

Opfern in der Fremde und Zuhause: Xenophons interkulturelle Erfahrungen mit dem Ritual

Christoph Auffarth

Abstract In the sense in which Günther Schörner has worked out differences of ‘Roman’ sacrifice in the provinces, the article asks what experiences the Greeks had with sacrifice in Persia and how they perceived cultural differences. The same term sacrifice denotes very different actions. The grand theories of sacrifice that seek to trace it to anthropological universals do not apply here. Xenophon’s *Anabasis* is primarily concerned with two types of sacrifice: (1) *Hieroscopy* as a major sacrifice before major decisions about expeditions. This involves ‘reading’ the liver and other offal of sacrificial animals. (2) Before each battle, a fighter stabs an animal (*sphagia*) watching, how the blood flows. Again, this involves foresight (divination) as to whether the gods indicate a favourable outcome for the battle. If they turn out negative, they must be repeated. In contrast to the curiosity of Herodotus, who describes the difference of the cultures (*nomoi*), Xenophon has a different interest. As the leader of the army, there must be no unknown and foreign situations that he does not master. Thus, even in Persia, it is the same gods that he consults, the same sacrificial act, Greek soothsayers (*manteis*) explain the sacrifice and always Xenophon is present at the sacrifice to supervise the seers. A general must always be master of the situation.

Schlagwörter // Keywords Opfer, Krieg, Hieroskopie, Sphagia, Fremdheit // sacrifice, war, Hieroscopy, Sphagia, strangeness

1 Interkulturelle Erfahrungen im Fall des Opferrituals. »Griechisch opfern«: innergriechische Vielfalt

Wenn man fragt, was »griechisch opfern« heißt, so stößt man auf eine hohe Vielfalt von Praxen, die mit dem Wortfeld θύειν benannt werden¹. Das umfasst nicht nur das Tieropfer vom Stier bis zur Taube oder dem Fisch, sondern vegetabile Opfer ebenso wie Libationen. Die Opferideologie hebt die großen Opfer heraus, aber in der Praxis spielen etwa das Ferkelopfer und überhaupt die kleineren Opfer eine zahlenmäßig viel größere Rolle. Selbst das Aufstellen von Opfergaben kann so bezeichnet werden oder

1 Casabona 1966.

das Spenden von Geld². Kann man demgegenüber das ›Greek normative sacrifice‹ konstruieren³? Es gab keine Handbücher oder geschriebenen Rituale, wie das in der christlichen Tradition bis in Kleinigkeiten festgelegt ist. Letzteres setzt eine jahrelange Ausbildung professioneller Experten und die Institution religiösen Wissens voraus. Das gibt es in der griechischen (und römischen) Antike nicht, Priester sind in der Regel ›Freizeitpriester‹ für ein Jahr. Die *leges sacrae*, jetzt ›Greek normative rituals‹ genannt, legen in der Regel Ausnahmen von einer gedachten Norm fest. Bei aller Differenz in den griechischen Poleis und gegenüber den Empfängern (männliche, weibliche Gottheiten, Heroen, namenlose göttliche Wesen, olympisches und chthonisches Opfer)⁴, dem minimalen Expertenwissen auf der anderen Seite, gibt es doch auch wieder das Bewusstsein, dass Hellenen auf eine bestimmte Weise opfern. Das konnten sie, genauer ihre Abgesandten, zu den panhellenischen Festen (*theoroi*, θεωροί), beobachten und in die Praxis zu Hause in ihrer Polis zurückspiegeln. Am Ende des 8. Buches von Herodots Historien (Hdt. 8, 144) verwehren sich die Athener gegenüber den Spartanern, dass sie sich je mit den Persern verbünden könnten. Begründend verweisen sie auf »das gleiche Blut, gleiche Sprache, die gemeinsamen Heiligtümer und die gleichgearteten Sitten«⁵. Das konstituiert das Hellenische.

Der Ausdruck »griechisch opfern« ist zum ersten Mal verwendet in einer relativ neu gefundenen Inschrift aus Marmerini (in der Nähe von Larissa). Es geht dabei um den Kult einer orientalischen Göttin (der Name ist nicht genannt). In der Inschrift sind die Rituale eines ›Mysterienkultes‹ festgelegt. Dabei wird erlaubt, dass man ihr auch »griechisch opfern« dürfe. Die sorgfältige Edition und Kommentierung datiert auf die Spanne 225–150 v. Chr.⁶, also in hellenistische Zeit. »Griechisch« steht gegen orientalische Rituale. Aus der Erfahrung der Andersheit der Rezipientin des Opfers ergibt sich eigentlich die Anforderung, der orientalischen Göttin auch »orientalisch« zu opfern. Aber die Regel ist hier aufgehoben zum Vorteil der Opfernden, eine Geschmacklosigkeit für die Göttin.

1.1 Differenzhermeneutik

Für die folgenden Überlegungen untersuche ich, wie ›die Griechen‹ und ›die Perser‹ das Ritual des Opfern gegenseitig beobachten und dabei ihre ethnische Identität von einander abgrenzen. Als Beispiel verwende ich den langen Aufenthalt einer griechischen Armee unter der Führung des Xenophon um das Jahr 400 herum, den dieser

2 Auffarth 2008. Zur Differenz zwischen Opferideologie und Praxis: van Straten 1995.

3 Bremmer 2019.

4 Auffarth 2012.

5 ... τὸ Ἑλληνικόν, ἐὼν ὁμαίμον τε καὶ ὁμόγλωσσον, καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἡθεᾶ τε καὶ ὁμότροπα. Dazu Polinskaya 2010, 43–70.

6 Pirenne-Delforge 2020; Carbon – Pirenne-Delforge o.J., CGNR 225.

einige Zeit später in seinem Buch *Anabasis* beschrieb. Dabei beobachtete er, »wie die Perser opfern auf die Ritualanweisungen der Mager hin«⁷.

Der Begriff ›opfern‹ suggeriert eine Einheit und die gleiche Handlung. Mit dem Wortfeld im Griechischen ist aber eine Identifizierung aus griechischer Sicht übersetzt und gerahmt, die die Handlung der Fremden (in diesem Fall der Perser) mit einem den griechischen Lesenden und Hörenden vertrauten Wort benennt. Werden aber die Differenzen überhaupt wahrgenommen und wie werden sie kommuniziert?

