Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 35 (1990)

Artikel: Herodot als Historiker fremder Religionen
Autor: Burkert, Walter
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660689

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

I

WALTER BURKERT

HERODOT ALS HISTORIKER FREMDER RELIGIONEN

Die Frage, ob Verstehen von Fremdem überhaupt möglich sei, steht über dieser ganzen Tagung. Sie scheint auf dem Gebiet der Religionswissenschaft ganz besonders heikel zu sein. Ob es ein Verstehen fremder Religionen gibt, ist eine ständige, vielbehandelte Frage[1]. Ob jemand behaupten kann, eine vergangene Religion wie die babylonische oder die persische Religion auch nur zulänglich zu kennen, geschweige denn zu verstehen, steht erst recht dahin. Im Hintergrund lauert die keineswegs triviale Frage, ob 'man' denn die eigene Religion verstehe; ich würde sagen: in der Regel nein.

Momigliano hat uns Herodot als Vater der Ethnologie sehen gelehrt[2], was geeignet ist, den Problemhorizont zu erweitern: Gerade die neuere Ethnologie hat mehr und mehr in Frage gestellt, ob es überhaupt möglich sei, Fakten 'objektiv' aufzunehmen. Um Margaret Meads Buch *Coming of Age in Samoa* (1928), das doch als eine der bedeutendsten

[1] J. M. KITAGAWA, *Gibt es ein Verstehen fremder Religionen?* (Leiden 1963); H. G. KIPPENBERG, B. LUCHESI, *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens* (Frankfurt 1978).

[2] A. MOMIGLIANO, "The place of Herodotus in the History of Historiography", in *Secondo Contributo alla storia degli studi classici* (Roma 1960), 29-44 = *Studies in Historiography* (New York 1966), 127-42; dt. "Die Stellung Herodots in der Geschichte der Historiographie", in *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung,* hrsg. von W. MARG (Darmstadt 1962; ^{3}1982), 137-56.

Leistungen der teilnehmenden, beobachtenden Ethnologie berühmt geworden war, ist eine postume Kontroverse ausgebrochen[3]. Das Lieblingskind schaurig-schöner Ethnographie, der Kannibalismus, sieht sich — wenn auch kaum endgültig — in seiner Existenz bedroht[4]. Wenn also Herodot als Religionsethnologe problematisch erscheinen kann und muss, befindet er sich damit in bester Gesellschaft. In Frage stehen sowohl die Einzelinformationen wie die Prinzipien der Verarbeitung, die aus dem einzelnen ein Bild gestalten[5].

Weitestgehende Skepsis gegenüber Herodots Einzelangaben, insbesondere den Quellenangaben hat Fehling vertreten[6], gegenüber den Augenzeugenberichten aus Ägypten Armayor[7]; Hartog hat die Frage nach 'objektiver' Referenz prinzipiell-methodisch ausgeschlossen und sich auf Konfrontation mit anderen Angaben Herodots und dem 'savoir partagé' der gleichzeitigen griechischen Kulturwelt beschränkt[8].

[3] D. FREEMAN, *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth* (Cambridge, Mass. 1983); dt. *Liebe ohne Aggression* (München 1983).

[4] W. ARENS, *The Man-Eating Myth* (New York 1979). Cf. R. ROSALDO, in R. G. HAMERTON-KELLY, *Violent Origins* (Stanford 1987), 240 f.

