

<https://doi.org/10.3176/tr.2000.4.01>

XENOPHONS FRÖMMIGKEIT: IDEAL UND IDEALISIERTE WIRKLICHKEIT

Otto Kaiser

Philipps-Universität Marburg

1. Xenophons Ideal der Frömmigkeit

Wohl jeder, der einst als Tertianer Xenophons Anabasis gelesen hat, verbindet mit dieser Musterschrift klassischer Gräzität kaum mehr als die Erinnerung an die stereotypen Überleitungsformeln mit ihrem *entheuten eporeuthēsan stathmous X parasaggas Y* und dem Freudenruf *thalatta, thalatta* (an.IV.7,24), der in der Regel auch das Ende der Klassenlektüre markierte. Nimmt man die Anabasis nach Jahrzehnten wieder zur Hand, ist man erstaunt, welche Fülle von kultursoziologischen, ethnologischen und geographischen Informationen der Feldzugsbericht neben seinen militär- und allgemein geschichtlichen enthält.¹ Daß er auch für den Religionsgeschichtler und Theologen von Interesse ist, suchen die folgenden Zeilen zu belegen. Der Altorientalist weiß aus den einschlägigen Omina-Handbüchern, Anfragen und Bescheiden, welche Rolle die Mantik im Leben der Völker des alten Westasiens spielte.² Der Alttestamentler bleibt, von wenigen Hinweisen seiner Texte abgesehen, weithin auf Vermutungen angewiesen, wenn er sich der mantischen Praktiken des vorexilischen Israel zu vergewissern sucht.³ Aber keiner von beiden verfügt über vergleichbare Texte, in denen ein Feldherr sie selbst in seinen Kriegsbericht einordnet.

Gewiß wird auch diese Skizze nichts an dem allgemeinen Urteil ändern, daß Xenophons pragmatische Religiosität mit ihrem Glauben an die sich in den Omina offenbarende Existenz der Götter und seiner darauf beruhenden Achtung auf

¹ Vgl. auch W. Jaeger, S.226.

² Vgl. dazu z.B. A. L. Oppenheim; I. Starr (1983) und (1990), bes. S.9-31, W. G. Lambert, in: J.-G. Heintz, S.85-98; T. Barton und dazu z.B. O. Kaiser, Hg. (1986) und die Briefe assyrischer Astrologen und Leberschauer an den assyrischen König bei S. Parpola, S.1-132 bzw. S.133-148.

³ Vgl. dazu zuletzt F. H. Cryer und ergänzend A. Jeffers, zum Traum auch J.-M. Husser, der auch die ugaritischen Texte miteinbezieht. Ausdrücklich zu erwähnen ist auch O. Loretz (1985), S.29-34, weil er die Diskussion über die Praktizierung der Hepatoskopie im vorexilischen Israel neu belebt hat.

Vorzeichen und Einhaltung der Gelübde konventionell gewesen ist.⁴ Aber erstens verlangt eine Religion von ihren Anhängern grundsätzlich ein konservatives Verhalten gegenüber ihren Grundkonstituenten. Zweitens mag, was einst alltäglich war, heute dem Leser durchaus fremd vorkommen und ihn daher zu einem Vergleich mit der eigenen säkularisierten Welt einladen. Drittens aber ist es von speziellem Interesse, wie ein so gebildeter und zugleich praktisch gesinnter Mann die überkommenen religiösen Vorstellungen und Gebräuche in seine außergewöhnliche Vita einbezog.

Die Aufgabe besitzt dadurch ihren besonderen Reiz, daß Xenophon nicht nur der Autor der *Anabasis*, sondern auch der Erinnerungen an Sokrates, des sokratischen Symposions und der Idealbiographie der *Kyropaedie* ist. Denn daher bietet sich wie von selbst der Vergleich zwischen dem von der Frömmigkeit des Lehrers, des idealen Königs und der eigenen Religiosität gezeichneten Bild an. Daß alle vier miteinander harmonieren,⁵ ist angesichts ihrer idealisierenden und bei den beiden zuerst genannten Schriften ebenso pädagogischen wie apologetischen Tendenzen zu erwarten,⁶ hinterläßt am Ende aber doch den Eindruck, daß sich in ihnen insgesamt vor allem Xenophons eigenes religiöses Temperament und Verständnis spiegelt. Es entsprach der in seinem Charakter liegenden Nüchternheit,⁷ in der er sich wohl auch durch den Verkehr mit Sokrates bestärkt fühlte.⁸ Daß der sich dem Leser der genannten Schriften mitteilende Eindruck einer in sich geschlossenen religiösen Vorstellungswelt zudem seinen technischen Grund in Xenophons Arbeitsweise als Schriftsteller besitzt, hat Olaf Gigon wahrscheinlich gemacht: So wie Xenophon Sokrates in *mem.I.6,14* erklären ließ, daß er mit seinen Freunden die Schriften der alten Weisen durchgehe und, wenn sich etwas Gutes in ihnen fände, davon Auszüge herstelle (*eklegometha*), scheint auch Xenophon mit Exzerpten gearbeitet zu haben, die er in unterschiedlichen

⁴ Vgl. z.B. C. J. Tuplin, *OCD*³, 1996, Sp.1628 und zur attischen Konvention V. Ehrenberg, S.259-265 und J. Jouanna, in: J.-G. Heintz, S.283-320, bes. S.297-310.

⁵ Vgl. z.B. die Nachweise, daß der xenophontische Sokrates und der xenophontische Kyros dieselben Ideale wie der Xenophon der *Anabasis* vertreten, bei B. Due, S.198-206.

⁶ Zur pädagogischen Absicht der *Anabasis* vgl. W. Jaeger, S.230: *Der Leser soll lernen, wie man in gewissen Lagen des Lebens reden und handeln soll. Wie die von drohenden Barbarenstämmen und feindlichen Heeren umringten Griechen in höchster Not, so soll er die Arete in sich selbst entdecken und entwickeln lernen.* Zur speziellen Absicht der *Kyropaedie* vgl. ebd., S.237f. Daß nicht nur der Sokrates der *Memorabilien* und der des Symposions einander entsprechen, sondern auch die pädagogischen Dialoge zwischen den Vätern und Söhnen in der *Kyropaedie* eine sokratische Färbung besitzen, zeigt E. L. Gera, S.26-49 und S.50-131, vgl. bes. die Zusammenfassung S.130f.

⁷ Gegen den Vorwurf, Xenophons in seinen Schriften gezeigte Frömmigkeit sei geheuchelt, wendet sich J. K. Anderson, S.35 mit Recht.

⁸ Vgl. dazu auch J. K. Anderson, S.20-33; sein Urteil auf S.20, daß Xenophon mit seinen ein Vierteljahrhundert nach Sokrates' Hinrichtung verfaßten *Memorabilien* dessen posthumen Gegnern zu zeigen suchte, daß *Socrates was not at all like that, but like this*, läßt sich vermutlich auch auf sein Symposion übertragen. Xenophon zeigt uns einen Sokrates, wie er seinem eigenen nüchternen und unspekulativen Verständnis der Wirklichkeit entsprach.

Zusammenhängen verwendete und entsprechend adaptierte.⁹ Die Verbindung zwischen den Memorabilien und der Anabasis stellt Xenophon für die Leser seiner Schriften erkennbar am Anfang des 3. Buches der Anabasis her, indem er seine (auf den Bericht von dem Tode des Kyros in der Schlacht bei Kunaxa und der Hinrichtung der griechischen Feldherren durch Tissaphernes¹⁰ in III.1,5 folgende) Selbsteinführung mit der Erzählung von seiner dem Zug vorausgehenden und auf Sokrates' Rat erfolgten Befragung des delphischen Orakels verknüpft. Es gibt jedoch auch eine offensichtliche und eine unterschwellige Verbindung zwischen dem Bericht von der Abschiedsrede des Perserkönigs und der Abschiedsrede des Sokrates. Die offensichtliche führt zu den xenophontischen Memorabilien, die unterschwellige zu Platons Phaidon, vor allem aber zu seiner Apologie.¹¹

2. Xenophon und der Spruch des delphischen Orakels¹²

Hören wir denn also, was Xenophon über seine Befragung des delphischen Orakels vor Antritt seiner Reise nach Sardes zu berichten weiß. Sie zeigt, daß der Athener seine Orakelanfragen gegebenenfalls so zu stellen wußte, daß die göttliche Antwort seinen bereits gefaßten Entschlüssen nicht in den Weg trat. Andererseits hat er sich, wenn ihm die Entscheidung zwischen zwei Möglichkeiten schwer fiel, bedingungslos dem Orakelspruch unterworfen.¹³ Als Xenophon von seinem Gastfreund Proxenos¹⁴ die ihm nicht unwillkommene Einladung zur Teilnahme an dem Feldzug des Kyros erhalten hatte, beriet er sich mit Sokrates wegen der Reise. Da Sokrates vermeiden wollte, daß sich Xenophon in Athen Schwierigkeiten verschaffte, indem er an dem Feldzug eines Perserprinzen teilnähme, der zuvor die Spartaner im Krieg gegen die Athener unterstützt hatte, empfahl er ihm, das delphische Orakel zu konsultieren. Xenophon aber, in seiner Freude an Krieg und Abenteuern bereits entschlossen, sich Kyros anzuschließen,¹⁵ stellte dem Gott

⁹ Vgl. O. Gigon (1953), S.163 und ders. (1979), S.50 und dazu seine auf S.42ff. geführten Nachweise, daß Xenophon den Gedankengang seiner in mem.I geführten Apologie des Sokrates durch Versatzstücke unterbricht. Am deutlichsten ist das in I.4 der Fall, in dem er in 4,2 Aristodemos als eine Freund des Sokrates einführt, der weder opferte noch sich der Mantik bediente, dann aber in 4,10 erklärt, daß er die Götter für zu erhaben hält, als daß sie seiner Verehrung bedürften. Statt nun die in 4,2 eingeführte Meinung des Aristodemos auf der Linie von I.1,2ff. zu widerlegen, läßt Xenophon Sokrates eine teleologische Rechtfertigung der Götter bieten, wobei I.4,9f. wie ein Auszug aus IV.3,13-19 anmutet.

¹⁰ Vgl. an.II.5,1-6,30.

¹¹ Vgl. dazu B. Due, S.144f. und D. L. Gera, S.125f.

¹² Zu seiner Funktionsweise vgl. G. Roux, S.112-134.

¹³ Vgl. an.VI.1,20-31 und dazu unten, S.372.

¹⁴ Vgl. an.III.1,4f.: *Im Heere aber befand sich ein gewisser Xenophon, ein Athener, der weder als Feldherr noch als Führer eines Heeresverbandes noch als Soldat mitgezogen war, sondern Proxenos hatte ihn als einen alten Gastfreund von zu Hause herbeiholen lassen und ihm versprochen, ihn, falls er käme, mit Kyros zu befreunden, der ihm, wie er sagte, lieber als seine Vaterstadt sei.*

¹⁵ Jaeger, S.227.

nicht die Frage, ob er an dem Feldzug teilnehmen, sondern welchem Gott er opfern und zu welchem Gott er beten solle, um die beabsichtigte Reise glücklich und wohlbehalten zu vollenden.¹⁶ Sokrates habe ihn daraufhin getadelt, weil er dem Gott nicht die Grundsatzfrage vorgelegt habe, ob es für ihn besser sei zu reisen oder zu bleiben. Da er nun aber einmal das Orakel des Apoll so und nicht anders befragt habe, müsse er sich nun an dessen Anweisung halten. Daraufhin habe Xenophon den ihm von dem Gott benannten Göttern geopfert¹⁷ und sei abgesegelt (an.III.1,5-8).¹⁸ Xenophon war demnach fest entschlossen, die Reise zu Kyros nach Sardes anzutreten, und wollte sich davon auch nicht durch einen eventuellen abmahnden Spruch Apolls abhalten lassen. Insofern war sein Verhalten in diesem Fall pragmatisch und, wie der Tadel des Sokrates zeigt, nicht über alle Zweifel erhaben. Wir werden weiterhin darauf zu achten haben, ob es sich hierbei um ein einmaliges Verhalten handelt oder sich dafür Parallelen nachweisen lassen.