Günther Schörner hat für das Opfern im Römischen Imperium die sprachlichen, ikonographischen und archäologischen Befunde für Africa und Kleinasien untersucht und dabei die erheblichen Unterschiede herausgearbeitet. Dies war die Frucht einer Forschungs Kooperation im Rahmen des Schwerpunktprogramms der DFG, die sich die Aufgabe gestellt hat, zu untersuchen, wie im Imperium Romanum einerseits in den Provinzen indigene Götter verehrt werden, teilweise in ein neues Gewand gehüllt. Dazu treten andererseits neu eingeführte Kulte der Kolonialherren, ohne dass die Römer eine ›Reichsreligion‹ als Mittel der Herrschaft aufgezwungen hätten. Statt der ›Romanisation‹ erwies sich in den Diskussionen die ›Selbst-Romanisierung‹ der Beherrschten als der zentrale Vorgang⁸. Erst mit der Selbstangleichung an die ästhetischen Regeln, der rituellen ›Sprache‹ der Römer und dem Austausch innerhalb des Imperiums⁹ entsteht so etwas wie eine Reichsreligion. Die Zusammenarbeit der in ihren Fragestellungen, Quellen, Methoden, Begriffen und Theorien so unterschiedlichen Disziplinen der Altertumswissenschaften Archäologie, Philologien, Alter Geschichte und Religionswissenschaft führte zu fruchtbaren Missverständnissen, intensiven Diskussionen, Beobachtungen auf der Mikro-, Meso- und Makroebene, am Einzelbefund und zu den Versuchen, dafür integrierende Konzepte zu entwickeln. Die Tagungen waren immer intensiv, brachten die voran, die sich auf die interdisziplinäre Arbeit einließen (unter den Archäologen war das besonders Günther Schörner) und führten in den Disziplinen zu neuen Perspektiven, das Material anders anzuschauen und neu zu sehen. Die Römische Religion hat durch das Schwerpunktprogramm eine ganz neue Grundlage gewonnen. Dabei ermöglicht die Methode der Differenzhermeneutik zu vergleichen: Das von Römern und Provinzialen mit dem gleichen Wort bezeichnete Handeln erweist sich als sehr different. Im Machtgefälle des Imperiums setzte sich weder die

7 Am Schluss der Kyrupädie berichtet Xenophon (Xen. Kyr. 8, 7, 3): Als sehr alter Mann kommt Kyros zum siebten Mal in seiner Regierungszeit nach Persien. Er erfährt im Traum, dass sein Ende nahe ist. »Er nahm sofort die Opfertiere und brachte Zeus, dem Gott seiner Vorfahren, Helios und den übrigen Göttern die Opfer nach persischem Brauch dar auf den Höhen der Berge (ὡς Πέρσαι θύουσιν).« Er opfert, wenn er Medien betritt, den Göttern Mediens (Xen. Kyr. 2, 1, 1).

8 Schörner 2005.

9 Der grundlegende Aufsatz von Andreas Bendlin, »Peripheral centers – central peripheries« machte 1997 den systematischen Aufschlag (Bendlin 1997). Die Abschlusstagung des SPP 1080: Cancik – Rüpke 2009.

Religion der Provinzialen noch die der Kolonialherren durch, sondern es entstand etwas Drittes, was man als Reichsreligion bezeichnen kann¹⁰.

Diese Differenzhermeneutik wende ich im Folgenden für die Zeit vor der Koiné des Hellenismus und des Imperium Romanum an. Wie erkennt der Stratege Xenophon im Dienst des Persers das Fremde, die Kultur der Perser, und wie wird daraus die Identität der Hellenen als Einheit: eines Atheners, der die Spartaner für das Vorbild der Hellenen hält?

2 Das Opfern vor der Schlacht: Grenzüberschreitung und Divination

2.1 Sakrale Handlung und Schlachten: Opfern im Krieg

Wir wenden uns dem Strategen Xenophon aus Athen zu¹¹. Dieser wird eingeladen, seinen Freund zu begleiten, der sich mit seinen Griechen als Söldner bei Kyros verdingt hat, weil der dessen Bruder die persische Königsherrschaft streitig machen will. Bald aber wird Xenophon selbst Stratege. Geradezu skrupulös hält er sich als Anführer der Truppe an die Rituale. Die Auszugsoffer vor dem Überschreiten der Grenze zum Feind, διαβατήρια¹², kommen in der Anabasis nicht vor, denn das ganze militärische Geschehen spielt sich ja schon außerhalb der Siedlungsgebiete der Hellenen ab. Zwei verschiedene Rituale sind vorgesehen, die vor dem Beginn einer Schlacht zum Zweck der Mantik, zur Erkundung der göttlichen Zustimmung, durchgeführt werden¹³. Es handelt sich nicht um das sonst in den griechischen Poleis übliche Tier-Opfer, wenn das Tier geschmückt im Festzug zum Altar geleitet, getötet, geschlachtet und anschließend in fröhlicher Runde verzehrt wird. Es geht vielmehr um das große Opfer, das am Beginn eines Krieges in einem großen Ritual vollzogen wird, um aus den Innereien des Tieres die Aussichten auf Erfolg ›lesen‹ zu können, indem ein Wahrsager (*mantis*, μάντις) mit seiner Expertise die Leber und andere innere Organe prüft. Auch während der Expedition werden vielfach solche aufwändigeren Opfer mit Inspektion der Innereien durchgeführt und von einem Hopliten geprüft, der gleichzeitig Seher ist. Und angesichts der

10 Zu dem Versuch einer Synthese in Rüpke – Woolf 2021 s. meine Rezension: »Eine neuartige religionswissenschaftliche Geschichte der Religion im Römischen Reich« (<https://blogs.rpi-virtuell.de/buchempfehlungen/2022/01/14/religion-in-the-roman-empire/>, 14. 01. 2022).

11 Nach dem umfassenden Artikel von Breitenbach in der RE (Breitenbach 1967) ist die Literatur enorm gewachsen, darunter das Cambridge Companion (Flower 2017). Knappe Charakteristik des Historikers bei Meister 1990, 70–76. Zur Religiosität bleiben die Beobachtungen Schnyders im Gesamtœuvre von Xenophon 1953 eine brauchbare Stellensammlung und -kommentierung (Schnyder 1953).

12 Ein besonders aufwändiges Übergangs-Opfer erzählt Herodot: Als die Spartaner den Grenzfluss zum Gebiet der Argiver überschreiten (Hdt. 6, 76), verbietet das Ritual (der Flussgott) den Übertritt auf argivisches Gebiet. Der Spartanerkönig umgeht es und kann den Argivern eine vernichtende Niederlage beibringen. Aber er endet später schrecklich, mit Wahnsinn geschlagen.

