassen, nachdem die Götter in 5, 5, 2-3 deutlich gemacht hatten, dass sie keinen Kampf zwischen den Griechen und den Tibarenern wünschen.

Bittopfer kommen häufiger vor und werden vor allem für gutes Gelingen vor dem Marsch oder einer Schlacht dargebracht.⁶⁴⁾ Sie werden meist nur beiläufig erwähnt und haben wohl normalerweise – abgesehen von Xenophons reinem Bittopfer in Delphi in 3, 1, 8 – auch divinatorische Funktion; aufgrund der unvollständigen Beschreibung der meisten dieser Opfer lässt sich das nicht immer klar entscheiden. Die Verbindung von Divination und Bittopfer entsteht zum Beispiel dadurch, dass man etwa am Verhalten des Opfertieres oder an seinen Einweiden erkennt, ob die Gottheit das Opfer annimmt oder nicht.⁶⁵⁾

Viele Opfer sind klar als divinatorisch gekennzeichnet, z.B. durch Nennung der Frage oder Hinweis auf günstige bzw. ungünstige Zeichen, und dienen der Entscheidungsfindung in einer unklaren Situation.⁶⁶⁾ Manche sind nicht klar als divinatorische Opfer erkennbar, die Situation lässt aber darauf schließen.⁶⁷⁾ Diese herausragende Bedeutung der Divination für Xenophon und sein rationalistischer Umgang mit gött

⁶⁴⁾ So z. B. 3, 5, 18: Opfer, um den Marsch antreten zu können; 4, 3, 9: Opfer vor Flussüberquerung; 4, 3, 17-19: Opfer bei Flussüberquerung; 4, 5, 4: Bittopfer an den Wind; 4, 6, 23: Opfer vor Vorrücken gegen einen Gebirgspass; 5, 4, 22: Opfer vor der Schlacht; 5, 6, 16: Opfer für Stadtgründung; 6, 4, 9/6, 4, 12-13/6, 4, 15-22: wiederholte Opfer, um auf Lebensmittelbeschaffung ausziehen zu können; 6, 4, 25: Bitte um Gelingen und für Erlaubnis zur Rettungsmission; 6, 5, 1-2: Opfer vor Auszug; 6, 6, 35-36: Opfer für Weiterzug; 7, 8, 20-22: Opfer für Zug gegen Asidates.

⁶⁵⁾ Vgl. NILSSON 1967:167.

⁶⁶⁾ Und zwar: 1, 7, 18; 1, 8, 15; 2, 2, 1, 9 in Verbindung mit 2, 2, 3; 3, 1, 5-6; 4, 3, 9; 5, 2, 9; 5, 4, 22; 5, 5, 2-3; 6, 1, 22; 6, 2, 15; 6, 4, 9-25; 6, 5, 1-2; 6, 6, 35-36; 7, 2, 14-15 und 17; 7, 6, 44; 7, 8, 10 und 7, 8, 20-22.

⁶⁷⁾ So etwa: 3, 5 18; 5, 6, 16 und 7, 8, 3-5.

lichen Zeichen zeigt sich nicht nur in der *Anabasis*, sondern auch in seinen anderen Werken.⁶⁸⁾

Besonders wichtige divinatorische Opfer sind wohl Xenophons Frage an Zeus, ob er den alleinigen Oberbefehl, der ihm angetragen worden ist, übernehmen solle (6, 1, 22 mit Ergebnis in 6, 1, 24 und Verweis darauf in 6, 1, 31); seine Frage an Herakles, ob er beim Heer bleiben oder es verlassen solle (6, 2, 15); Kleandros' dreitägige, erfolglose Opfer bezüglich des Weiterzuges (6, 6, 35-36) und Xenophons Opfer an Zeus Basileus, um zu erfahren, ob er bei Seuthes bleiben oder besser abziehen solle (7, 6, 44).

Eine besondere Stellung nehmen die wiederholten Opfer ein, die häufiger vorkommen. Grund für solche Wiederholungen ist immer, dass die vorherigen Opfer nicht günstig verlaufen sind.⁶⁹⁾ Solche Wiederholungen konnten bis zu dreimal am Tag oder öfter durchgeführt werden.

Als das griechische Söldnerheer im Land der Tibarener ankommt, bieten diese den Griechen Gastgeschenke an. Die Feldherrn würden aber viel lieber das Land erobern, verweigern die Annahme der Gastgeschenke vorerst und opfern den Göttern, um zu erfahren, ob sie gegen die Tibarener Krieg führen dürften. Auch nach mehrfachen Opfern deuten alle Seher die Zeichen ganz klar: Die Götter wünschen keinen Krieg. Erst nach so deutlichen Zeichen nehmen die Griechen die Gastgeschenke an, behandeln die Tibarener als Freunde und bleiben 45 Tage bei ihnen, während sie opfern, Prozessionen und Wettkämpfe veranstalten (5, 5, 1-5). Ganz offenbar hätten die Griechen das Land der Tibarener gerne erobert und waren mit den Opferzeichen, die ihnen dies untersagten, unzufrieden. Deshalb versuchten sie es mehrfach, bis sie einsahen, dass das am Ergebnis nichts ändern würde.