3. Recht und Grenze der Orakelbefragung

Sokrates beriet Xenophon mithin ganz in der Weise, die er nach Xenophons Memorabilien auch sonst den Göttern gegenüber für angemessen hielt. So habe er seinen Freunden geraten, das Notwendige zu tun, wie es nach ihrer Meinung am besten sei. Vorzeichen sollten sie dagegen bei solchen Unternehmungen erkunden, deren Ausgang unbekannt sei (mem.I.1,6f.). Zu den Dingen, die jedermann ohne Befragung der Götter beginnen dürfe, gehörten alle, für die er die nötigen Sachkenntnisse besitze.¹⁹ So könnten ein Zimmermann, ein Schmied, ein Landwirt, einer der sich auf die Führung von Menschen oder Tieren verstehe, ein Mathematiker, ein Ökonom und ein Feldherr ihre speziellen Aufgaben aufgrund ihres Fachwissens lösen. In solchen Fällen reichten menschliches Wissen (*mathemata*) und Urteilsfähigkeit (*gnome*) aus. Doch das Wichtigste, nämlich die Kenntnis des künftigen Nutzens und Ausgangs einer Handlung hätten sich die Götter vorbehalten: So wisse, wer sein Feld gut bestellt, nicht, wer ernten wird; wer sein Haus schön baut, nicht, wer es bewohnen wird. Der Feldherr wisse nicht, welchen Nutzen seine Feldherrenkunst bringe; der Staatsmann nicht, ob seine Führung der Polis erfolgreich sein werde. Wer eine schöne Frau heirate, um sich an ihr zu erfreuen, dem sei unbekannt, ob sie ihm Ärger bringe. Dem, der sich mit den Mächtigen in der Polis verschwägere, bleibe verborgen, ob er deswegen in die

¹⁶ Die Abhaltung des Opfers wird III.1.8,5 festgestellt.

¹⁷ Daß es sich bei ihnen um Apoll und Artemis handelt, läßt sich aus den beiden nach der Heimkehr dargebrachten Weihungen entnehmen. Vgl. dazu unten, S.373f.

¹⁸ Vgl. Diog.Laert.II,49f.

¹⁹ Vgl. dazu auch O. Gigon (1953), S.10f., der für die Begrenztheit der menschlichen Einsicht in den Erfolg seines Tuns auf Solon frg.1 (Diehl); 13 (Edmonds) 57ff. und Theognis 135f. und für die Unterscheidung zwischen Dingen, um die man beten darf und die man selbst zu tun hat, auf Plat.Lach.195e f. und Charm.173cff. hinweist.

Verbannung gehen müsse (mem.I.1,8). So falle grundsätzlich alles, was sich aufgrund von Zählung, Messung oder Wiegen entscheiden lasse, aus dem Bereich dessen heraus, was man von den Göttern erfragen dürfe: Es trotzdem zu tun, sei Frevel (*athemia*). Was man nach dem Willen der Götter erlernen könne, müsse man auch erlernen. Allein das, was den Menschen unbekannt sei, dürfe man durch Seherkunst zu erfahren versuchen. Doch gäben die Götter nur denen Zeichen, denen sie gewogen seien (mem.I.1,9).

So stehe die Befragung der Götter den Menschen nach der Sokrates in den Mund gelegten Ansicht nur in solchen Fällen zu, in denen der Ausgang ihres Handelns ungewiß und aufgrund von Lernen und Wissen nicht vorhersehbar sei. Daher handele frevelhaft, wer von den Göttern erkunde, was er wissen könnte. Denn was man nach dem Willen der Götter lernen und dann selbst bewirken könne, das müsse man auch erlernen. Nur das, was den Menschen verborgen ist, sollen sie durch Vorzeichen erkunden. Doch gäben die Götter solche nur denen, denen sie geneigt (*ileo*) seien (mem.I.1,9). Andererseits erweise sich die Gottheit der Götter gerade darin, daß sie sich nicht dazu zwingen lassen, den Menschen ein Zeichen zu geben: Wenn sie aber nicht allen raten wollen, ist das nicht erstaunlich; denn es besteht für sie kein Zwang, sich um die zu kümmern, wenn sie es nicht wollen (Kyr.I.6,46).²⁰

Mithin stellt sich die Frage, wie man die Huld der Götter zu gewinnen vermag. Einigermmaßen zurückhaltend und doch deutlich genug, läßt Xenophon Sokrates Aristodemos den Kleinen, der an der Existenz und Fürsorge der Götter zweifelt, auf das *do ut des* als die auch für den Umgang mit den Göttern geltende Regel verweisen (mem.I.4,18): So wie man bei Menschen erkenne, ob sie einen Dienst mit einem Gegendienst zu vergelten bereit seien, müsse er es auch bei den Göttern versuchen, sie sich durch Verehrung geneigt zu machen, so daß sie willens würden, ihm einen Rat auf dem Gebiet der den Menschen verborgenen Dinge zu geben.²¹ In ähnlicher und zugleich diese Mahnung erläuternder Weise läßt Xenophon sich den jungen Kyros auf den Rat seines Vaters Kambyses berufen, der Götter wie der Freunde in den Tagen des Glücks zu gedenken, damit sie einem in den Tagen der Not beistehen (Kyr.I.6,3f.). Bei den den Göttern zu erweisenden Aufmerksamkeiten kommt es nach der von Sokrates unter Zitierung von Hesiod erg.336 vertretenen Überzeugung nicht auf die Größe der Gaben, sondern darauf an, daß sie dem Vermögen des Opfernden entsprechen (mem.I.3,3f.).²² Die zusätzliche Erklärung, daß eine grundsätzliche Bevorzugung der großen Opfer durch die Götter bedeutete, daß ihnen die Opfer der Schlechten lieber als die der Guten wären, besitzt offensichtlich eine sozialkritische Note und verrät die Illusionslosigkeit eines Mannes, der das Treiben der Welt durchschaut hat. Das hindert ihn freilich nicht daran festzustellen, daß das Leben für die Menschen nicht lebenswert

²⁰ Vgl. auch Kyr.VIII.7,3.

²¹ Vgl. auch O. Gigon (1953), S.143: *Hier wird der Gottesdienst die Voraussetzung der Gegenleistung der Götter, die in der Mantik besteht, eine Gedanke, der hier anhand der gesellschaftlichen Regel mit beinahe brutaler Deutlichkeit hervortritt.*

²² Vgl. auch M.L. West, S.240 z.St.

wäre, wenn die Götter bestechlich wären. So war Xenophon wie Sokrates nicht dazu bereit, den Göttern einen anderen ethischen Standart als den Menschen zuzubilligen.²³ Der Glaube an die Gerechtigkeit der Götter war auch für ihn die Grundbedingung für ein sittlich sinnvolles Leben. Für Sokrates habe nach Xenophons Darstellung jedenfalls festgestanden, daß sich die Götter am meisten über die Opfer der besonders Gottesfürchtigen (eusebestatōn) freuten (mem.I.3,3).²⁴

4. Die Gültigkeit und die Herkunft der göttlichen Zeichen

Wenn Sokrates glaubte, daß ihm die Götter ein Zeichen gegeben hätten, so hätte er sich nicht davon abhalten lassen, ihm gemäß zu handeln; denn man vertraue sich auch als Wegweiser nur Sehenden, aber keinen Blinden an. Daher wäre es Torheit, den von den Göttern gesandten Zeichen nicht zu folgen, selbst wenn man sich dadurch in den Augen der Zeugen lächerlich mache (mem.I.3,4). Die Vorzeichen in Gestalt des Vogelflugs, von Stimmen, Zeichen und Opferbefunden beruhten nicht darauf, daß die Vögel oder die Mantiker wüßten, was den die Orakel einholenden Menschen zuträglich sei, sondern darauf, daß die Götter sich ihrer als Mittel bedienten (mem. I.1,3f.).²⁵ Die Voraussetzung dafür bildet für den xenophontischen Sokrates wie den xenophontischen Kyros die Überzeugung, daß die Götter alles wissen, allgegenwärtig²⁶ sind und den Menschen über alle menschlichen Angelegenheiten Zeichen geben (mem.I.1,19, vgl. oben Kyr.I.6,46).²⁷ Daher läßt Xenophon dem jungen Kyros durch seinen Vater Kambyses nachdrücklich die durch die Geschichte bewährte Lehre einprägen, sich oder sein Heer niemals in Gefahr zu bringen, wenn die Omina oder die Auspizien ungünstig ausfallen sollten; denn der Mensch handele aufgrund von Vermutungen, wisse aber nicht, welche von ihnen zum Erfolg führe (Kyr.I.6,44); denn er gliche in der Begrenztheit seines Wissens einem Manne, der das Los wirft und darnach handelt (Kyr.I.6,45). Anders verhält es sich mit den Göttern; denn *die ewigen Götter, mein Sohn, kennen alles, was geschehen ist und was existiert und was in*

²³ Vgl. dazu G. Vlastos, S.164f.

²⁴ Zum Gedanken, daß die Götter das geringe Opfer des Armen dem großen des Reichen vorziehen und ihnen Frömmigkeit wichtiger ist als Opfer, vgl. die von F. Wehrli, S.46-60 geführten Nachweise.

²⁵ Vgl. Cic.div.I,29: *etenim dirae, sicut cetera auspicia, ut omina, ut signa, non causas adferunt, cur quid eveniat, sed nuntiant eventura, nisi provideris*. Bekanntlich legt Cicero die Verteidigung der stoischen Bejahung der Mantik seinem Bruder Quintus in den Mund. Zu seiner eigenen eigentümlich gebrochenen Haltung gegenüber den mantischen Phänomenen und der Eigenart der römischen Mantik vgl. C. Schäublin, in seiner Einleitung in: Cicero, Wahrsagung, S.399-418, bes. S.410-417.

²⁶ Nach O. Gigon (1953), S.24f. liegt hier eines der ältesten griechischen Zeugnisse für die Lehre von der Allwissenheit und Allgegenwart der Götter vor, wobei der erste Gedanke durch die Vorstellung vom alles sehenden Helios und der zweite durch die von der Schnelligkeit der Götter vorbereitet war.

²⁷ Vgl. auch Cic.nat.deor. II,7; div.I,117.

jedem einzelnen Fall daraus hervorgeht. Den ratsuchenden Menschen, denen sie geneigt sind, zeigen sie vorher an, was sie tun und was sie nicht tun dürfen (Kyr.I.6,46).

Den Hintergrund für den Glauben, daß sich die Götter in dieser Weise der Menschen annehmen, bildet ein teleologisches und zugleich anthropozentrisches Weltverständnis, wie es Xenophons Sokrates Aristodemos dem Kleinen gegenüber in mem.I.4,1-7 vertritt: Der menschliche Leib ist von den Göttern aufs Beste für seine sensitiven und vegetativen Funktionen eingerichtet, den Eltern die Neigung zum Kinderzeugen, den Müttern der Trieb zur Aufzucht der Kinder und den Erwachsenen als stärkster der Lebenswille und zu seiner Sicherung die Todesfurcht gegeben. Die Vernunft aber ist nicht nur den Menschen verliehen, sondern ordnet auch die ihrer Menge nach unbegrenzte Zahl der Bestandteile des Kosmos und verweist so auf den unsichtbaren Werkmeister, den Demiurgen.²⁸

Das große Paradigma für die Untrüglichkeit der göttlichen Vorzeichen ist für Xenophon das *Daimonion* seines Lehrers Sokrates.²⁹ Wohl um die Parallele zwischen der üblichen Mantik mit ihren positiven wie negativen Auskünften zu unterstreichen und damit die gegen Sokrates erhobene Anklage der Einführung neuer Götter zu widerlegen,³⁰ berichtet Xenophon, daß Sokrates vielen seiner Freunde aufgrund der Weisung seines *Daimonions* zugeredet habe, dieses zu tun oder jenes zu lassen, wobei sich seine Ratschläge stets als richtig erwiesen hätten (mem.I.1,4; apol.13).³¹ Bekanntlich setzt Xenophon sich damit in einen Widerspruch zu Platon, nach dessen ausdrücklichem Zeugnis die Stimme des *Daimonions* Sokrates seit seiner Jugend (und darin dem Gewissen gleich)³² nur von einem Vorhaben abgeraten, sich aber nie zustimmend gemeldet habe (Plat.apol.31c 8- d 4).³³

Für Xenophon bilden die strikte Beachtung des göttlichen Zeichens durch Sokrates und seine aufgrund ihrer den Freunden erteilten Ratschläge den besten Beweis für sein Gottvertrauen; denn es *ist doch offenbar, daß er nichts vorhergesagt hätte, wenn er nicht darauf vertraut hätte, es werde sich bewahrheiten. Wer aber sollte in dieser Hinsicht jemand anderem vertrauen als Gott?* (mem.I.1,5f.). Aus seinem Ende könne man nicht erschließen, daß Sokrates sich in seinem auf

²⁸ Vgl. auch Xen.symp.V,5ff. und Kyr.VIII.7,22 und zum Nachweis der Nachwirkung der Teleologie des Diogenes von Apollonia bei Xenophon W. Theiler, S.13-36.