13 Umfassend zur griechischen Divination und der Rolle des Mantis s. Bremmer 1997, 709–714; Burkert 1984, 43–54; Flower 2008.

enormen körperlichen Belastungen für die Kämpfer ist das proteinhaltige Fleisch ein willkommener Nahrungsteil, den man durch das Ritual des normalen Opfern erhält. Dafür führt die Armee eine Herde von Schafen und Ziegen mit, die ›Vorratshaltung auf vier Beinen‹, die aber das Vorankommen verlangsamt. Nur dient die Herde nicht nur der Fleisch-Nahrung, sondern ein beträchtlicher Teil der Tiere wird für einen anderen Zweck gebraucht, der nicht der Stärkung der Soldaten dient.



Abb. 1 Attisch-rotfigurige Amphora des Kleophrades-Malers, um 500 v. Chr., Würzburg, Martin-von-Wagner-Museum L 507 (Umzeichnung: A. Furtwängler – K. Reichhold [Hrsg.], Griechische Vasenmalerei. Auswahl hervorragender Vasenbilder Ser. 2 Tafeln [München 1909] Taf. 103)

Ein solches Opfer mit Eingeweideschau (*hieroskopía*, ἱεροσκοπία) ist auf einer Amphora in Würzburg dargestellt¹⁴. Ein nackter Knabe hält die Leber des geopfertem Tieres, das nicht zu sehen ist, aber entsprechend der Größe der Leber ein großes Tier gewesen

¹⁴ Eine umfassende Dokumentation hat van Straten 1995 gesammelt und katalogisiert. Die att.-rf. Amphora Würzburg L 507 wird dem Kleophrades-Maler zugeschrieben und um 500 v. Chr. datiert: Beazley, ARV² 181, 1; CVA Würzburg (2) Taf. 8–11; ThesCRA III (2005) 8 Nr. 27 b. Die Darstellungen der Hieroskopie (u. a. die ›Leberschau‹) umfassend bei van Straten 1995, Kat.-Nr. V 241 – V 262 (V 262: Abb. 165).

sein muss, einem Krieger in voller Rüstung zur Inspektion hin. Der prüft gerade etwas genau, das er in die Hand genommen hat, wohl die Gallenblase. Rechts hinter ihm steht eine Frau mit einer Phiale in der Hand. Was in der Realität auf dem Schlachtfeld vor versammeltem Heer geschieht, wird hier vorgezogen auf den ›Abschied des Kriegers‹ zu Hause¹⁵. Statt des Vaters als alter Mann steht hier ein skythischer Krieger mit der phrygischen Mütze, der in der Hand das Opferbeil hält, aber im Krieg als einer der berühmtesten Bogenschützen die Hopliten unterstützte.

Solche Opfer werden kurz »die heiligen (Handlungen)«, τὰ ἱερά, genannt¹⁶. Bei den Opfern, die Xenophon am häufigsten beschreibt, geht es um das kleine Opfer-Ritual der Sphagia (σφαγία)¹⁷, in dem ein Hoplit aus dem Heer mit entsprechender Erfahrung ein Tier mit dem Schwert in den Hals absticht und dann beobachtet, wie das Blut aus der Halsschlagader herausströmt. Dieses Ritual ist gut erforscht¹⁸. Der Hoplit klemmt das kleine Tier, eine Ziege bzw. einen Bock¹⁹, zwischen die Knie oder drückt es mit dem einen Knie nach unten, zieht die Schnauze des Tiers so nach oben, dass die Kehle gestreckt ist, und sticht dann sein Schwert in den Hals²⁰. Das Blut strömt aus und wird divinatorisch von dem darin erfahrenen Hopliten-Mantis beobachtet. Danach wird der Kadaver verscharrt. Das Töten dient nur der Divination und ist also als ein ›Vernichtungsoffer‹ zu bezeichnen. Die aufwändige Herdenhaltung im Tross der Armee nährt nicht zuerst die Krieger. Die Sphagia-Opfer vor jeder Schlacht – oftmals sind mehrere Versuche nötig – verschlingen eine Großzahl der Herdentiere, ohne dass die Krieger davon gestärkt würden.

Oder vielleicht eine psychologische Stärkung der Kampfes- und Mordlust, die die Krieger vom Ritual dann auf die Gegner übertragen? Das ist fragwürdig²¹, denn es konnten nur wenige das Ritual beobachten: wie das Tier abgeschlachtet wird, wie das Blut herausschießt, das Tier verendet. Das Töten des Tieres, das dem Töten des menschlichen Gegners vorausgeht und die Mordlust entfesselt, können die Tausenden,

15 Grundlegend Kossatz-Deissmann 1981 mit Katalog; Spieß 1992.

16 Zur Lexik in der Anabasis: Frisch 2020, 10–12. Umfassend: Casabona 1966. Der Begriff τὰ ἱερά als Oberbegriff umfasst sowohl das normale Opfer, die Opfer zur Hieroskopie und die Sphagia.

17 Meist im Plural. Das Verb bezieht sich auf den Schnitt mit dem scharfen Messer bzw. Schwert am Hals, selten auch für den Nacken und das Opferbeil verwendet. Es hat keine Verwandten in anderen Sprachen: Beekes 2009, 1426–1427.

18 Grundlegend: Jameson 1991. Dann hat Parker 2004 sich der Frage gewidmet und (ebenfalls umfassend, aber auch mit Bezug auf Xenophon) Dillon 2008; Frisch 2020. Ältere Literatur: Stengel 1910, 92–102; Ziehen 1929; Casabona 1966, 180–193.

19 In den Darstellungen ist es meist ein Bock: Dillon 2008, 248.

20 Ikonographisch: van Straten 1995, V 144 Abb. 112; att.-rf. Kylix in der Art des Eucharides-Malers, datiert um 490/480 v. Chr.: Beazley, ARV² 1570, 12; CVA Cleveland, Mus. of Art (1) Taf. 37, 1; vgl. van Straten 1995, V 146. Van Straten 1995 kommt (106. 187) bei der Auswertung seines *samples* zu dem Schluss, dass der Moment des Tötens sonst selten dargestellt, aber bei den Schlacht-Sphagia die Regel ist.