[5] Zu Religion bei Herodot und zur Religion Herodots seien genannt: C. SOURDILLE, *Hérodote et la religion de l'Egypte* (Paris 1910); G. C. J. DANIËLS, *Religieus-historische studie over Herodotus* (Antwerpen 1946); R. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote* (Paris 1956); W. PÖTSCHER, "Götter und Gottheiten bei Herodot", in *WS* 71(1958), 5-29; J. KIRCHBERG, *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots* (Göttingen 1965); G. J. D. AALDERS, "De Griekse godsdienst in het werk van Herodotus", in *Lampas* 7 (1974), 164-81; G. LACHENAUD, *Mythologies, religion et philosophie de l'histoire dans Hérodote* (Lille 1978); W. BURKERT, "Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem", in *MH* 42 (1985), 121-32; F. MORA, *Religione e religioni nelle storie di Erodoto* (Milano 1985; im folgenden: MORA). Nur mit Verfassernamen zitiert werden die Kommentare: W. W. HOW, J. WELLS, *A Commentary on Herodotus* (Oxford ²1928); A. B. LLOYD, *Herodotus. Book II*, vol. I-III (Leiden 1975, 1976, 1988); D. ASHERI (ed.), *Erodoto. Le storie. Libro I* (Milano 1988).

[6] D. FEHLING, *Die Quellenangaben bei Herodot* (Berlin 1971).

[7] O. KIMBALL ARMAYOR, *Herodotus' Autopsy of the Fayoum: Lake Moeris and the Labyrinth of Egypt* (Amsterdam 1985).

[8] F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (Paris 1980; im folgenden: HARTOG).

Natürlich lässt sich dem mit der seit Platon bekannten 'Umkehrung' begegnen: Wenn Hartog voll und ganz Recht hätte, wäre seine These eben nur in Bezug auf französische Akademiker der 80er Jahre und nicht in Bezug auf Herodot von Belang[9]. Die interessanteren Fragen scheinen mir jedenfalls jenseits des geschlossenen griechischen Beziehungshorizontes zu liegen.

Für die Frage nach dem Wahrheitsgehalt im einzelnen gibt es im Grunde immer wieder nur die eine Antwort, die Forderung nach mindestens zwei voneinander unabhängigen Zeugen. Im Fall Herodot hat man sich der damit gestellten Aufgabe seit langem angenommen, hat nach unabhängigen griechischen Zeugnissen gesucht, nach orientalischen Texten und nach archäologischen Befunden, die Herodot bestätigen oder aber widerlegen können. Für die von Herodot beschriebenen fremden Religionen ist die Situation dabei ganz verschieden: überreich sind die heranzuziehenden Texte und sonstigen Befunde im Ägyptischen[10]; sie sind eben dadurch verwirrend. Eher knapp und schwierig zu beurteilen sind die Originalquellen im Babylonischen[11], sehr kompliziert und schwierig im Iranischen; allenfalls archäologische Befunde und ethnographisches Vergleichsmaterial lassen sich für die Skythen und andere entlegenere Völker heranziehen.

Für die allgemeinere Frage nach den Prinzipien der Verarbeitung und den so gezeichneten Bildern möchte ich, ohne die Gefahr der Missverständnisse und Verzeichnungen bewusster und unbewusster Art, die Rolle der Projektionen im antiken wie im modernen Bereich zu leugnen, immerhin

[9] B. LINCOLN, "On the Scythian Royal Burials", in S. N. SKOMAL, E. C. POLOMÉ (ed.), *Proto-Indo-European. The Archaeology of a Linguistic Problem. Studies in Honor of M. Gimbutas* (Washington 1987), 267-85, hier 267.

[10] Zu nennen ist noch immer A. WIEDEMANN, *Herodots zweites Buch* (Berlin 1890). Zusammenfassung des neuren Standes jetzt bei LLOYD.