²⁹ Daß der Verweis darauf den Vorwurf, Sokrates habe die von der Polis verehrten Götter nicht anerkannt, sondern ein anderes neuartiges göttliches Wesen eingeführt (mem.I.1,1) gerade nicht widerlegt, ist vielfach notiert worden.

³⁰ Mem.I.1,1; Plat.apol.19b 4-c 1. Zum religions- und allgemeinpolitischen Hintergrund der Anklage vgl. auch R. Parker (1996), S.199-217, bes. S.202-207.

³¹ Vgl. dazu auch W.K.C. Guthrie, S.403f.

³² Vgl. dazu W. Weischedel, S.211-219.

³³ Vgl. Plat.Euthyd.272e 1-4; Tht.151a 2-5; Phaidr.242b 8-c 1; ferner Alk.1, 103a 4-b 1 (*a dialogue which, whether or not Plato wrote it, was aptly described by Brunet as 'designed as a sort of introduction to Socratic philosophy for beginners'*), Guthrie, S.470 und dazu auch P. Friedlander, S.134; Thg.128d 2-5; 129e 1-9 sowie Xen.apol.3-4; mem.IV.8,5; ganz allgemein Diog.Laert.II,32 und zur Sache Guthrie, S.402-405.

das *Daimonion* gesetzten Vertrauen getäuscht und so als Lügner überführt worden sei, denn für Sokrates sei dieser Tod rechtzeitig gekommen, habe er ihn doch vor den Beschwerden des Alters bewahrt. Und so habe er das Todesurteil gelassen und mannhaft entgegengenommen und die dreißig Tage,³⁴ während derer seine Vollstreckung bis zur Rückkehr der Festgesandtschaft aus Delos ausgesetzt worden sei, in gewohnter Weise mit seinen Freunden verbracht, um dann auf würdigste und schönste, glücklichste und rühmlichste Weise zu sterben (mem.IV.8,1-3).³⁵

Der Leser wird sich daran erinnern, daß Platon Sokrates in seinen Schlußworten an die ihm günstig gesinnten Richter ganz anders argumentieren läßt. Er läßt ihn berichten, daß das *Daimonion*, das ihm früher überaus häufig zu widerstehen pflegte, sich weder bei seinem Aufbruch zu der mit seiner Verurteilung zum Tode endenden Gerichtsverhandlung noch während seiner Verteidigungsrede gemeldet hätte.³⁶ Daraus könne er erschließen, daß ihm etwas Gutes widerfahren und der Tod kein Übel sei (Plat.apol.40a 3-c 2). Der Tod selbst sei nämlich entweder ein traumloser Schlaf und also ein wunderbarer Gewinn oder aber eine Auswanderung an einen anderen Ort (40c 4-9). Nachdem Sokrates die mit beiden Eventualitäten verbundenen positiven Aussichten vorgestellt hat, unterstreicht er seine These, daß der Tod für einen guten Mann kein Übel sein könne, weil die Götter seine Sache niemals vernachlässigten, mit einem erneuten Hinweis auf das Ausbleiben des *Daimonions* (Plat.apol.41d 5ff.). Die beiden letzten an die ihm freundlich gesinnten Richter adressierten Sätze unterstreichen die schicksalhafte Endgültigkeit des Augenblicks und warnen zugleich den Leser vor dem Wahn, Genaes über den Tod zu wissen: *Wer von uns beiden zu dem besseren Geschäft aufbricht, das ist allen verborgen außer dem Gott* (apol.42a 1-5).

Diese eigenartig gebrochene Haltung gegenüber der Deutung des Todes läßt Xenophon auch Kyros auf seinem Totenbett vertreten.³⁷ Xenophon setzt mit der Mahnung des Sterbenden an seine Söhne ein, ihn durch ihre Einigkeit zu erfreuen und nicht zu denken, daß sie genau wüßten, daß sein Leben mit seinem irdischen Ende erlösche.³⁸ Daher führt er zunächst die drei Gründe an, die für die Unsterblichkeit der Seele sprechen, ehe er die Verwandtschaft des Todes mit dem Schlaf als viertes positives Argument in Anspruch nimmt: 1.) würden die Seelen der Ermordeten ihre Mörder erschrecken und die Rachegeister auf sie los hetzen.³⁹ 2.)

³⁴ Vgl. Plat.Phaid.58a 1-c 5, wo die genaue Zeitspanne nicht genannt wird.

³⁵ Vgl. auch Xen.apol.6f.32f.

³⁶ Vgl. dazu auch T.C. Brickhouse und N.D. Smith, S.257-267.

³⁷ Mit der ganzen Schilderung von Kyros friedlichem Tod setzt sich Xenophon über die von Herodot bezeugte und von ihm als glaubwürdigste betrachtete Version über den Schlachtentod des Kyros hinweg, vgl. Hdt.I,214. Zu der von Xenophon gestalteten Szene und ihren unterschiedlichen Traditionselementen vgl. D.L. Gera, S.115-130.

³⁸ Zu Xenophons hier verfolgter apogetischer Tendenz, die in direktem Kontrast zur achämenidischen Wirklichkeit stand, vgl. Gera, S.122-124; zur Problematik der Annahme, daß die Toten um das Schicksal ihrer Nachkommen wissen, vgl. Aristot.eth.Nic.I.11,1100a 27-30.

³⁹ Xenophon läßt Kyros seinen Söhnen für den Fall ihrer Uneinigkeit demnach sein spukhaftes Erscheinen in Aussicht stellen; vgl. dazu immerhin Plat.Phaid.81c 8-d 4.

habe er sich nie davon überzeugen lassen, daß die den Toten erwiesenen Ehren von ihnen nicht mehr wahrgenommen werden könnten. 3.) belebe die Seele den Leib⁴⁰ und entwickle erst vom Leibe getrennt ihre ganze Intelligenz.⁴¹ Während nach dem Tode jeder Teil des Menschen zu seiner verwandten Materie zurückkehre, bliebe die Seele ebenso unsichtbar während des Lebens wie wenn sie den Leib verließ;⁴² 4.) aber offenbare die Seele ihren göttlichen Charakter am deutlichsten in dem mit dem Tod am engsten verwandten Schlaf; denn in ihm vermöge sie in die Zukunft zu blicken (Kyr.VIII.7,17-21).⁴³ Zur Überraschung des Lesers läßt Xenophon jedoch Kyros abschließend seine Söhne vor die Alternative stellen, falls seine Seele den Leib verlasse, ihr die nötige Ehre zu erweisen, falls sie aber mit dem Leibe zugrunde ginge, die ewigen, allsehenden, allmächtigen, die Ordnung aller Dinge bewahrenden,⁴⁴ alterslosen, irrtumsfreien und unbeschreiblich schönen und gewaltigen Götter zu fürchten und sich niemals zu gestatten, etwas Unehrenhaftes zu tun (Kyr.VIII.7,22). Diese umfassende Prädizierung der Götter enthält gleichsam die Summe der xenophontischen Theologie und ist als solche der Beachtung des Religionsgeschichtlers wert. Der Schluß selbst wirkt nach dem Vorausgehenden überraschend, und so liegt die Annahme nahe, daß Xenophon diesen sokratischen Gedanken, wenn schon nicht aus Platons Apologie, so doch aus einer beiden gemeinsamen Quelle entnommen hat, sei es, daß Sokrates entsprechend gelehrt, sei es, daß ein anderer Sokratiker ihn überliefert hat. In der Tat entspricht er dem nichtwissenden Wissen, dessen Verbreitung Sokrates nach Platons Zeugnis als die ihm vom delphischen Orakel zugewiesene Aufgabe angesehen hat (Plat.apol.33a 5-b 3).⁴⁵

5. Das wahre Gebet

Opfer und Gebet hängen für die Alten selbstverständlich zusammen. Fromme Gottesfurcht (*eusebeia*) aber erwies sich für sie nicht nur im Opfern und Fragen nach dem Willen der Götter im Orakel, sondern selbstverständlich auch im Gebet. Beide waren im Opferritus zusammengeschlossen: Der Gott wird vor der

⁴⁰ Vgl. Plat. Phaid.105c 9-e 3.

⁴¹ Vgl. Pind.fr.131b (Snell); Plat. Phaid. 65a 9-d 2; rep.IX.571d 6-572b 1, aber auch Plat.Tim.71c 3-72b 5, dazu H. G. Zekl, S.222 Anm.210, und bes. Aristot.de phil. frg.10/12a Rose/Ross; Cic.div.I,60f. und Poseidonios frg.108 (Kidd) (Cic.div.I,64) und Cic.div.I,113-115 und 127f., vgl. I.82.

⁴² Vgl. mem.I.4,9, die darin den Göttern gleicht; vgl. auch mem. IV.3,13f.

⁴³ Vgl. Plat.apol.39c 1-3 und Xen.apol.30.

⁴⁴ Vgl. oben, S.360 mit Anm.26.

⁴⁵ Zur Frage, ob Sokrates an den Seelentod oder die Unsterblichkeit der Seele glaubte, vgl. W. K. C. Guthrie, S.476-484, bes. S.480: *The nature of death, he concludes, is unknown 'except it be to God'; and that exception, one might argue, makes all the difference;* und weiterhin O. Kaiser (1996), S.48f. = ders.,(1998), S.248f.

Darbringung im Gebet angerufen, das Opfer gnädig anzunehmen,⁴⁶ und vor der Opferschau gebeten, ein Zeichen zu geben.⁴⁷ Sokrates, so läßt Xenophon uns wissen, habe die Götter einfach gebeten, das Gute zu gewähren; weil sie am besten wüßten, was das Gute sei.⁴⁸ Wer um Gold und Silber oder die Herrschaft und dergleichen bitte, gliche einem, der um Erfolg im Würfelspiel, in der Schlacht oder sonst einer Sache mit ungewissem Ausgang bitte (mem.I.3,2).⁴⁹ Wie im Fall der Orakeleinholung war Xenophon der Überzeugung, daß der Mensch die Götter nur um das bitten darf, was er grundsätzlich nicht selbst bewirken kann. So läßt er den jungen Kyros seinem Vater erklären, er habe von ihm gelernt, daß Leute, die nichts vom Reiten verstehen, die Götter nicht um den Sieg in einer Reiterschlacht, des Bogenschießens unkundige nicht um den über geübte Bogenschützen, des Steuern unkundige nicht um das Steuern eines Schiffs noch die, die nicht gesät haben, um gutes Wachstum der Saat bitten dürften, weil das alles den Anordnungen der Götter widerspräche (Kyr.I.6,6). Wer nicht sachgemäß zu handeln gelernt oder zu handeln versäumt hat, besitzt nach Xenophons Überzeugung kein Recht, die Götter um den Erfolg seines Tuns zu bitten. Umgekehrt, so sollen wir folgern, darf jeder, der das Seine getan hat und zu tun bereit ist, angesichts der Unge-
wißheit des Ausgangs den Beistand der Götter erleben.