21 Jameson 1991, 221 fasst die Bedeutung zusammen: »Wir töten (das Opfertier), lasst uns töten (die Gegner)!«. Ähnlich Burkert 1972, 59 und Henrichs 1981, 215–216 = Yunis 2019, 50–51; vgl. Yunis 2019, 161–166. Aber das trifft besonders das divinatorische Ziel des Rituals nicht; das Töten ist für die meisten in der Armee nicht sichtbar (im Gegensatz zum Erzähler und zum Vasenmaler). Kritisch aus anderen Gründen: Parker 2004, 305–307. Zur Differenz von Opfern und Töten im Krieg: Gladigow 1986, 150–165.

die der Schlacht entgegenfiebern, nicht sehen. Das Ritual hemmt eher als dass es enthemmt. Erlöst schreien sich die Krieger zu, dass das Opfer gelungen ist und der Kampf ruft »Zeus der Retter und uns der Sieg!« geht wie ein Lauffeuer durch die ganze Armee. Die von Walter Burkert beobachtete Sexualisierung des Vorgangs, dass in Mythos und Ikonographie die Opferung junger Frauen in dieser Form des Rituals durchgeführt wird, ist auf dem Theater bedeutungsgeladen; für die meisten Krieger aber ist der »Mord« nicht wahrnehmbar²².

Bezeichnend sind zwei Motivationen des Xenophon, das Opfern so ernst zu nehmen: Bevor Xenophon das Angebot des Kyros annahm, seinen Feldzug zu begleiten, der ihm die Königsherrschaft einbringen sollte, fragt er Sokrates um Rat. Der empfiehlt ihm, das Orakel in Delphi zu konsultieren. Xenophon stellt dort aber nicht die zentrale Frage, ob das Orakel ihm empfiehlt, mit dem Erzfeind, den Persern/Medern, zusammenzuarbeiten, aus Sicht seiner Athener Mitbürger den Verrat des Medismos zu begehen²³. Er stellt vielmehr die Frage, welchem Gott er opfern solle für einen guten Ausgang der Reise, die er vorhabe²⁴. Xenophon setzt also voraus, dass das Orakel ja wissen sollte, wohin die Reise gehe. Sokrates tadelt Xenophon dafür scharf. Die Frage, welchem der Götter er wohl opfern solle, impliziert, dass er auch im Ausland dem richtigen Gott opfern und ihn bitten kann. Denn offenbar gibt es ein und dieselben Götter, die in der Fremde nur einen anderen Namen haben.

Was aber bringt, zweitens, das Opfer den Menschen von Seiten der Götter? Das erklärt Sokrates, Xenophons philosophischer Lehrer so: Die Götter geben, wenn man sie fragt, Informationen – nicht immer gleich verständlich. Sie sind allwissend. Aber sie greifen nicht ein; handeln müssen die Menschen selbst und sind für ihre Handlung auch verantwortlich²⁵.

2.2 Keine Schlacht ohne Opfer: die Praxis

Für den religiös skrupulösen Xenophon ist die Einholung des Gott-begünstigten Moments vor der Schlacht unabdingbar, so dass im Tross der Armee eine ganze Herde von geeigneten Opfertieren mitgeführt werden musste. Mehrmals braucht er etliche Wiederholungen, bis sich endlich die Gunst der Götter zeigt²⁶. Die mehrmalige Wiederholung ist nicht, wie bei den Römern, eine Wiederholung, weil ein Ritual nicht korrekt

22 Burkert 1972, 70–85. Polyxena als Sphagion-Opfer auf der att.-sf. Amphora des Timiades-Malers in London, Brit. Mus. 97.7–27.2, datiert um 560/550 v. Chr.: Beazley, ABV 97, 27; van Straten 1995, V 422 Abb. 118; vgl. 114.

23 Nickel 2014, 74–75. Jetzt grundlegend für die Sicht der Perser: Klinkott 2023. Meister 1990, 71 erwägt, ob das schon der Grund für Xenophons Verbannung aus Athen gewesen sei.

24 Xen. an. 3, 1, 6: ὁ Ξενοφῶν ἐπῆρετο τὸν Ἀπόλλω τίνι ἂν θεῶν θύων καὶ εὐχόμενος κάλλιστα καὶ ἄριστα ἔλθοι τὴν ὁδὸν ἣν ἐπινοεῖ καὶ καλῶς πράξας σωθεῖν. Καὶ ἀνίλεν αὐτῷ ὁ Ἀπόλλων θεοῖς οἷς ἔδει θύειν. Welchen Göttern (Plural!) er opfern solle, ist hier nicht gesagt, vgl. aber Xen. an. 6, 1, 22, unten Anm. 31; Trampedach 2015, 332. 467.

25 Xen. mem 1, 4. Bowden 2004.

26 Mehrmals Xen. an. 5, 5, 3; Xen. hell. 3, 1, 17; 3, 4 u. s. f.

abgelaufen ist, sondern übliche griechische Praxis; es einfach wieder (und möglicherweise bei einem anderen Orakel) anzufragen²⁷. Besonders eindrücklich ist die Szene, als das Heer endlich das Meer, die Schwarzmeerküste bei Kalpes Limen erreicht hat. Doch damit ist die Heimkehr nicht viel einfacher geworden, aus mehreren Gründen²⁸: Schiffe sind keine zu besorgen. Nun steht also wieder ein ›Abmarsch‹ zu Fuß durch Feindesland bevor und dafür (ἐπὶ τῇ ἀφόδῳ bzw. ἐπὶ πορείᾳ) lässt Xenophon Opfer durchführen. Als seine Soldaten hören, dass diese ungünstig ausgefallen seien, meutern sie. Sie unterstellen Xenophon, dass er statt des Abmarschs an Ort und Stelle eine Siedlung gründen wollte und dafür den neuen Seher bestochen habe. Der bisherige, umstrittene Mantis Silanos hatte sich nämlich abgesetzt, ein neuer musste eingesetzt werden. Xenophon lädt seine Soldaten ein, sich selbst beim Opfer ein Bild zu machen. Xenophon war schon bisher bei jedem Opfer dabei, um dem Mantis auf die Finger zu schauen, manchmal auch im Dissens²⁹. Auch beim zweiten und dritten Mal »funktionierten die Opfer nicht« (οὐκ ἐγίγνετο τὰ ἱερά ἐπ' ἐξόδῳ). Aber wenigstens um Lebensmittel zu requirieren, müssten sie losziehen. Auch dafür (ἐπ' ἐφόδῳ) besteht Xenophon auf Opfern. Nur: mittlerweile sind alle Opfertiere aufgebraucht. In ihrer Not kaufen Soldaten Ochsen von der Straße, Xenophon überlässt das Opfern einem anderen der Strategen. Wieder drei Mal misslungen! Als daraufhin ein dritter Strategie mit 2000 Mann aufbricht, um Lebensmittel zu nehmen (λαμβάνειν), überfällt sie der Feind und tötet ein Viertel. Xenophon gelingt es, den Rest zu entsetzen. Doch bei den folgenden riskanten Ausfällen gelingen jetzt die Opfer (τά τε ἱερά ἡμῖν καλὰ οἳ τε οἰωνοὶ αἴσιοι τὰ τε σφάγια κάλλιστα; Xen. an. 6, 5, 21: »die Opfer sind gut, die Vogelzeichen günstig und die Sphagia exzellent«). Das Glück hat sich gewendet.