[11] O. E. RAVN, *Herodotus' Description of Babylon* (Copenhagen 1942); W. BAUMGARTNER, "Herodots babylonische und assyrische Nachrichten", in *Archiv Orientální* 18 (1950), 69-106; MORA 40-49. Zu Iranischem und Skythischem *infra* Anm. 43; 48.

behaupten, dass Herodot unter den Begründern der vergleichenden Religionswissenschaft auf einen Ehrenplatz Anspruch hat; dies nicht so sehr darum, weil er in seinen ethnographischen Exkursen der Religion breiten Raum gewährt — Herodot kennt offenbar keine Völker ohne Religion, auch wenn er im Fall der Inder keine Details angibt —, sondern vielmehr auf Grund von vier Prinzipien in seinem Umgang mit fremden Religionen: (1) Herodot stellt den Wahrheitsanspruch der Religion, die 'Theologie' zurück und hat damit den Blick frei für fremde Eigentümlichkeiten; (2) er konzentriert sich auf das direkt Beschreibbare, das Ritual; (3) er verfügt über einen Begriff, der das jeweils Fremde an seinem Ort in seinem Zusammenhang erfassbar macht und Andersartigem als gleichwertig an die Seite stellt: *Nomos*; (4) er lässt, bei aller Verwunderung über kuriose Praktiken, eine Haltung menschlicher Sympathie und menschlichen Einfühlens nie vermissen — was mit der Kunst des Erzählers intim zusammenhängt. Inwieweit er sich in alledem von seinen Vorgängern unterscheidet, ist zu fragen.

Eine Vorfrage noch: Inwieveit dürfen wir überhaupt von 'Religion' im Blick Herodots sprechen? Welchen Begriff von 'Religion' hat Herodot, und welche Terminologie steht ihm zur Verfügung? Dass ein anderes Volk eine 'andere Religion' habe, dass es verschiedene 'Religionen' gebe, kann Herodot in der Tat nicht mit diesen Worten sagen. Θρησκεία, das Wort, das im heutigen Griechisch für 'Religion' überhaupt steht, kommt bei Herodot vor, hat aber den engeren Sinn 'religiöser Brauch', 'Ritual'. Ihm bleibt, um die Sphäre des Religiösen zu bezeichnen, vor allem ϑεοὺς σέβεσϑαι und ἱρός; σέβεσϑαι ist bei Herodot fast immer im religiösen Sinn gebraucht[12]. Die Frage nach 'anderen Religionen' stellt sich also in dieser Form: Welche anderen Götter werden verehrt, und auf welche Weise? Auffallend selten verwendet Herodot das Wortfeld von εὐσέβεια (II 133,2; II 141,6). Die darin enthaltene

[12] Nur III 128,4 bezieht es sich auf die Briefe des Königs.

Bewertung einer 'guten' Verehrung schien ihm vielleicht schon zu viel an eigener Stellungnahme.

Zunächst ein Blick auf vorherodoteische Befunde, auf Beschreibungen fremder Bräuche und 'Religionen' in der älteren griechischen Literatur[13].

Dass es überhaupt Verschiedenheiten der 'Religion' gibt, muss keineswegs bewusst werden oder jedenfalls nicht ausdrücklich reflektiert sein. Bei Homer ist es gemeinhin selbstverständlich, dass Troianer und Griechen die gleichen Götter haben, so gut wie Lykier, Phryger und Thraker — wie auch das Sprachenproblem ausgeblendet bleibt[14] —. Offenbar funktioniert seit je, was man später *interpretatio Graeca* und *interpretatio Romana* nannte[15] und was doch längst vor den Griechen in den alten Hochkulturen seine feste Tradition hatte: die Gleichsetzung ähnlicher Göttergestalten in verschiedenen Völkern und Sprachen; gibt es doch sumerisch-akkadische, akkadisch-hethitische, hethitisch-hurritische, akkadisch-ugaritische, hurritisch-ugaritische Göttergleichungen und Götterlisten; auch semitische Götter im bronzezeitlichen Ägypten werden teilweise 'übersetzt'[16]. Im Griechischen dürften die 'Aphrodite' vom Ida im *Aphroditehymnus* und Apollon von Lykien[17] früheste sichere Beispiele solcher Gleichsetzungen sein, abgesehen von homerischen

[13] Vgl. K. TRÜDINGER, *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie* (Basel 1918); K. E. MÜLLER, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung* I (Wiesbaden 1972).