6. Hermogenes Ansicht über den rechten Verkehr mit den Göttern als Zusammenfassung von Xenophons Ideal der Frömmigkeit

Suchen wir eine Zusammenfassung von all dem, was Xenophon in seinen Schriften über Vorzeichen, Opfer und Gebet gesagt hat, so müssen wir uns an die einigermaßen überraschend in den Kontext der Konversation des *Symposiums* eingefügte Erklärung des Hermogenes, Sohn des Hipponikos, halten, den Xenophon bekanntlich in seiner *Apologie des Sokrates vor dem Gerichtshof* als seinen Gewährsmann einführt (Xen.apol.1,2). Von Sokrates dazu aufgefordert zu sagen, wer seine Freunde seien, welche Macht sie besäßen und wie sie sich seiner annähmen, so daß er sich ihrer rühmen könne (Xen.symp.IV,46), gibt er eigenartiger Weise folgende Erklärung ab (Xen.mem.IV,47-48):

Nun gut, es sind doch Griechen und Barbaren des Glaubens, daß die Götter über alles genau Bescheid wissen, sowohl über das Gegenwärtige wie das Zukünftige. Jedenfalls befragen alle Städte und alle Völkerschaften die Götter durch Seherkunst, was zu tun und was nicht zu tun ist. Und gewißlich glauben wir offenbar daran, daß sie dazu in der Lage sind, Gutes und Schlechtes zu tun.

⁴⁶ Vgl.dazu F. Heiler, S.71-78.

⁴⁷ Vgl. z.B. I. Starr, (1990), S.XVI in denen die stereotype Eröffnungsformel der assyrischen an den Sonnengott gerichteten Anfragen *Šamaš belu rabū ša ašallūka anna kīna apalanni* (*Schamasch, großer Herr, gib mir eine sichere positive Antwort auf das, was ich dich frage!*) lautet.

⁴⁸ Vgl. dazu die von O. Gigon (1953), S.97f. angeführten Parallelen Diod.X.9,7f.; Ps.Plat. Alk.II.141a ff.; Diog.Laert. VI,42, vgl. VI,63; VIII,9 und Aristot.eth.Nic. 1129b 4f.

⁴⁹ Vgl. dazu auch L. Strauss, S.19.

Jedenfalls bitten alle die Götter, Schaden abzuwenden und Glück zu verleihen. Nun sind die alles wissenden und alles vermögenden Götter mir so freundlich gesinnt, daß sie mich umsorgen, der ich ihnen weder des Nachts noch am Tage bei dem, wonach ich strebe oder was ich zu tun vorhabe, verborgen bin. Weil sie vorauswissen, was aus all dem folgt, zeigen sie an, indem sie mir als Boten Stimmen und Träume und Vorzeichen senden, was zu tun und was zu vermeiden ist. Wenn ich ihnen nun gehorche, reut es mich niemals. Andererseits aber wurde ich bestraft, wenn ich ihnen, wie es bisweilen geschehen ist, nicht getraut habe.

Aber da die Götter offensichtlich nicht allen Menschen in gleicher Weise gewogen sind, läßt Xenophon seinen Sokrates Hermogenes auffordern, ihm zu erklären, mit welchen Diensten er sich ihre Freundschaft erhalte, was dieser denn auch bereitwillig tut, um so das Thema abzurunden: Seine Gegendienste seien vergleichsweise wohlfeil (*eutēlos*); denn sie bestünden in seinen ihn nichts kostenden Lobgesängen, der teilweisen Rückerstattung dessen, was sie ihm gäben, und das heißt: in Opfern, und weiterhin im Vermeiden sündhafter Reden und Halten des unter ihrer Anrufung gegebenen Wortes (*symp.IV,49*). So lautet denn Xenophons religiöses Credo, daß die allwissenden Göttern denen, die sie anbeten, ihnen Dankopfer darbringen, gottlose Reden vermeiden und ihr bei ihnen gegebenes Wort halten, in allen Lebenslagen Zeichen geben und sie damit ebenso vor schädlichen Unternehmungen bewahren wie sie ihnen Gelingen ihrer Taten verleihen.

7. Religiöses Ideal und Wirklichkeit in Xenophons Anabasis

Wenden wir uns Xenophons *Anabasis* zur Überprüfung des zwischen seiner religiösen Theorie und seiner Praxis bestehenden Verhältnisses zu, so bekommen wir es zwar mit einer seinen Idealen entsprechenden Selbststilisierung zu tun, ohne jedoch zureichende Gründe dafür zu besitzen, seinem Bericht grundsätzlich zu mißtrauen. Als Ausgangspunkt bietet sich von selbst seine erst in an.III.1,11-3,1 erfolgende Selbsteinführung an, die auf den Bericht von der zwar von den Griechen gewonnenen, aber von dem jüngeren Kyros verlorenen Schlacht bei Kunaxa⁵⁰ und der heimtückischen Festnahme und (wie sich später herausstellen sollte) Ermordung⁵¹ der griechischen Strategen folgt. In ihr erzählt er, wie es dazu kam, daß er von den verbliebenen Strategen und Lochagen in den griechischen Offiziersrat⁵² aufgenommen (III.1,26)⁵³ und schließlich als Nachfolger des

⁵⁰ Zum Verlauf der von Xenophon an.I.8-29 geschilderten, vermutlich beim heutigen Tell Kuneise erfolgten Schlacht vgl. O. Lendle, S.62-75 mit den Skizzen 11 und 12 S.63 und S.65.

⁵¹ Vgl. Xen.an.II.5,27-6,1; vgl. 6,29 mit dem Bericht des als Leibarzt des Großkönigs wirkenden Griechen Ktesias bei Plut.Artox.18 und dazu Lendle, S.127f.

⁵² Lendle, S.153 berechnet die Mitglieder dieses Rates auf etwa 20 Offiziere.

⁵³ Vgl. dazu auch Lendle, S.155, der Xenophons eigentümliche Rolle zunächst als die eines Sprechers des Offiziersrates bestimmt.

Proxenos zum Strategen gewählt wurde (III.1,47)⁵⁴ und dadurch entscheidenden Einfluß auf den weiteren, zur Rettung führenden Zug der Zehntausend nehmen konnte.⁵⁵ Den Anstoß zu dem allen bot ein glückverheißender Traum, den Xenophon in der Nacht nach der Verhaftung der griechischen Strategen durch den Großkönig hatte und der während der Heeresversammlung am nächsten Tag durch ein spontanes Zeichen und eine Opferschau bestätigt wurde.⁵⁶ Der Traum veranlaßte ihn erst vor die Hauptleute und dann die Heeresversammlung zu treten, um sie zu entschlossenem Kampf um ihr Leben aufzurufen, worauf ihn beide als ihren Führer erwählten bzw. anerkannten. So berichtet Xenophon in III.1,11-13, daß er aus Betrübniß über das Geschehene lange wach gelegen habe. Als er schließlich doch eingeschlafen sei, habe er geträumt, daß ein Blitz unter Donner in sein väterliches Haus einschlug und es völlig in Flammen setzte. Darauf sei er erschrocken aufgewacht und habe erkannt, daß der wegen des Blitzes und des Feuers offenbar von Zeus gesandte Traum eine ambivalente Bedeutung besitze: Er sei ein günstiges Vorzeichen gewesen, weil er ihm in der gefährlichen Lage ein großes Licht gezeigt hätte, ein ungünstiges aber, weil das ringsum leuchtende Feuer ihn einzuschließen drohte. Bedeutete das eine seine Rettung, so das andere, das er durch allerlei Hindernisse im Lande des Großkönigs festgehalten zu werden drohe.⁵⁷ Dieser Traum erwies sich weiterhin für die Rettung Xenophons und des ganzen Heeres als entscheidend; denn er beeindruckte Xenophon so nachhaltig und machte ihm das Gefährliche der gegenwärtigen Situation so eindrucksvoll bewußt, daß er sich sogleich nach dem Erwachen entschloß, etwas zu seiner eigenen und des ganzen Heeres Rettung zu unternehmen. Daher habe er zunächst die Lochagen oder Hauptleute zusammengerufen, um ihnen die Unerträglichkeit des noch bestehenden Vertragszustandes mit den Persern darzulegen.⁵⁸ Weiterhin habe er sie daran erinnert, daß die Götter auf ihrer und nicht auf der Seite der Perser stünden, weil diese den griechischen Feldherrn bei Zeus einen Meineid geschworen⁵⁹ und sie heimtückisch ermordet hätten,⁶⁰ sie selbst sich aber an den

⁵⁴ De facto bestimmte er weiterhin zusammen mit dem spartanischen Strategen Cheirisophos entscheidend den weiteren Zug der Zehntausend. Zu Xenophons Ideal des Strategen vgl. Xen. oik. XXI,4-8; ferner Xen.hipp.VI,4-6 und dazu auch E.L. Wheeler, in: Hanson, S.123f.

⁵⁵ Zu den Motiven, welche die Soldaten zur Teilnahme an dem Zug des Kyros bewegt haben, vgl. an.VI.4,8.

⁵⁶ Zum Traum als divinatorischem Mittel bei den Griechen vgl. Th. Hopfner, PRE 27, 1928, Sp.1268-1271, zum Wandel seines Verständnisses E.R. Dodds (1966), S.103-121 (= 1991), S.55-71.

⁵⁷ Vgl. auch Cic.div.I,52: *Xenophon Socraticus (qui vir et quantus!) in ea militia, qua cum Cyro minore perfunctus est, sua scribit somnia quorum eventus mirabiles exstiterunt. Mentiri Xenophontem an delirare dicemus?*

⁵⁸ Die Griechen hatten sich den Persern gegenüber vertraglich verpflichtet, nicht zu plündern oder zu fouragieren, sondern ihren Bedarf geordnet zu beziehen und zu bezahlen; vgl. an.II.3,25-29.

⁵⁹ Vgl. die Erklärung der griechischen Strategen Klearchos in II.5,7f., in der er die Unverbrüchlichkeit des von beiden Seiten beschworenen Eides damit begründet, daß keiner, der einen Meineid geleistet hätte, dem Krieg mit den Göttern entrinnen könne und es keinen finsternen Ort gäbe, der ihn sichere (vgl. Ps.139,7ff.), weil die Herrschaft der Götter alle und in gleicher Weise umfasse; vgl. auch Hom.II.III,276-280 und IV,155-168.

⁶⁰ Vgl. II.5,31-6,6.

beschworenen Vertrag, nicht mit Gewalt zu proviantieren, gehalten hätten (III.1,21f.). So gelang es Xenophon die Siegesgewißheit der angesichts der Ermordung ihrer Feldherren und der Übermacht des persischen Heeres verzagten Hauptleute zu wecken, indem er ihnen versicherte, daß weder die Menge noch die Stärke den Sieg zu verschaffen pflege, sondern der Feind vor dem fliehe, der ihn dank des Beistandes der Götter mit größerer Kraft der Seele angreife (III.1,41).