Oder der folgende Fall: Xenophon plant, den unendlich reichen Perser Asidates zu entführen. Die Opfer erweisen sich als günstig, aber der Angriff misslingt. Der Strategie muss abrechen und befiehlt die Flucht. Da aber der Gesuchte ebenfalls flieht, treffen die beiden zufällig aufeinander und Xenophon kann den Milliardär gefangen nehmen und sich sein Vermögen aneignen. »So erfüllten sich die früheren Omina«. Der Zufall wollte es; Xenophon fühlt sich und sein Ritual bestätigt. Er ist reich³⁰.

Das will er aber nicht als Eindruck stehen lassen, vielmehr erzählt er kurz davor: Xenophon ist immer noch nicht in der Heimat und hat all seinen Reichtum verloren. Er

27 Gladigow 1990; Eidinow 2023.

28 Xen. an. 6, 4, 15–6, 5, 32. Lendle 1995, 392–402; Will 2022, 159–162.

29 Wenn trotz Opfers eine militärische Aktion misslingt, berichtet Xenophon nichts vom Ritual. »Aus diesen zwiespältigen Berichten lässt sich zum mindesten eine starke Objektivität des Verfassers ablesen, die auch da bestätigt wird, wo das Opfer sehr günstig lautete und die Unternehmung nicht glückte, wie in Xen. an. 7, 8, 10. Hier scheint Xenophon den Seher verantwortlich zu machen, obwohl er selbst das Opfer eingeleitet hatte«: Schnyder 1953, 48–49. Will 2022, 160 zum Konflikt mit Silanos: Xenophon hielt sich für sein Wissen in der Mantik viel zugute.

30 Xen. an. 7, 8, 9–23. Parker 2004, 152–153. Parker erledigt Schnyders Berufung auf Rudolf Otto, Das Heilige (Otto 1917) mit dem einfachen Satz: »Religion is not a *mysterium tremendum*, an encounter with the absolutely other; the gods are reasonable if slightly remote figures with whom one can business, rather like the better sort of Spartan. But this really is personal religion à la grecque.«

fragt in Lampsakos den Seher Euklid von Phleious, den er schon länger kennt und dem er vertrauen kann (im Gegensatz zu anderen Sehern in der Armee). Der erklärt ihm, dass Zeus Meilichios der Heimkehr im Wege stehe (ἐμπόδιος). Ob er ihm denn regelmäßig opfere? Xenophon antwortet, er habe zu diesem Gott³¹ seit seiner Abreise aus Griechenland nicht mehr geopfert. Euklid rät ihm, das sofort nachzuholen. Das tut der Stratege denn auch gleich. Noch am gleichen Tag erhält Xenophon ein sehr wertvolles Geschenk und kurz darauf ist er sehr reich, weil er den o. g. Asidates ausplündern kann.

3 Erfahrungen mit Opferritualen in Persien

3.1 Das Opfer geht günstig aus, der persische Feldherr aber wird getötet

Gleich beim ersten Auftreten Xenophons, der in der Anabasis von sich in der dritten Person erzählt, erteilt der persische Feldherr Kyros dem ›Athener‹ den Auftrag, seinen Soldaten zu melden, das Opfer und die *Sphagia* seien günstig ausgefallen (τὰ ἱερὰ καλὰ καὶ τὰ σφάγια καλὰ; Xen. an. 1, 8, 15–16). In der folgenden Schlacht aber wird Kyros getötet und damit wird auch der Status seines Söldnerheeres prekär. Wie kann Xenophon dann die Opfer (die hier in einem zweistufigen Prozess durchgeführt worden sind als Hierá und als Sphagia) als günstig bezeichnen? Als Lösung wird angeboten, dass die Opfer sich für den Ausgang der Schlacht bei den Griechen (noch relativ) günstig erwiesen, das Omen aber nicht den persischen General einschloss³². Hat überhaupt Kyros geopfert oder wollte er nur mit dem Ergebnis des (griechischen) Opfers die Mannschaften einschwören? Ist Zeus Soter der griechische Name für einen persischen Gott? Die Parole vom günstigen Omen jedenfalls lief schon vorher durch die Reihen der Soldaten.

3.2 Die Großkönige achten die Religion der Völker in ihrem Großreich

Die Großkönige sind sich bewusst, dass ihr Großreich mehrere Völker umfasst. Wenn sie in ein anderes Land ihres Reiches reisen, opfern sie an der Grenze: den Göttern und Heroen des Landes in den speziellen Ritualen. Das hebt Xenophon in seiner Kyrupädie immer wieder hervor. Kyros opfert regelmäßig zu Zeus Basileus und Patroos, auch mal

31 Xen. an. 6, 1, 22. Xenophon opfert regelmäßig und zahlreich dem Zeus Basileus, »den ihm das Orakel in Delphi bezeichnet hatte«. Die Stelle ist religionswissenschaftlich bedeutsam, da der eine Zeus in zwei unterschiedlichen Epiklesen verschiedene Opfer verlangt.

32 Schnyder 1953, 52. Lendle 1995, 70–71. »Trotz des panikartigen Aufmarsches hatte Kyros also noch [...] die Opferzeremonie durchführen und durch die Oberpriester interpretieren lassen«, vermutet dann aber, dass »die griechische Phalanx ein Eigenleben entfaltete«, und dass für Kyros »diese Erkenntnis beängstigend gewesen sein« muss. Trampedach 2015, 102 verweist auf den Satz des Kyros: »Ich akzeptiere und so soll es gelten!«, ἀλλὰ δέχομαι τε, καὶ τοῦτο ἔστω.

an Zeus Soter und Hegemon »und welchem Gott sonst noch, wenn ihm das die Mager erklärten«³³. Zitiert sei nur das letzte Opfer des Kyros:

Als er den Palast in Persepolis betrat, wohin die Beamten die Gelder aus Sardes abgeliefert hatten, opferte Kyros »zuerst dem Zeus und brachten ihm zum Brandopfer (Holokaust) die Stiere dar, dann der Sonne/Helios und brachten ihm die Pferde als Brandopfer dar, dann der Erde/Ge, wobei sie die Anweisungen der Mager befolgten, und schließlich den in Assyrien verehrten Heroen.«³⁴. Die Mager als Spezialisten wissen die Einzelheiten der jeweiligen Rituale und geben die Anweisungen, hier »wie die Perser opfern auf den Bergen«³⁵, das Gegenstück zu dem »auf Griechisch opfern«.