Bei Kalpes Limen ist die Situation besonders kritisch (6, 4, 9-25): Es fehlen Schiffe, ein Abmarsch zu Land ist aber aufgrund ungünstiger Opferzeichen nicht möglich. Die Soldaten fürchten, man wolle eine Kolonie gründen und manipuliere deshalb die Opfer. Deshalb bietet Xenophon an, dass am nächsten Tag alle beim Opfern anwesend sein dürfen. Dreimal sind die Opfer ungünstig. Man beschließt, dafür zu

⁶⁸⁾ Vgl. PARKER 2004:133-137.

⁶⁹⁾ Vgl. JOHNSTON 2008:127, BOWDEN 2004:238 und PARKER 2004:144.

opfern, dass man wenigstens auf Lebensmittelbeschaffung ausziehen könne. Doch auch diese Opfer verlaufen dreimal ungünstig. Man beschließt, die Fragestellung zu ändern, doch auch danach bleiben die Opfer ungünstig. Inzwischen sind schon keine Opfertiere mehr da, so dass man sogar Karrenochsen opfern muss. Nun ist die Lage allerdings so angespannt, dass ein Teil des Söldnerheeres, 2000 Mann unter Neon, trotz der widrigen Opfer loszieht, um Lebensmittel zu rauben – mit dem Ergebnis, dass sie in arge Bedrängnis geraten und von Xenophon gerettet werden müssen, nicht allerdings, ohne dass sich Xenophon zuvor der Erlaubnis der Götter versichert hätte. Das ist der einzige Fall in der *Anabasis*, in der sich jemand nicht nach den Opferzeichen richtet.

Auch in 6, 6, 35-36 wird mehrfach hinsichtlich des Weiterzuges geopfert.

Es lässt sich feststellen, dass bei widrigen Opferzeichen gewöhnlich dreimal am Tag geopfert wird, in der Hoffnung, dass günstige Zeichen auftreten, dann erst am nächsten Tag wieder bis zu dreimal, manchmal über mehrere Tage hinweg, wobei die Fragestellung gegebenenfalls geändert wird.

3.3.2. Pragmatische und militärische Funktion der Opfer

Die durch das Opfer oder den Bericht über dessen Ergebnis erfüllte pragmatische, d.h. in diesem Kontext meist militärische Funktion wird gewöhnlich nicht thematisiert. An manchen Stellen wird sie aber aus dem Kontext heraus deutlich. Es handelt sich meist um die Unterstützung der Entscheidungsfindung.⁷⁰⁾ Seltener dient der Verweis auf die Opferzeichen der Motivation der Truppen.⁷¹⁾ Die Opferfeste scheinen zudem – über ihre rituelle Funktion als Dankopfer hinaus – auch der Erholung und Belohnung der Soldaten zu dienen.⁷²⁾ Ferner dienen die Opfer und die Berichte über günstige oder ungünstige Opferzeichen

⁷⁰⁾ Z.B. 2, 1, 9 in Verbindung mit 2, 2, 3; 4, 3, 9; 5, 5, 2-3; 6, 4, 9-25; 6, 5, 8 und 7, 8 10. Der persönlichen Entscheidungsfindung Xenophons dienen: 6, 1, 22-24; 6, 2, 15; 6, 6, 35-36; 7, 2, 14-17 und 7, 6, 44.

⁷¹⁾ So etwa in: 1, 2, 10; 1, 8, 15; 4, 3, 13-14; 4, 3, 17-19 und 6, 5, 21.

⁷²⁾ Und zwar: 1, 2, 10; 4, 8, 2-28 und 5, 5, 5. Das Opferfest in 1, 2, 10 dient offenbar einerseits der Erholung nach den Strapazen des Marsches, andererseits zur Motivation vor der Begegnung mit dem Feind.

dazu, die Entscheidungen und Handlungen der Feldherrn und Strategen gegenüber den Soldaten zu legitimieren und diese gegebenenfalls zu beruhigen, so z.B. bei den Unruhen darüber, ob man nun eine neue griechische Kolonie gründen oder weiterziehen solle (5, 6, 15-34); bei seiner Entscheidung, nicht den ihm angetragenen Oberbefehl anzunehmen (6, 1, 22-25) sowie dem Streit um eine mögliche Koloniegründung bei Kalpes Limen und den Auszug, um Verpflegung zu beschaffen (6, 4, 7-27).⁷³⁾