Nachdem ihn die Hauptleute zum Anführer gewählt und sich das Heer versammelt hatte, habe auch der Stratege Kleanor die Soldaten an Tissaphernes' Treulosigkeit und Eidbrüchigkeit erinnert, die ihn nicht einmal gegenüber Zeus Xenios, dem Schützer der Gastfreundschaft, habe Scham empfinden lassen (III.2,4).⁶¹ Anschließend sei auch Xenophon in der schönsten Rüstung, die er sich verschaffen konnte,⁶² vor das Heer getreten, um als erstes das Argument Kleanors aufzunehmen und so zu begründen, daß sie ihre Rettung im Vertrauen auf den Beistand der Götter nur von ihrem tapferem Kampf mit den Persern erwarten könnten (III.2,8). In diesem Augenblick hätte jemand geniest und daraufhin hätten alle dem Gott gehuldigt, Xenophon aber habe zu dem Gelöbnis aufgerufen, Zeus dem Retter als dem Sender dieses glückhaften Zeichens⁶³ ein Dankopfer für ihre Rettung darzubringen,⁶⁴ sobald sie in ein befreundetes Land gekommen seien: *Darauf legten sie das Gelübde ab und sangen den Pänan* (III.2,9).⁶⁵

Nachdem das Opfer bestätigt hatte, daß das Verhältnis zu den Göttern in Ordnung war (*ta tōn theōn kalōs eichen*) (III.2,9), versicherte Xenophon den Soldaten erneut, daß sie aufgrund ihrer Eidestreue darauf vertrauen dürften, daß die Götter, *die fähig sind, die Großen schnell zu Geringen zu machen und die sich in Gefahr befindlichen Kleinen leicht zu retten*, nicht auf der Seite ihrer Feinde, sondern auf ihrer eigenen stünden (III.2,10; vgl. VI.3,16).⁶⁶ Das hätte sich einst erwiesen, als Xerxes zu Wasser und zu Lande gegen Hellas zog und es allein die Athener wagten, gegen ihn anzutreten, woran noch heute alljährlich die damals der Artemis gelobten Ziegenopfer erinnerten (III.2,11f.).⁶⁷ Seither bestünde die Freiheit der Griechen darin, daß sie ihre Knie (anders als die Barbaren) vor keinem Menschen, sondern nur vor den Göttern beugten (III.2,13). Nachdem Xenophon die Soldaten so an die große Vergangenheit ihres Volkes erinnert, ihren eigenen

⁶¹ Vgl. auch Hom.II.XIII,622-627.

⁶² Die dafür in III.2,7 gegebene Begründung ist offensichtlich paradigmatisch gemeint, denn er erklärt, wenn die Götter den Sieg verliehen, gebühre dem Sieg der schönste Schmuck, wenn er aber sterben müsse, sei es angemessen, es in dem Schmuck zu tun, der durch seine Schönheit seiner würdig wäre. Zur Bedeutung einer blitzenden und prunkvollen Rüstung bei den Griechen vgl. E.L. Wheeler, in: Hanson, S.141 und z.B. Hom.II.XXII,131-135.

⁶³ Zum Niesen als glückhaftem Vorzeichen vgl. Hom.Od.XVII,540ff.

⁶⁴ Zu den Gelübden von Dankopfern vor der Schlacht vgl. A.H. Jackson, in: Hanson, S.237-240, zum Gebet vor der Schlacht vgl. Kyr.III.3,57 und z.B. Hom.II.VI, 263-311.

⁶⁵ Lendle (1995), S.160: *Einen besseren Einstand in sein neues Amt hätte er* (scil. Xenophon) *sich nicht wünschen können*.

⁶⁶ Zum Motiv vgl. z.B. Hom.II.XX,242f., ferner 1. Sam 2,7; Ps 75,8; Sir 11,5f.14; Pap.Ins.7,13-19 und dazu auch M. Lichtheim, S.138-150.

⁶⁷ Vgl. mit O. Lendle, S.160 auch Plut. de Herodoti mal. 862 b-c.

Sieg über die Perser in eine Linie mit den Taten der Vorfahren gestellt und dabei an ihre einzigartige Würde als Griechen appelliert hatte, erklärte er ihnen, daß die auf sie zukommenden Gefahren nicht unüberwindlich seien, wenn sie sich ihnen tapfer und wagemutig stellten (III.2,39):

Wer von euch seine Hausgenossen wiederzusehen wünscht, sei dessen eingedenk, daß er ein tapferer Mann (anēr agathos) sein muß; denn anders kann es nicht gelingen. Wer aber leben will, suche zu siegen! Denn es ist die Sache der Sieger zu töten, aber die der Besiegten zu sterben. Und wenn einer Schätze begehrt, muß er versuchen, das Feld zu behaupten. Denn es liegt bei den Siegern, das Eigene zu retten und sich den Besitz der Besiegten anzueignen.

Blicken wir zurück, so sehen wir, wie in diesem Bericht alle wesentlichen Elemente der Frömmigkeit Xenophons vereinigt sind: Da ist 1.) der Glaube an von den Göttern als Vorzeichen gesandte Träume, 2.) an die von ihnen spontan gesandten wie 3.) an die von ihnen in der Opferschau gewährten Zeichen. Da treffen wir als von uns bisher noch nicht weiter bedachtes Factum 4.) auf die Gewißheit, daß das Gelübde ein Mittel ist, sich die Götter geneigt zu machen. Da findet sich 5.) die Überzeugung, daß die Götter nur denen beistehen, welche die bei ihnen beschworenen Eide halten, aber 6.) auch die, daß der Beistand der Götter das sachgemäße Handeln der Menschen voraussetzt. Sehen wir zu, was sich zu diesen sechs Themen aus Xenophons weiteren Erzählungen entnehmen läßt.

Ad 1: *Der Traum als inneres gottgesandtes Zeichen.* Xenophon berichtet außer von dem ihn in der Folge an die Spitze der 10000 stellenden Traum noch ein zweites Mal von einem solchen: Als das griechische Heer auf dem Rückmarsch an den die Grenze nach Armenien bildenden Fluß Kentrites gelangt war, wurde es von Ratlosigkeit ergriffen, weil die Karduchen es am Übergang über den Fluß hinderten.⁶⁸ Da träumte Xenophon, er liege in Fußfesseln, die plötzlich von ihm abfielen, so das er sich ungehindert bewegen konnte. Daraufhin hätte ihn die Hoffnung erfaßt, daß den Seinen der Übergang über den Fluß gelänge. In der Tat gewann auch dieser Traum für das griechische Heer schicksalhafte Bedeutung, weil er Xenophon zuversichtlich stimmte und es ihm gelang, seinen wiedergewonnenen Optimismus auf die anderen Feldherren zu übertragen. Das beim ersten Morgenrot veranstaltete Opfer fiel denn auch sogleich günstig aus. Und schon beim anschließenden Frühstück meldeten zwei Jünglinge Xenophon, daß sie eine Furt durch den Fluß entdeckt hätten. Da brachte er sogleich zusammen mit den Glücksboten ein Trankopfer dar und hieß sie, zu den Göttern zu beten, die ihm den Traum gesandt und ihnen die Furt gezeigt hätten. Dann befahl er den Aufbruch zu der Furt, an der die Seher in den Fluß hinein opferten, woran die Karduchen sie vergeblich mit Pfeilschüssen zu hindern suchten. Als sich die Opfer als günstig erwiesen, stimmten die Soldaten den Pään und den Schlachtruf an, zogen durch den Kentrites und schlugen die Feinde in die Flucht, so daß sie in Armenien

⁶⁸ Zur Lage der Furt, militärischen Lage und dem Übergang der Griechen vgl. Lendle, S.207-220 mit den Skizzen 34 und 35 S.208 und S.212.

einrücken konnten (IV.2,8-23). Ein Blick in Herodots Bericht über den Feldzug des spartanischen Königs Kleomenes gegen Argos erklärt, welche Bedeutung dem Opfer in den Fluß zukam: Es diente der Erkundung, ob der Fluß(gott) mit seiner Überquerung einverstanden sei. Das Opfer des Kleomenes am Erasinos⁶⁹ fiel negativ aus, so daß er es unterließ, das Heer über den Fluß zu führen, und es nach einem Stieropfer (an Poseidon) an der nahen Küste einschiffte, um dann nach der Landung Tyros zu überfallen (Hdt.VI,76).⁷⁰

Ad 2: *Spontane äußere gottgesandte Zeichen.*⁷¹ Ehe wir uns den Opferbescheiden als dem zentralen mantischen Mittel des Altertums zuwenden, halten wir nach anderen Erscheinungen Ausschau, die wie in der von uns zugrunde gelegten Szene III.1,11-3,2 das Niesen (III.2,9) als glückverheißende Zeichen gedeutet werden konnten. Als solche sind an erster Stelle Blitz und Donner zu nennen, die nach griechischem Glauben kein anderer als Zeus selbst sendet (vgl.Kyr.I.6,1).⁷² So berichtet Xenophon, daß Zeus durch seinen Donner die Einwohner des am mittleren Tigris gelegenen Mespila erschreckt und dadurch die Eroberung der Stadt durch die Griechen ermöglicht hätte (an. III.4,10ff.).⁷³ Zu den göttlichen Zeichen gehörte auch das Erscheinen eines Adlers, des Vogels des Zeus. Zweimal berichtet Xenophon von einem solchen. Zum ersten Mal habe bei seinem Aufbruch aus Ephesos zu seinem Vorstellungsbesuch bei Kyros in Sardes ein sitzender Adler von rechts geschrien.⁷⁴ Der Seher habe ihm deshalb Ruhm, aber auch Mühsale vorausgesagt, weil andere Vögel dem Adler zugesetzt hätten (VI.1,23). Das zweite Mal sichtete der Seher Arexion vor dem Abmarsch des Heeres aus der an der bithynischen Küste liegenden Bucht von Kalpes Limen im Anschluß an ein günstig ausgefallenes Opfer einen glückverheißenden Adler (*aiteon aision*) und forderte Xenophon deshalb auf, die Führung bei der folgenden, der Bergung der Toten eines fehlgeschlagenen Proviantierungszuges und der Truppenversorgung dienenden Expedition zu übernehmen (VI.5,2), wozu er sich schließlich auf die Bitte der Hauptleute hin entschloß (VI.5,22).- Doch nicht nur Blitz, Donner und Vogelflug, sondern auch alles, was unvorhergesehen Anlaß gab, eine schwierige Situation zu meistern, konnte als Ausdruck göttlichen Beistandes gedeutet werden. Als das Heer den durch den Mangel an Lebensmitteln diktierten Versuch, eine auf einem Berg gelegene Stadt der Drillen zu erobern, bereits abzubrechen begann, wandte sich seine Lage ganz plötzlich dadurch, daß in dem Ort ein Haus in Flammen aufging und die Einwohner aus den Nachbarhäusern zu fliehen begannen. Xenophon erkannte darin das ihnen von einem Gott gesandte

⁶⁹ Vgl. zu ihm F. Gschnitzer, NEP IV, Sp.41.

⁷⁰ Weitere Beispiele bei T.H. Gaster, S.207-210.

⁷¹ Vgl. dazu Th. Hopfner, PRE 27, 1928, Sp.1277-1279.

⁷² Vgl. Hom.II.II,350-353.

⁷³ Zur Identifikation von Mespila mit Ninive vgl. Lendle, S.174-177 mit der Planskizze 25 auf S.175.

⁷⁴ Vgl. dazu Hom.II.XIII, 821-823; VIII,245-252; Aischyl.Prom.487-492 und Soph.Ant.999-1004.

Rettungsmittel.⁷⁵ Daher gab er sogleich den Befehl, weitere Holzhäuser anzustecken und einen Feuerwall zwischen sich und die Verteidiger zu legen, so daß sich die Griechen retten konnten, während die ganze Stadt mit Ausnahme der Akra in Schutt und Asche sank (V.2,24-27). Die vor dem Anrücken gegen die Stadt vorgenommene Opferschau hatte zwar auf Kämpfe hingewiesen, war aber sonst positiv ausgefallen (V.2,9f.). So bewirkte der göttliche Wink die Bestätigung des günstigen Opferbescheides.