3.3 Herodots Neugierde

Im Vergleich zu Herodots Neugierde hat Xenophon kein Interesse, die Unterschiede zu schildern und die Fremdheit herauszustellen³⁶. Herodot erklärt seinen griechischen Hörern und Lesern die Differenz der Lebensweise (Nomos) der Perser, beginnend mit der persischen Religion (Hdt. 1, 131–132): Sie haben keine anthropomorphen Götter, deshalb brauchen sie auch keine Götterbilder und bauen keine Tempel oder Altäre³⁷. »Dem Zeus pflegen sie auf den Gipfeln der Berge zu opfern und bezeichnen das ganze Firmament als Zeus (τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες).« Weiter opfern sie auch Sonne und Mond sowie den vier Elementen Erde, Feuer, Wasser, Luft. Später haben sie auch noch den Kult der Urania von den Assyriern und Arabern übernommen. Dann kommt er zu den Ritualen des Opfers³⁸: Wenn sie opfern, benutzen sie keinen Altar, auch keine Feuer oder Libationen. Sie führen ihr Opfertier an einen reinen Ort (ἐς χώρον καθαρὸν ἀγαγὼν τὸ κτήνος) und opfern dort; das geschieht aber nie ohne das Beisein eines Magers.

Auch wenn archäologisch nur sehr wenige Befunde aus der Perserzeit erforscht sind, meint Wiesehöfer: »Nur noch wenige Gelehrte orientieren sich an Herodot, wenn sie Religion und Kultus in der Persis zu beschreiben suchen. So hat man schon länger erkannt, dass ›das Gefüge elementarer religiöser Anschauungen, deren Schilderung einige kulturkritische Tendenzen gegenüber der hellenischen Welt erkennen‹ lässt,

33 ... καὶ εἴ τιτι ἄλλω θεῷ οἱ μάγοι ἐξηγοῦντο, Xen. Kyr, 7, 5, 57. Das entspricht der Frage des Xenophon in Delphi (s. o. Anm. 24). Was die Griechen über die Mager wussten und wie daraus die Magier wurden, hat grundlegend Bremmer 1999 erklärt.

34 Xen. Kyr. 8, 3, 24: Ἐπεὶ δὲ ἀφίκοντο πρὸς τὰ τεμένη, ἔθυσαν τῷ Διὶ καὶ ὠλοκαύτησαν τοὺς ταυροὺς, ἔπειτα τῷ Ἡλίῳ καὶ ὠλοκαύτησαν τοὺς ἵππους ἔπειτα Γῇ σφάζαντες ὡς ἐξηγοῦντο οἱ μάγοι ἐποίησαν, ἔπειτα δὲ ἥρωσιν τοῖς Συρίαν ἔχουσιν (Die Übersetzung »allen Göttern« [Nickel 1992, korrigiert Nickel 2014] trifft nicht, sondern wie Anm. 33).

35 Wie oben Anm. 7.

36 Wiesehöfer 2019, 13–16; Schwab 2020, 62–86; Pirenne-Delforge 2020, 62–65.

37 Hdt. 1, 131 ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιευμένους ἰδρῦεσθαι. Burkert 1990.

38 Hdt. 1, 132 οὔτε βωμοὺς ποιεῦνται οὔτε πῦρ ἀνακαίουσι μέλλοντες θύειν· οὐ σπονδῇ χρέωνται, οὐκὶ αὐλῶ, οὐ στέμμασι, οὐκὶ οὐλῇσι. Τῶν δὲ ὡς ἐκάστῳ θύειν θέλῃ, ἐς χώρον καθαρὸν ἀγαγὼν τὸ κτήνος καλεῖ τὸν θεὸν ἐστεφανωμένους τὸν τιάραν ...

topisch ist und [...] die ›Ambivalenz im (herodoteischen) Bild der medisch-persischen Zivilisation‹ zum Ausdruck bringt.«³⁹.

3.4 Xenophons ›religious correctness‹ gegenüber persischen Ritualen

Wie ist die Wahrnehmung des Fremden bei Xenophon zu beschreiben? Es gibt nur ganz wenige Stellen in der *Anabasis*, wo von der Religion der Perser etwas angedeutet ist⁴⁰. Dass das hauptsächliche Opfertier die Pferde sind, ist für Griechen auffällig, wird aber nicht von Xenophon als ›fremd‹ herausgestellt. Einmal übergibt er für ein Opfer ein Pferd, von dem er gehört hat, dass es der Sonne geweiht sei. Er nimmt stattdessen aber eines von den zur Tributzahlung abgestellten Fohlen⁴¹. Von den Armeniern wurde eine Abgabe von insgesamt 20 000 Pferden verlangt, wahrscheinlich für das eine große Mithrasfest *Mithrakana*⁴². Xenophon sagt aber hier nichts von einer Abgabe für ein religiöses Fest. Nur »der Sonne geweiht« lässt eine Verbindung zu Mithras erahnen. – Die seltsame Szene vor der Überquerung des Orontes lässt an die wichtige Verbindung des Wassers mit dem Königtum denken, aber Xenophon bemerkt es offenbar nicht⁴³. Zwei Szenen mit Eiden sind einschlägig. Kyros stellt nach dem Verrat des tüchtigen, aber untreuen Reiterführers Orontas die Frage nach dem Treueeid, den dieser am Altar der Ephesischen Artemis geleistet hat⁴⁴. Die Szene lässt an Tissaphernes' Opfer an die Ephesische Artemis denken, denn der Altar der Ephesischen Artemis befindet sich in Sardis. »The religious environment within which the Persian elite operated could be comparatively inclusive. We do not have to imagine that Orontas simply identified Artemis with Anahita.«⁴⁵. Für die persische Elite, die über viele unterschiedliche Ethnien und deren Göttern herrscht, erweist sich eine inklusive, gleichwohl differenzierte Ehrfurcht gegenüber den Untertanen und ihrer Kultur als ›kultursensibles‹ Verhalten.