Auch die Funktion der Fleischversorgung darf hier nicht vernachlässigt werden: Insbesondere in der Versorgungskrise bei Kalpes Limen (6, 4, 9-25), die sich später soweit zuspitzt, dass ein 2000 Mann starkes Kontingent trotz mehrfacher widriger Opferzeichen auszieht, um Verpflegung zu beschaffen (6, 4, 23-25), dürfte das Fleisch der Opfertiere, die bei insgesamt sechs $\theta\omega\sigma\iota\alpha\iota$ geschlachtet worden sind, willkommene Nahrung gewesen sein. Auf diese Funktion deutet auch hin, dass selbst Karrenochsen rituell geschlachtet werden (6, 4, 22).⁷⁴⁾

3.3.3. Narratologische Funktion der Opfererwähnungen

Da die meisten Opfererwähnungen nur nebenbei erfolgen und nur unvollständige Informationen enthalten, haben diese Erwähnungen wohl keine erzähltechnische Funktion, außer dass sie die Situation illustrieren und zeigen sollen, dass sich die Strategen des Söldnerheeres auch – oder gerade – fern der Heimat und auf sich allein gestellt an die Sitten und Gebräuche ihrer Religion gehalten haben.

Einige Opfer werden in Rückverweisen in der Erzählung oder in Reden von Akteuren erwähnt, so z.B. Xenophons Opfer beim Delphischen Orakel (3, 1, 6-8) oder der Verweis auf die erfolgreiche Vorhersage des Sehers Silanos (1, 7, 18). Der Verweis auf Xenophons Opfer in Delphi vor seiner Teilnahme am Zug des Kyros dient erzähltechnisch dazu, Xenophon als Akteur in die Handlung einzuführen und seine Anwesenheit zu begründen. Ebenso wird in 6, 1, 22 auf die Schilderung in 3, 1, 6-8 zurückverwiesen, um zu erklären, warum Xenophon gerade Zeus opfert – dem Gott, zu dem er nach Auskunft des Orakels beten sollte,

⁷³⁾ Vgl. PARKER 2004:135-137.

⁷⁴⁾ Vgl. dazu auch STENGEL 1886:311 und BOWDEN 2004:238.

um heil zurückzukommen. Auch Silanos kommt mehrfach im Handlungsverlauf vor, und in 5, 6, 18 wird auf seine erfolgreiche Vorhersage aus 1, 7, 18 zurückverwiesen, um so seine Fähigkeiten und das ihm vom Heer entgegengebrachte Vertrauen zu begründen. In 4, 5, 35 wird auf ein Opfer vorverwiesen, das in der Zukunft – außerhalb der Handlung der *Anabasis* – stattfinden soll. In einem Exkurs wird in 5, 3, 9 berichtet, wie Xenophon mit Geld aus der Kriegsbeute nach der erfolgreichen Rückkehr, als er schon auf seinem Gut in Skillus lebt, einen Tempel für Artemis errichten lässt und ihr ein Opferfest stiftet.

Einige Opferhandlungen finden sich an dramatischen Wendepunkten, z.B. nach dem Kampf mit Artaxerxes und dem Tod des Kyros, als Gesandte des Großkönigs kommen (2, 1, 9 in Verbindung mit 2, 2, 3) oder auch der Vorschlag des Rettungsdankopfers nach Xenophons Lagebeurteilung und seinem Vorschlag zu kämpfen, statt sich zu ergeben (3, 2, 9 mit späterem Verweis darauf in 4, 8, 25-26). Die Erwähnung des zuvor eingeleiteten Opfers in 2, 1, 9 und der Bericht über dessen Ergebnis in 2, 2, 3 sind erzähltechnisch geschickt eingesetzt: Klearchos lässt nach einer kurzen Abfuhr an die Herolde des persischen Großkönigs die Herolde und die griechischen Strategen stehen, weil er zur Opferschau gerufen wird. Er kehrt im Laufe der Gespräche zurück (2, 1, 15). Die anderen Griechen sind noch uneins und haben den Emissären noch keine verbindliche Antwort gegeben. Klearchos gibt zunächst eine unverbindliche Antwort (2, 1, 23) und eröffnet seinen Kameraden nach Abzug der Herolde das Ergebnis seines Opfers (2, 1, 3) und dessen Konsequenzen für das eigene Handeln. Diese Opfererwähnung dient ganz offenbar der Steigerung der Spannung. Xenophons Vorschlag des Rettungsdankopfers in 3, 2, 9 und dessen Einlösung in 4, 8, 25-26 soll vermutlich dazu dienen, seine Frömmigkeit zu illustrieren.

Auch ist zu vermuten, dass Xenophon in seiner Doppelfunktion als Protagonist der Handlung und Autor des Berichts, vor allem bei den komplexeren Opferschilderungen in kritischen Situationen,⁷⁵⁾ im Nach-

⁷⁵⁾ Insbesondere die Entscheidungen und sein Vorgehen in 5, 6, 16-29; 6, 1, 22-31; 6, 2, 15 und 6, 4, 9-25.