Da die Geschichte von dem Feldzug des Agesipolis, des Sohnes des Spartanerkönigs Pausanias, gegen Argos aus den *Hellenica* sich gut in den vorliegenden Kontext einfügt, weil sie uns auf das Erdbeben als ein weiteres, von den Alten als göttliches Zeichen betrachtetes Phänomen aufmerksam macht,⁷⁶ sei sie hier eingefügt: Da es den Spartanern als zu unsicher erschien, bei ihrem geplanten Feldzug gegen die Athener und die Böoter einen so mächtigen Feind wie die Argiver in ihrem Rücken zu lassen, rüsteten sie erst einmal zu einem solchen gegen Argos. Nachdem der mit seiner Durchführung beauftragte Agesipolis an der Grenze einen günstigen Opferbescheid erhalten hatte, befragte er sowohl das olympische⁷⁷ wie das delphische Orakel, ob er das unredliche Waffenstillstandsbegehren der Argiver ablehnen dürfe. Nachdem ihm das Zeus und Apoll gestattet hatten, machte er sich auf den Weg, um über Nemea nach Argos vorzustoßen. Nach dem ersten, auf argivischem Boden genossenen Abendessen *ließ der Gott die Erde erbeben*. Darauf stimmten die königlichen Zeltgenossen sogleich den Páan auf Poseidon an, der schon bei Homer den Beinamen des Erderschütterers trug.⁷⁸ Doch statt es, wie die Soldaten aufgrund eines früheren Bebens erwartet hatten, als ein negatives Zeichen zu bewerten, erklärte Agesipolis, daß es sich um ein ermutigendes handele, weil es der Gott nicht vor, sondern erst nach der Überschreitung der argivischen Grenze gesandt habe. Also brachte er Poseidon am nächsten Tage ein Opfer dar, um dann mit seinem Heer weiter in das Land zu ziehen (Xen.Hel.IV.7,2-5). So zeigt uns auch dieses Beispiel, daß die Zeichen der Auslegung und gleichzeitig eines Feldherrn bedurften, der seine Offiziere und Soldaten von der Richtigkeit seiner Deutung zu überzeugen vermochte. Derartige Zeichen wurden aber nur dann als vollgültig anerkannt, wenn sie durch einen vorausgehenden oder einen nachfolgenden Opferbescheid bestätigt wurden.

Ad 3: *Die Respektierung des Opferbescheides*. Man kann Xenophon bescheinigen, daß er die Lehren, die er Kambyses und Sokrates ihren Schülern erteilen läßt, nach denen man niemals gegen die Omina handeln dürfe, weil man sonst sich oder andere in Gefahr brächte,⁷⁹ selbst strikt befolgt hat. Daher konnte er sich in einer kritischen Situation vor die Soldaten stellen und sie daran erinnern, daß er, wenn

⁷⁵ Lendle, S.307f. weist darauf hin, daß sich in dem *Als Xenophon dies para tēs tychēs lernte* in 5.2,25 ganz zaghaft hellenistisches Gedankengut andeutet.

⁷⁶ Zur entsprechenden Deutung von Erdbeben in mesopotamischen Omina vgl. S. Maul, NEP 4, 1998, Sp.53f.

⁷⁷ Zum Zeus-Orakel in Olympia vgl. H.W. Parke, S.164-193.

⁷⁸ Vgl. z.B. Il. XIII,31; XX,318; Od I,74 und Hom.h.22,2-4.

⁷⁹ Vgl. dazu oben, S.360f.

immer möglich und nötig, für sie und für sich geopfert hätte (V.6,28). Wie eine einschlägige Lehrerzählung mutet vor allem sein Bericht darüber an, wie Xenophon das am Strand der Bucht von Kalpes Limen lagernde Heer aufforderte, sofort aufzubrechen, weil ihre Vorräte aufgebraucht seien. Doch nachdem die vor dem Abmarsch an zwei aufeinander folgenden Tagen dreimal durchgeführten Opferanfragen dreimal negativ ausgefallen waren, weigerte sich Xenophon aufzubrechen. Als der Stratege Neon trotzdem mit 2000 Mann in die umliegenden Dörfer zog, um sie zu plündern, griffen die Reiter des Satrapen der hellespontischen Satrapie Pharnabazos Neons Abteilung an und töteten nicht weniger als 500 Mann, während der Rest in die Berge floh (VI.4,12-23). Sachlich ist zwischen den vor dem Aufbruch vollzogenen und mit einer Eingeweideschau⁸⁰ verbundenen *hiera* und der unmittelbar vor der Schlacht und in Sichtweite der Feinde dargebrachten *sphagia* zu unterscheiden, bei der schon aus technischen Gründen keine Eingeweideschau durchgeführt werden konnte und sich der Seher mit der Beobachtung des Falls des Opfertieres, des Blutflusses oder der Gestalt der Flamme⁸¹ als Antwort auf seine alternativ gestellten Frage begnügen mußte.⁸² Im günstigsten Fall wie vor der Durchbruchsschlacht auf dem Marsch von Kalpes Limen nach Chrysopolis am Bosphorus stimmten die morgendlichen Opfer (*ta hiera*), die Vorzeichen der Vögel (*hoi oionoi*) und die Schlachtopfer vor dem Kampf (*ta sphagia*) sämtlich überein, so daß Xenophon seinen Soldaten ein fröhliches unserem *Auf zum Gefecht!* entsprechendes *iomen epi tous andras* zurufen konnte (an.VI.5,21).⁸³

Wir verzichten darauf, hier sämtliche Opferbescheide aufzuzählen, die auf Xenophons Veranlassung oder in seinem Beisein ausgeführt worden sind und über die er sich nach seinem Bericht in keinem Fall hinweggesetzt hat.⁸⁴ Als besonders gewichtig sei hervorgehoben, daß er die Frage, ob er den ihm von den Hauptleuten in Paphlagonien aus praktischen Gründen angetragenen Alleinbefehl über das Heer (als *autokratōr archōn*) Zeus dem König zur Entscheidung vorlegte, weil er selbst schwankend war. Einerseits lockte ihn der Gedanke, ihm könne diese

⁸⁰ Vgl. Aischyl.Prom.493-499 und Soph.Ant.1005-1013.

⁸¹ Vgl. Eurip.Phoen.1255-1258.

⁸² Zur Technik vgl. J. N. Bremmer, NEP III, 1997, Sp.709f.; J. Jouanna, in: J.-G. Heintz (1997), S.307f. und besonders M. H. Jameson, in: Hanson, S.204-209, bes. S.204: *In effect, the sphagia narrow down to a single action and an observation - the killing of the victim with a stab into the neck and the observing of the flow of the blood that results.*

⁸³ Idealerweise folgte auf eine gewonnene Schlacht ein Mahl, in dessen Verlauf den Göttern ein Trankopfer dargebracht und als Siegeslied ein an sie gerichteter Pāan gesungen wurde. Da die Götter sich den Kämpfern als geneigt erwiesen hatten, läßt Xenophon Kyros seine Soldaten als *theopileis*, als Gottesfreunde anreden, Kyr.IV.1,6.

⁸⁴ Offen läßt er es, wie das VI.4,23 erwähnte, von ihm vor seinem Auszug zur Rettung der vor den Feinden fliehenden Abteilung Neons dargebrachte Opfer ausgefallen ist; doch darf man einen positiven Bescheid unterstellen, sofern Xenophon hier den Bruch seiner Prinzipien nicht verschleiern will. Zu Opfern mit vermutlich positivem Bescheid, aber ohne ausdrückliche entsprechende Angaben vgl. auch III.5,17 und VII.8,20; zu solchen mit einem ausdrücklich erwähnten positiven V.2,9f.; V.6,25f.; VI.4,9; VII.2,14f.17 und zu solchen mit negativem Ergebnis II.2,3; V.5,2f.; VI.6,36 und VII.2,40f.

Stellung in Athen zum Ruhm und den Soldaten zum Vorteil gereichen. Andererseits zauderte er, weil angesichts der Ungewißheit der Zukunft auch die Möglichkeit bestand, daß er so seinen bisher gewonnenen Ruhm zerstörte. So wandte er sich an Zeus den König, auf den ihn das delphische Orakel vor seiner Abreise aus Athen verwiesen und der ihm vor seinem Aufbruch aus Ephesus durch seinen Adler ein glückhaftes Zeichen gegeben hatte. Aber der Gott gab ihm den klaren Bescheid, daß er weder nach dem Amt streben noch eine entsprechende Wahl annehmen solle. Daher verhielt sich Xenophon entsprechend und lehnte die Wahl unter Berufung auf das Opferzeichen ab (an.VI.1,17-31).⁸⁵ Auch ein weiterer Fall verdient ausdrückliche Erwähnung, weil es sich wiederum um eine für Xenophons weiteres Schicksal grundsätzliche Entscheidung handelte: Als sich Xenophon angesichts des im Gang befindlichen Zerfalls des Heeres in einzelne Verbände mit dem Gedanken trug, es zu verlassen und sich einzuschiffen, opferte und befragte er Herakles, den Führer, ob es besser sei, mit den verbliebenen Soldaten zu ziehen oder sich zu entfernen. Da gab ihm der Gott durch die Opfer die Weisung bei dem Heer zu bleiben, woran sich Xenophon hielt (VI.2,12-16). Als er nach Lampsakos gekommen war, machte ihn der Seher Eukleides darauf aufmerksam, daß er sich selbst immer neue Schwierigkeiten bereite, weil er dem Zeus Meilichios seit seiner Abreise aus der Heimat nicht geopfert habe. Schon am folgenden Tag brachte Xenophon dem Gott in Ophyrion mit gutem Ausgang Ferkel als Ganzopfer dar, wie es nur für chthonische Gottheiten üblich war.⁸⁶ Ohne den Zusammenhang mit dem Opfer herzustellen, aber ihn doch durch den unmittelbaren Anschluß nahe zu legen, berichtet Xenophon dann vom Eintreffen zweier Männer, die Geld für das Heer und ihm selbst sein zuvor in der Not verkauftes Lieblingspferd als Geschenk zurückbrachten: So bestätigte sich die Auskunft des Sehers, daß ihm das Opfer zum Guten gedeihen werde (an.VII.8,1-6).

Um das Bild der Frömmigkeit Xenophons abzurunden, sei anhangsweise mitgeteilt, daß Xenophon selbstverständlich darauf bedacht war, daß die Gefallenen ordnungsgemäß bestattet und für die Vermißten ein Kenotaph errichtet wurde (vgl. VI.4,9 und 5,4-6):⁸⁷ Denn nach weitverbreitetem Glauben fand die Seele derer, die nicht zumindest symbolisch rite bestattet worden waren, keinen Zutritt zur Unterwelt (vgl. z.B. Hom.II.XXIII,70-76; Od.XI,51-78; Verg.Aen.VI,325-332).⁸⁸ Daher gehörte die Beisetzung der Gefallenen wie der Toten überhaupt zu den *agrapta k'asphalē theōn nomima* (Soph.Ant.454f.).⁸⁹ Weiterhin entsprach es Xenophons Achtung vor den Göttern, daß das Tempelasyll auch in Kriegszeiten

⁸⁵ Daß diese Wahl bezeugt, daß Xenophon in der Tat das Vertrauen des Heeres besaß und seine entsprechenden Angaben nicht einfach der Selbstidealisation entsprungen sind, betont J. K. Andersen, S.129 mit Recht.

⁸⁶ Zum Zeus Meilichios, dem als freundlich vorgestellten und von Blutschuld reinigendem Gott vgl. R. Parker, DNP VII, 1999, Sp.1159f.

⁸⁷ Vgl. dazu umfassend P. Vaughn, in: Hanson, S.38-62 und zu Gemeinschaftsgräbern und Kenotaphen auch D. C. Kurtz und J. Boardman, S.247-259.

⁸⁸ Vgl. dazu E. Rhode, I, S.217f. und ausführlich O. Kaiser (1977), S.40-48.

⁸⁹ Vgl. dazu auch P. Vaughn, in Hanson, S.41f.

respektiert wurde. So berichtet er im *Agesilaos* mit deutlicher Zustimmung, daß der Spartaner achtzig Feinden, die sich im Besitz ihrer Waffen in einen Tempel geflüchtet hatten, freien Abzug gewährte (Ag.II,13).