39 Wiesehöfer 2019, 14 mit eingeschlossenen Zitaten aus Bichler 2001, 218. Inschriftlich sind Tempelbauten belegt. Aber: »Ein achaimenidenzeitlicher Feuertempel ist [...] bis heute nicht belegt.«

40 Tuplin 2004, 168.

41 Xen. an. 4, 5, 35. Tuplin 2004, 168–169 Sonne = Mithras (Strab. 15, 3, 13). Umfassend: Jacobs 1991, 49–80.

42 Tributzahlungen: Xen. an. 4, 5, 24. Strabon (11, 14, 9) behauptet, dass die Armenier jährlich 30 000 Fohlen für das Fest abliefern mussten (vgl. Lendle 1995, 241). Zum in persischen Quellen belegten Fest s. Radt 2008, 325. Mithras erhält seine exponierte Stellung im Pantheon erst mit Artaxerxes II. Erste Erwähnung in griechischen Quellen: Duris von Samos, FGrHist 76 F 5 (nach der Expedition Alexanders des Großen).

43 Xen. an. 1, 4, 18. Tuplin 2004, 169 mit Anm. 50.

44 Xen. an. 1, 6, 7. Tuplin 2004, 169–170.

45 Tuplin 2004, 169–170. Für die Eidleistung musste, so Tuplin, nicht eigens die griechisch-anatolische Göttin aufgesucht werden, weil die Perser sie mit ihrer Göttin Anahita gleichsetzten. Anders Bremmer 2004, 9–10.

4 Differenzierungen des antiken Opfers: Der Begriff, die Einheit des Rituals, kulturelle Codierung von Religion

Mit dem einen Begriff des Opfers bezeichnen die Wissenschaften eine ungeheure Vielzahl von rituellen Handlungen in unterschiedlichen Kulturen. Die Versuche, sie auf ein anthropologisches Universal zurückzuführen, wie das Burkert und Girard getan haben, machen Teilaspekte zum Schlüssel für das Ganze⁴⁶. Die Konzentration auf das blutige Opfer oder die Gleichsetzung der Symbolik von Jagd, Opfer und Krieg erweisen sich als unzulässige Reduktion. Auch schon für Opfer in der Antike bedarf es der Differenzierung. Günther Schörner hat gezeigt, wie sich die Ikonographien der Opferdarstellungen in den Provinzialreligionen des Römischen Reiches unterscheiden und nicht als ›römisches‹ Opfer zusammengezogen werden können. An dem hier untersuchten Fall, wie der Grieche Xenophon die Opfer bei seinem langen Aufenthalt im Perserreich kaum unterscheidet, während Herodot neugierig die Differenz beobachtet, zeigt sich, wie die persischen Herrscher einerseits kultursensibel mit den von ihnen beherrschten Ethnien umgehen, andererseits von ihnen Tribute für eigene persische Opfer zum Mithrasfest eintreiben. Xenophon hingegen geht von den gleichen Göttern aus, die nur je andere Namen tragen und andere Rituale erwarten. Aber für ihn ist zentral, dass er als Strategie jederzeit die Situation beherrscht, indem er auf griechische Weise von seinen Göttern Information über das, was kommen wird, einholt und dann souverän handeln kann, wie es einem Feldherrn gebührt. Dafür bleibt er Herr über das Opfer, nicht der Mantis; das Opfer nimmt die Angst vor dem riskanten Unternehmen.

Bibliographie

- Auffarth 2008** C. Auffarth, Teure Ideologie – billige Praxis: Die ›kleinen‹ Opfer in der römischen Kaiserzeit, in: E. Stavrianopoulou – A. Michaels – C. Ambos (Hrsg.), *Transformations in sacrificial practices. From antiquity to modern times, Performances* 15 (Münster 2008) 147–170
- Auffarth 2012** C. Auffarth, Religious education in classical Greece, in: I. Tanaseanu-Döbler – M. Döbler (Hrsg.), *Religious education in pre-modern Europe* (Leiden – Boston 2012) 39–61
- Auffarth 2023** C. Auffarth, *Opfer. Eine Europäische Religionsgeschichte* (Göttingen 2023)
- Auffarth, im Druck** C. Auffarth, The dark side of human beings. Historical settings of Walter Burkert's *Homo necans*, in: J. Brodd (Hrsg.), *Celebrating fifty years Homo necans* (im Druck)
- Beekes 2009** R. Beekes, *Etymological dictionary of Greek* (Leiden 2009)

46 Auffarth 2023. Zu Burkert: Auffarth, im Druck.

- Bendlin 1997** A. Bendlin, Peripheral centres – central peripheries: religious communication in the Roman empire, in: H. Cancik – J. Rüpke (Hrsg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion* (Tübingen 1997) 35–68
- Bichler 2001** R. Bichler, *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte* ²(Berlin 2001)
- Bowden 2004** H. Bowden, Xenophon and the scientific study of religion, in: C. Tuplin (Hrsg.), *Xenophon and his world*, *Historia Einzelschriften* 172 (Stuttgart 2004) 229–246
- Breitenbach 1967** RE 9 A2 (1967) 1569–2052 s. v. Xenophon von Athen (H. R. Breitenbach)
- Bremmer 1997** DNP 3 (1997) 709–714 s. v. Divination VI. Griechisch (J. N. Bremmer)
- Bremmer 1999** J. N. Bremmer, Persian Magoi and the birth of the term ›magic‹, *ZPE* 126, 1999, 1–12
- Bremmer 2004** J. N. Bremmer, The spelling and meaning of the name Megabyxos, *ZPE* 146, 2004, 9–10
- Bremmer 2019** J. N. Bremmer, Animal sacrifice, in: J. N. Bremmer, *The world of Greek religion and mythology. Collected essays 2*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 433 (Tübingen 2019) 303–348
- Burkert 1972** W. Burkert, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, *RGVV* 39 (Berlin 1972)
- Burkert 1984** W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, *SHAW-PH* 1984, 1 (Heidelberg 1984)
- Burkert 1990** W. Burkert, Herodot als Historiker fremder Religionen, in: G. Nenci (Hrsg.), *Hérodote et les peuples non Grecs, Entrétiens sur l'antiquité classique* 35 (*Vandœuvres* 1990) 1–32
- Cancik – Rüpke 2009** H. Cancik – J. Rüpke (Hrsg.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation* (Tübingen 2009)
- Carbon – Pirenne-Delforge o.J.** J.-M. Carbon – V. Pirenne-Delforge, Dossier of regulations concerning the cult of the Goddess at Marmarini (near Larisa). Text, translation, commentary, in: *Collection of Greek Ritual Norms – CGRN* [cgrn.ulg.ac.be], <https://doi.org/10.54510/CGRN225>
- Casabona 1966** J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique* (Aix-en-Provence 1966)
- Dillon 2008** M. P. J. Dillon, Xenophon sacrificed on account of an expedition: Divination and the Sphagia before ancient Greek battles, in: V. Mehl – P. Brulé (Hrsg.), *Le sacrifice antique* (Rennes 2008) 235–252
- Eidinow 2023** E. Eidinow, Oracular failure in ancient Greek culture, in: R. D. Woodard (Hrsg.), *Divination and prophecy in the ancient Greek world* (Cambridge 2023) 93–115
- Flower 2008** M. A. Flower, *The seer in ancient Greece* (Berkeley 2008)
- Flower 2017** M. A. Flower (Hrsg.), *The Cambridge companion to Xenophon* (Cambridge 2017)