Ad 4: *Das Halten der Gelübde*. Oben haben wir bereits berichtet, daß Xenophon auf der für sein und des ganzen Heeres weiteres Schicksal entscheidenden Versammlung nach dem glückhaften Zeichen zu dem Gelübde aufgerufen hat, Zeus dem Retter ein angemessenes Dankopfer darzubringen, sowie sie dazu in der Lage seien (III,2,9). In Xenophons Augen hätte sich die Gunst der Götter nicht weniger verspielt, wer die ihnen geleisteten Gelübde wie die ihnen geleisteten Eide gebrochen hätte.⁹⁰ Nachdem das Heer das Schwarze Meer in der Nähe von Trapezunt erreicht hatte (IV,8,22), hat sich Xenophon an das Gelübde erinnert und zu Ehren des Zeus Soter und des Herakles Dankopfer dargebracht und Spiele abgehalten (IV,8,25-28).⁹¹ Dabei galt Zeus der Dank als dem Retter aus so vielen Gefahren und Herakles als dem *hēgemōn*, dem Weggeleiter und Beschützer der Krieger.⁹² Um die Huld der Götter nicht aufs Spiel zu setzen, hat Xenophon bei anderer Gelegenheit ein erbeutetes, angeblich dem Helios geheiligtes kleines Pferd geopfert, weil er fürchtete, es könnte die Strapazen des Heimzuges nicht überdauern und so der Besitz des Gottes angetastet werden (IV,6,35). Vor allem aber ist des Zehnten zu gedenken, der bei dem zweiten Aufenthalt in Kerasus aus dem Erlös der Kriegsgefangenen für Apoll und die ephesinische Artemis ausgesondert und zu gleichen Teilen den Strategen übergeben wurde, ein Vorgehen, das sich aus der buntscheckigen Zusammensetzung des Heeres erklärte, denn als solches war es nicht befugt, wie sonst üblich im Namen eines einzigen Staates den Göttern die Weihgaben darzubringen.⁹³ Xenophon berichtet in V,3,5-13 ausführlich von der Verwendung seines Anteils: Für Apoll ließ er auch im Namen seines vom Großkönig ermordeten Freundes Proxenos eine nicht näher bezeichnete Weihgabe im Schatzhaus der Athener in Delphi aufstellen. Den für die Gabe an Artemis bestimmten Anteil deponierte er zunächst bei dem Wärter des Artemistempels in Ephesos, um ihn dann nach seiner Niederlassung im elischen Skillus in einem idyllischen und recht ausgedehnten Landstück anzulegen, das aus Wiesen, wildreichen Wäldern und Äckern bestand. Auf ihm errichtete er Artemis in einem Hain von Obstbäumen Altar und Tempel, in dem er ein verkleinertes Abbild des ephesinischen Bildes der Göttin aufstellte. Den Zehnten der Erträge des Anwesens bestimmte er für die Göttin, der er alljährlich ein Opferfest veranstaltete, zu dem die Ortsansässigen und die Nachbarn im Namen der Göttin zu einem Festmahl

⁹⁰ Vgl. dazu oben, S.366f.

⁹¹ Daß das Gelübde nicht bereits beim ersten Anblick des Meeres erfüllt worden ist, dürfte sich weniger aus Aufregung, C. J. Tuplin, OCD³, Sp.1629, als aus dem Mangel an Opfertieren erklären.

⁹² Vgl. z.B. die Parolen *Zeus der Retter und Sieg*, an.I,8,16f. und *Zeus der Retter, Herakles der Führer*, an.VI,5,25; ähnlich Kyr.III,3,58 *Zeus, der Missetreiter und Führer* bzw. VII,1,10 *Zeus, der Retter und Führer* und dazu auch B. Due, *Cyropedia*, S.39f. und zur Vorstellung von den göttlichen Verbündeten und ihrer Anrufung im Páan A. H. Jackson, in: Hanson, S.238f.

⁹³ Vgl. Lendle, S.312f.

geladen wurden,⁹⁴ für das seine Söhne (und wer immer von den Einwohnern sich ihnen anschließen wollte) das nötige Wildbret erjagten.⁹⁵ Eine neben dem Tempel stehende Steleninschrift aber forderte die künftigen Besitzer und Nutznießer des Anwesens zur Stiftung des Zehnten und Unterhalt des Tempels auf (V.4,13).

Ad 5: *Xenophons Achtung vor Treu und Glauben*. Xenophons sittlich-religiöse Grundsätze für die erfolgreiche Führung eines Heeres lassen sich in wenigen Sätzen zusammenfassen: 1.) bildeten für ihn die *Gerechtigkeit* zusammen mit der *aretē*, der "Bestform", und der *gennaiotēs*, der edlen Gesinnung, das höchste Gut. Ihrer hatte sich daher jedermann zu befleißigen (an.VII.7,41f.). 2.) war in seinen Augen die *eutaxia*, die Ordnung im Heere, die Bedingung für die Rettung aus Gefahr (III.1,38). 3.) und keineswegs letztens stellte die Treue zu den bei den Göttern beschworenen Eiden und Verträgen die Voraussetzung für den Sieg dar, während jeder Meineid und Treubruch die Siegesaussichten minderte (III.1,21f.; 2,5-10, Vgl. II.2,7ff.). 4.) Um ein Heer erfolgreich zu führen, bedarf es freilich eines talentierten (*theios*), tüchtigen (*agathos*) und sachkundigen (*epistēmōn*) Offiziers, der schon durch sein Vorbild die Soldaten daran hindert, schmähdlich zu handeln, und sie im Stolz auf ihn gern seine Befehle befolgen und danach streben läßt, sich unter seinen Augen auszuzeichnen (oik.XXI,5f.). Zu den von einem Strategen verlangten Fähigkeiten gehörte in seinen Augen zweifellos die Gabe, im richtigen Augenblick das treffende Wort zu finden und dadurch die Offiziere und Soldaten von der Richtigkeit seiner Vorschläge und Befehle zu überzeugen. Dafür gibt Xenophon in der Anabasis in allen entscheidenden Situationen Zeugnis. Obwohl Sieg und Gelingen eines Heeres mithin von der Tüchtigkeit seines Anführers, seiner Offiziere und Soldaten abhingen, betrachtete Xenophon sie trotzdem als Gabe und Zeichen der Götterhuld (an.VII.3,31): Hatten die Menschen auch das Ihre getan, so bedurfte es trotzdem des göttlichen Beistandes, um ihrem Tun Erfolg zu verleihen.

Vergegenwärtigen wir uns Xenophons Achtung vor Treu und Glauben an drei signifikanten Beispielen:

1.) Wir haben schon oben unterstrichen, welche Bedeutung Xenophon in seiner Antrittsrede der Eidestreue als Unterpfand göttlichen Beistands zugemessen hat. Aber schon vorher läßt er sich den Spartaner Klearchos gegenüber Tissaphernes wegen der Gefolgschaftstreue der Griechen gegenüber Kyros damit verteidigen, daß sie von diesem zwar unter vielen Vorwänden gegen den Großkönig geführt worden seien, ihn aber in seiner bedrohten Lage aus Scheu vor Göttern und Menschen nicht hätten verraten können, nachdem sie zuvor viele Wohltaten von ihm empfangen hätten (an.II.3,2-22). Eidbrüchigkeit war nach Xenophons Über-

⁹⁴ Man ist versucht, dieses Artemisfest mit einem heutigen sommerlichen Grill- und Gartenfest zu vergleichen, nur das diesem jede religiöse Weihe abhanden gekommen ist. Vgl. auch P. Heß (1998), die S.52-67 die Nachfolger des heiligen Hains der Athene und S.81-97 die des hesiodischen Bauernpicknicks vorführt.

⁹⁵ In Xenophons Augen war zünftiges Jagen ein Mittel, die Jungen den Göttern lieb und durch das Bewußtsein, daß die Götter ihre sämtlichen Taten beobachten, fromm zu machen Xen.kyn.XIII,17.

zeugung mithin das sicherste Mittel, sich den Zorn der Götter zuzuziehen. Umgekehrt aber sicherten das dankbare Halten der Gelübde und Eidestreue ihre Hilfe. Daher war in Xenophons Augen das Halten der den Feinden geschworenen Eide das entscheidende Zeichen für die Frömmigkeit eines Mannes (Ag.III,2).

Wie hoch Xenophon von seiner eigenen Redlichkeit dachte, zeigt nichts deutlicher, als seine Verteidigung gegenüber den Soldaten, die sich von ihm betrogen wähnten, als ihnen der Fürst der Odryden ihren Sold vorenthielt. Er erklärte ihnen, daß es ihm unter Freunden als schimpflicher erscheine, zu betrügen als betrogen zu werden (an.VII.6,21).⁹⁶

2.) Dem Verbrechen des Eidbruches kam in seinen Augen wie nach allgemeiner Geltung die Ermordung von den Feinden gesandter Herolde gleich.⁹⁷ Als sich eine Abteilung des griechischen Heeres in der Nähe des zwischen Trapezunt und Kotyora gelegenen Kerasunt dessen schuldig gemacht hatte,⁹⁸ hielt Xenophon den Soldaten die negativen Folgen ihrer Zuchtlosigkeit vor, zu denen er nicht zuletzt die Störung ihres Verhältnisses zu den Göttern rechnete (an.V.7,33): *Wenn euch jedoch derartige Taten solche von Tieren und nicht von Menschen zu sein scheinen, so seht zu, daß sie ein Ende nehmen. Denn, bei Zeus, wie können wir sonst freudig den Göttern opfern, wenn wir solche gottlosen Taten vollbringen, oder wie mit den Feinden kämpfen, wenn wir einander erschlagen? Welche Stadt wird uns freundlich aufnehmen, wenn sie eine solche Verachtung der Gesetze bei uns sieht? Oder welche wird es wagen, uns Lebensmittel zuzuführen, wenn wir uns in dergleichen höchsten Dingen versündigen? Wo aber schließlich wännen wir allgemeine Anerkennung zu erlangen, wer wohl würde uns für ein derartiges Verhalten loben? Denn auch wir würden, wie ich überzeugt bin, solche, die derartiges tun, nur als nichtswürdig bezeichnen.*

3.) In voller Übereinstimmung mit der Lehre, die er Kambyses dem jungen Kyros erteilen läßt, daß man die Götter nur um das bitten dürfe, was nicht im eigenen Vermögen liege,⁹⁹ hat Xenophon in der Stunde der Gefahr an die Seinen appelliert, ihr Leben durch Tapferkeit zu retten. In diesem Sinne wandte er sich schon in seiner Antrittsrede so an die Offiziersversammlung (an.III.2,42):

Ich bin überzeugt, ihr Männer, daß alle, die in Kriegssituationen mit allen Mitteln ihr Leben zu erhalten suchen, meist einen jämmerlichen und schimpflichen Tod erleiden; wer aber erkannt hat, daß der Tod allen Menschen gemeinsam und unentrinnbar ist, und wer um einen ruhmvollen Tod kämpft, der hat nach meiner Erfahrung wohl größere Aussicht, ins hohe Alter zu kommen und zeit seines Lebens glücklich zu sein.

Im gleichen Sinne sprach er nach dem Gelübde auch zu den Soldaten (III.3,39): *Wer von euch die Seinen wiederzusehen wünscht, sei sich bewußt, daß er tapfer*

⁹⁶ Zu Xenophons Verständnis der Freundschaft vgl. B. Due, S.221-223.

⁹⁷ Der Herold stand unter dem Schutz des Hermes und des Zeus, Plat.leg.XII.941a 1 ff.

⁹⁸ Zum Zusammenhang vgl. an.V.7,13-26.

⁹⁹ Vgl. dazu oben, S.363f.

sein muß. Anders gelingt es nicht. Wer leben will, soll zu siegen suchen! Den Siegern ist beschieden zu töten, den Besiegten, zu sterben.