- Frisch 2020** M. Frisch, ἔτυχε γὰρ θυόμενος. Opferrituale auf dem Zug der Zehntausend (Xenophon, Anabasis), in: M. Zinko (Hrsg.), Krieg und Ritual im Altertum, 17. Grazer Althistorische Adventgespräche (Graz 2020) 1–23
- Gladigow 1986** B. Gladigow, Homo publice necans. Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens, *Saeculum* 37, 1986, 150–165
- Gladigow 1990** B. Gladigow, Χρησθαί θεοῖς Chresthai theois. Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion, in: C. Elsas – H. G. Kippenberg (Hrsg.), Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe (Würzburg 1990) 237–251
- Henrichs 1981** A. Henrichs, Human sacrifice in Greek religion: Three case studies, in: J. Rudhardt – O. Reverdin (Hrsg.), Le sacrifice dans l'antiquité, *Entretiens* 27 (Vandœuvres 1981) 195–235
- Jacobs 1991** B. Jacobs: Der Sonnengott der Achämeniden, in: J. Kellens (Hrsg.), La religion iranienne à l'époque Achéménide (Gent 1991) 49–80
- Jameson 1991** M. H. Jameson, Sacrifice before battle, in: V. D. Hanson (Hrsg.), Hoplites. The classical Greek battle experience (London 1991) 197–227
- Klinkott 2023** H. Klinkott, Xerxes. Der Großkönig in Griechenland (Stuttgart 2023)
- Kossatz-Deissmann 1981** A. Kossatz-Deissmann, Nestor und Antilochos. Zu den spätarchaischen Bildern mit Leberschau, *AA* 1981, 562–576
- Lane Fox 2004** R. Lane Fox (Hrsg.), The long march: Xenophon and the ten thousand (New Haven 2004)
- Lendle 1995** O. Lendle, Kommentar zu Xenophons Anabasis (Bücher 1–7) (Darmstadt 1995)
- Meister 1990** K. Meister, Die griechische Geschichtsschreibung von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus (Stuttgart 1990)
- Nickel 1992** R. Nickel, Kyrupädie: die Erziehung des Kyros, griechisch – deutsch (Darmstadt 1992)
- Nickel 2014** R. Nickel, Der verbannte Stratege. Xenophon und der Tod des Thukydides (Darmstadt 2014)
- Otto 1917** R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (Breslau 1917)
- Parker 2000** R. Parker, Sacrifice and battle, in: H. van Wees (Hrsg.), War and violence in ancient Greece (London 2000) 299–313
- Parker 2004** R. Parker, One man's piety: The religious dimension of the Anabasis, in: Lane Fox 2004, 131–153
- Pirenne-Delforge 2020** V. Pirenne-Delforge, Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote (Paris 2020)
- Polinskaya 2010** I. Polinskaya, Shared sanctuaries and the gods of the others: on the meaning of »common« in Herodotus 8, 144, in: R. M. Rosen – I. Sluiter (Hrsg.), Valuing others in classical antiquity (Leiden 2010) 43–70
- Radt 2008** S. Radt (Hrsg.), Strabons Geographika, 7. Buch IX–XIII: Kommentar (Göttingen 2008)

- Rüpke – Woolf 2021** J. Rüpke – G. Woolf, Religion in the Roman empire, *Die Religionen der Menschheit* 16, 2 (Stuttgart 2021)
- Schnyder 1953** F. Schnyder, Die Religiosität Xenophons (Diss. Universität Basel 1953)
- Schörner 2005** G. Schörner (Hrsg.), Romanisierung – Romanisation: Theoretische Modelle und praktische Fallbeispiele, *BARIntSer* 1427 (Oxford 2005)
- Schwab 2020** A. Schwab, Fremde Religion in Herodots ›Historien‹. Religiöse Mehrdimensionalität bei Persern und Ägyptern, *Hermes Einzelschriften* 118 (Stuttgart 2020)
- Stengel 1910** P. Stengel, Opferbräuche der Griechen (Leipzig 1910)
- van Straten 1995** F. T. van Straten, Hierà kalá. Images of animal sacrifice in archaic and classical Greece, *Religions in the Graeco-Roman world* 127 (Leiden 1995)
- Spieß 1992** A. B. Spieß, Der Kriegerabschied auf attischen Vasen der archaischen Zeit (Frankfurt am Main 1992).
- Trampedach 2015** K. Trampedach, Politische Mantik. Die Kommunikation über Götterzeichen und Orakel im klassischen Griechenland, *Studien zur Alten Geschichte* 21 (Heidelberg 2015)
- Tuplin 2004** C. Tuplin, The Persian empire, in: Lane Fox 2004, 154–183
- Wiesehöfer 2019** J. Wiesehöfer, Heiligtümer und Kultplätze in der achaimenidischen Persis, in: R. Achenbach (Hrsg.), *Persische Reichspolitik und lokale Heiligtümer*, Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 25 (Wiesbaden 2019) 11–21
- Will 2022** W. Will, Der Zug der 10 000. Die unglaubliche Geschichte eines antiken Söldnerheeres (München 2022)
- Yunis 2019** H. Yunis (Hrsg.), Albert Henrichs, *Collected papers II* (Berlin 2019)
- Ziehen 1929** RE 3 A2 (1929) 1669–1679 s. v. Σφάγια (L. Ziehen)

Christoph Auffarth, Wellerscheid 102, 53804 Much, Deutschland.
auffarth@uni-bremen.de