Menschliche Tapferkeit und *eusebeia*, die Götter ernst nehmende Frömmigkeit gehörten mithin für Xenophon zusammen. Was er rühmend dem spartanischen König Agesilaos nachrief, nämlich daß er nach den Wettkämpfen im Gymnasion mit den bekränzten Soldaten zu Artemis gezogen sei, um ihr dort die Siegeskränze zu weihen, kennzeichnet zugleich sein eigenes Selbstverständnis (Xen.Ag.I,27): *Denn wo Männer die Götter ehren, sich im Kämpfen ausbilden und Gehorsam üben, – wie sollte dort in der Folge nicht alles voll guter Hoffnungen sein?*

Diogenes Laertius hat Xenophon bescheinigt, daß er ein *anēr agathos*, ein vortrefflicher Mann und, wie es seine Schriften bezeugen, ein Pferde-, Jagdfreund und Taktiker gewesen sei. Darüber hinaus aber sei er gottesfürchtig (*eusebēs*), gewissenhaft im Opferdienst (*philothutēs*), kundig der Auslegung der Opferzeichen (*hierēia diagnōnai hikanōs*) und ein streng ergebener Nacheiferer des Sokrates (*Sokratēn zelōsas akribōs*) gewesen (Diog.Laert.II,56). Gewiß, im Vergleich zu seinem genialen Schulgenossen Platon war er nur ein vorzüglicher Soldat und umsichtiger Ökonom, dem alle Züge theoretischer Genialität fehlten.¹⁰⁰ Aber ein berechenbarer, tüchtiger und frommer Mann ist auch dann seiner Ehre wert, wenn er nicht zu den Großen gehört, deren unruhiger Geist die Menschen vor die Tiefen ihrer Seele und die Rätsel der Gottheit stellt, sondern lediglich versucht, sie nach seinem Vorbild zu einem Leben in *aretē* und *eusebeia*, in charaktervoller Tüchtigkeit und Frömmigkeit zu erziehen.¹⁰¹

Anschrift des Verfassers:

Professor Dr. Dres.h.c. Otto Kaiser

Am Krappen 29

D-35037 Marburg, Deutschland

Tel. und Fax: ++49-6421-32560

Bibliographie

1. Folgende Xenophonausgaben wurden benutzt:

Xenophontis Opera Omnia I–IV, rec. Marchant, E.C., SCBO, Oxford 1900–1910 (ND).

Xenophon in Seven Volumes (Greek and English), LCL, London und Cambridge/Mass.

I–II: Hellenica, trl. Brownson, Carleton L., 1918 und 1921 (ND).

III: Anabasis, trl. Brownson, Carleton L., 1922 (ND).

IV: Memorabilia and Oeconomicus, trl. Marchant, E. C.; Symposium and Apology, trl. Todd, O. J., 1923 (ND).

V–VI: Cyropaedia, trl. Miller, Walter, 1914 (ND).

¹⁰⁰ Vgl. z.B. A. Lesky, S.697.

¹⁰¹ Vgl. auch die von Cicero bis zu W. E. Higgins reichenden Stimmen zu Xenophon bei R. Nickel, Xenophon Kyropädie, TucsB 1992, S.768-786.

- VII: Scripta Minora, trl. E. C. Marchant; Pseudo-Xenophon, Constitution of the Athenians, trl. G. W. Bowersock, 1925 (ND).
- Xenophon, Hellenika. Griechisch-deutsch, ed. Strasburger, Gisela. (1970) TuscB, München: Heimeran Verlag.
- Xenophon, Erinnerungen an Sokrates. Griechisch-deutsch, hg. von Jaerisch, Peter (1980), 3. Aufl., TuscB, München: Heimeran Verlag.
- Xenophon, Anabasis. Der Zug der Zehntausend. Griechisch-deutsch, hg. Müri, Walter, bearb. von Zimmermann, Bernhard (1990), TuscB, München: Artemis Verlag.
- Xenophon, Kyropädie. Die Erziehung des Kyros. Griechisch und deutsch, hg. und übers. von Nickel, Rainer. (1992) TuscB, München. Zürich: Artemis & Winkler.

2. Sonstiges¹⁰²

- Anderson, John K. (1974) Xenophon, London: Duckworth.
- Barton, Thamsyn (1994) Ancient Astrology, Sciences of Antiquity, London und New York: Routledge.
- Boardman, John: Siehe Kurtz, D. C. und Boardman, J. Bremmer, J. N. (1997) Art. *Divination* VI: *Griechisch*, DNP III, Stuttgart. Weimar: J.B. Metzler, Sp.709-714.
- Brickhouse, Thomas C. und Smith, Nicholas D. (1989) Socrates on Trial, Oxford: Clarendon Press.
- Cicero, Marcus Tullius, Über die Wahrsagung. De divinatione. Lateinisch-deutsch. Hg., übers. und erl. von Schäublin, Christoph. (1991) TuscB, München und Zürich: Artemis & Winkler.
- Cryer, Frederick H. (1994) Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation, JSOT.S 142, Sheffield: JSOT Press.
- Dodds, Eric Robertson (1966) The Greek and the Irrational, Berkeley: University of California Press.
- Dodds, Eric Robertson (1991²) Die Griechen und das Irrationale, übers. H.-J. Dirksen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Due, Bodil (1989) The Cyropaedia. Xenophon's Aims and Methods, Aarhus: Aarhus University Press.
- Ehrenberg, Viktor (1968) Aristophanes und das Volk von Athen. Eine Soziologie der altattischen Komödie, BAT.FD, Zürich und Stuttgart: Artemis Verlag.
- Friedlander, Paul (1964³) Die platonischen Schriften. Erste Periode, Berlin: Walter de Gruyter.
- Gaster, Theodor H. (1969) Myth, Legend, and Custom in the Old Testament. A comparative study with chapters from Sir James G. Frazer's *Folklore in the Old Testament*, New York und Evanston: Harper & Row.
- Gera, Deborah Levine (1993) Xenophon's Cyropaedia. Style, Genre and Literary Technique, OCM, Oxford: Clarendon Press.
- Gigon, Olaf (1953) Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien, SBA 5, Basel: Ernst Reinhardt.
- Gigon, Olaf, (1979²) Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte, SD 41, Bern und München: Francke Verlag.
- Guthrie, William K. C. (1969) History of Greek Philosophy III: The Fifth-Century Enlightenment, Cambridge/U.K.: Cambridge University Press.
- Hanson, Victor Davis, ed. (1991) Hoplitae: The Classical Greek Battle Experience, London und New York: Routledge.
- Haß, Petra (1998), Der *locus amoenus* in der antiken Literatur: Zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs, Bamberg: Wissenschaftlicher Verlag Bamberg.
- Heiler, Friedrich (1969⁵), Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München und Basel: Ernst Reinhardt Verlag.
- Heintz, Jean-Goerges, éd. (1997) Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995, Travaux du Centre de Recherche sur le Proche Orient et la Grèce Antiques 15, Paris: Diffusion de Boccard.

¹⁰² Nicht aufgeführt wurden die klassischen Textausgaben, soweit sie nicht ausdrücklich zitiert werden, sowie knappe Lexikon-Artikel. Vgl. zu ihnen die Nachweise in den Noten.

- Hesiod, Works and Days. Ed. West, Martin L., with Prolegomena and Commentary, Oxford (1993): Clarendon Press.
- Hopfner, Th. (1928) Art. *Mantike*, PRE 27, Stuttgart: J. B. Metzler, Sp.1258 bis 1288.
- Husser, Jean-Marie (1994) Le songe et la parole. Étude sur le rêve et sa fonction dans l'Ancien Testament, BZAW 210, Berlin. New York: Walter de Gruyter.
- Jackson, Alister H. (1991) Hoplites and the Gods: The Dedication of Captured Arms and Armour, in: Hanson, V. D., Hoplites, S.228–252.
- Jaeger, Werner (1959) Paideia. Die Formung des griechischen Menschen III, 3. Aufl., Berlin: Walter de Gruyter.
- Jameson, Michael H. (1991) Sacrifice before Battle, in: Hanson, V.D., ed., Hoplites, S.197–227.
- Jeffers, Ann (1996), Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria, SHCANE 8, Leiden: E. J. Brill.
- Jouanna, Jaques (1997) Oracles et devins chez Sophocle, in: Heintz, éd., Oracles, S.283–320.
- Kaiser, Otto (1977) Tod, Auferstehung und Unsterblichkeit im Alten Testament, in: ders. und E. Lohse, Tod und Leben, BiKon 1001, Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer, S.7–80 und S.143–157.
- Kaiser, Otto, Hg., (1986) Deutungen der Zukunft in Briefen, Orakeln und Omina, TUAT II/1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Kaiser, Otto (1996) Der Tod des Sokrates, in: Giel, Klaus und Breuninger, Renate, Hg. (1996), Die Rede von Gott und Welt. Religionsphilosophie und Fundamentalarhetorik. Mit Beitr. v. O. Kaiser u. P. Oesterreich, Bausteine der Philosophie 10, Ulm: Humboldt-Studienzentrum der Universität Ulm, S.33–57 = ders., BZAW 261, S.233–257.
- Kaiser, Otto (1998) Gottes und der Menschen Weisheit, BZAW 261, Berlin. New York: Walter de Gruyter.
- Kurtz, Donna C. und Boardman, John (1971) Greek Burial Customs, AGRL, London: Thames and Hudson.
- Lambert, W.G. (1997) Questions addressed to the Babylonian Oracle: the *tamitu* Texts, in: Heintz, éd., Oracles, S.85–98.
- Lendle, Otto (1995) Kommentar zu Xenophons Anabasis (Bücher 1–7), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lesky, Albin (1957/8) Geschichte der griechischen Literatur, 3. Aufl., München und Bern: Francke Verlag.
- Lévy, Edmond (1997) Devins et oracles chez Hérodote, in: Heintz, éd., Oracles, S.345–365.
- Lichtheim, Miriam (1983) Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions, OBO 52, Freiburg/Schweiz und Göttingen: Universitätsverlag Freiburg/Schweiz und Vandenhoeck & Ruprecht.
- Loretz, Oswald (1985) Leberschau, Sündenbock, Asasel in Ugarit und Israel, UBL 3, Altenberge: CIS-Verlag.
- Oppenheim, A. Leo (1965) The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dreambook, TAPhS NS 46/3, Philadelphia 1956.
- Parke, H. W. (1967) The Oracles of Zeus. Dodona. Olympia. Ammon, Oxford: Basil Blackwell.
- Parker, Robert (1996) Athenian Religion: A History, Oxford: Clarendon Press.
- Parker, Robert, Art. *Meilichios, Meilichioi Theoi*, DNP VII, 1999, Sp.1159f.
- Parpola, Simo (1993) Letters from Assyrian and Babylonian Scholars, SAA X, Helsinki: Helsinki University Press.
- Platon, Timaios. Griechisch-Deutsch, hg., übers., mit einer Einlgt. und mit Anm. versehen v. Zekl, Hans Günter. (1992) PhB 442, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Rhode, Erwin (1898) Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen I–II, 2.Aufl., Freiburg i.Br., Leipzig und Tübingen: J. B. C. Mohr (Paul Siebeck); ND 1980 Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Roux, Georges (1971) Delphi. Orakel und Kultstätten. Aus dem Franz. übers. B. Haedicke u. H. Helmlinger unter wiss. Betreuung V. M. Strecka, München: Hirmer.
- Schäublin, Christoph, siehe: Cicero, Über die Wahrsagung.
- Smith, Nicholas D. Siehe Brickhouse, T. C. und Smith, N.D.

- Starr, Ivan (1983) *The Rituals of the Diviner*, Bibliotheca Mesopotamica 12, Malibu: Undena Publications.
- Starr, Ivan (1990) *Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria*, SAA IV, Helsinki: Helsinki University Press.
- Strauss, Leo (1972) *Xenophon's Socrates*, (ND 1973: Agora Paperback Editions), Ithaca und London: Cornell University Press.
- Theiler, Willy (1965) *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, 2. Aufl., Berlin: Walter de Gruyter.
- Tuplin, Christopher J. (1996) Art. *Xenophon* (1), in: *The Oxford Classical Dictionary*, Third edition (OCD³), Oxford: Oxford University Press, S.1628b–1631.
- Vaughn, Pamela (1991) *The Identification and Retrieval of the Hoplite Battle-Dead*, in: Hanson, V.D., *Hoplites*, S.38–62.
- Vlastos, Gregory (1991) *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge/U.K.: Cambridge University Press.
- Wehrli, Fritz (1931) *Lathe biosas*. Studien zu ältesten Ethik bei den der Griechen, Leipzig und Berlin: B.C. Teubner (ND Darmstadt 1976: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Weischedel, Wilhelm (1960) *Wesen und Ursprung des Gewissens*, in: ders., *Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge*, Berlin: Walter de Gruyter, S.211–219.
- Wheeler, Everett L. (1991) *The General as Hoplite*, in: Hanson, V.D., *Hoplites*, S.121–170.
- West, Martin L., siehe: Hesiod.
- Zekl, Hans Günter, siehe: Platon, Timaios.