[14] Nur einmal heissen die Karer, nicht die Troianer βαρβαρόφωνοι, *Il.* II 867, vgl. auch II 803 f.; IV 437 f.

[15] G. WISSOWA, "Interpretatio Romana", in *ARW* 19 (1918), 1-49; vgl. auch J. VOGT, "Herodot in Ägypten" (urspr. 1929; 1960), in MARG (*supra* Anm. 2), 423-26.

[16] R. STADELMANN, *Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten* (Leiden 1967).

[17] Dass dies Aphrodite vom Ida mit Kybele-Kybebe ("Aphrodite": Charon *FGrHist* 262 F 5) zusammengehört, wird allgemein angenommen, vgl. W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977), 241. Zu Apollon und Lykien W. BURKERT, "Apellai und Apollon", in *RhM* 118 (1975), 1-21, hier 3 f.; *Griechische Religion* 227; der entsprechende Gott heisst lykisch Natri-, vgl. P. FREI, in *Bibliotheca Orientalis* 38 (1981), 360.

Götterszenen, die man mit Szenen orientalischer Epen parallelisieren kann[18]. Fürs Ägyptische sind solche Interpretationen dann auf jeden Fall mit Hekataios (*FGrHist* 1 F 305) und Pindars Typhon-Mythos (Fr.91) gesichert, abgesehen von den ja auch ausserliterarischen Ortsbezeichnungen wie Heliopolis-Theben, Hephaistopolis-Memphis, Hermopolis[19]. Die Verschiedenheit der Religionen wird auf diese Weise im Prinzip verneint. Auch bei Hesiod, auch in den Hesiodeischen *Katalogen* gibt es keine 'nichtgriechische Religion': der semitische Gottestitel Baal wird zum Namen eines östlichen Königs, Belos (Fr. 137 M.-W.), der seinerseits Sohn eines Gottes griechischen Namens ist, des Poseidon (Apollod. II 1,4 wohl nach Hesiod), und natürlich ist es der den Griechen vertraute Zeus, der Europa aus Tyros entführt: die Götter der Fremdvölker, von denen man doch Kunde hat, sind auf diese Weise wieder zum Verschwinden gebracht[20].

Demgegenüber gibt es einen nun allerdings sehr interessanten Fall in der *Ilias,* dass andere Götter der Anderen erscheinen: Bei der Eideszeremonie im dritten Buch wird ausgemacht, dass die Troianer je ein Schaf für Sonne und Erde — weiss und männlich das eine, schwarz und weiblich das andere —, die Griechen aber ein Schaf für Zeus opfern sollen (III 103 f.); bei der Durchführung der Opfer freilich wird bloss Agamemnon aktiv (276-291): er ruft Zeus vom Ida, Helios, Flüsse, Erde und die strafenden Mächte der Unterwelt zu Zeugen an; dann schneidet 'er' den Schafen die Kehle durch. Hier ist nicht mehr differenziert, was zuvor doch geschieden war. Achäer und Trojaner vollziehen die Liba-

[18] W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur,* SHAW 1984, 1, 85-99.

[19] K. S. Kolte, *Die Gleichsetzung ägyptischer und griechischer Götter bei Herodot* (Diss. Tübingen 1968).

[20] Anders steht es mit der 'phrygischen' Meter, in deren Kult das Exotische der Werbung dient.

tion, und alle beten zu Zeus (III 297-301, vgl. 319-323). Hernach nimmt Priamos 'die Schafe' — doch wohl die beiden von ihm gestellten — wieder nach Troia mit, offenbar zu profaner Verwendung (310). Das Opfer der Troianer für 'Erde und Helios', im Gegensatz zum Opfer der Griechen 'für Zeus', ist umso eigentümlicher, als das Troianische Königshaus ja dem Mythos nach direkt von Zeus abstammt. Die antiken Kommentatoren erklären die unterschiedliche Zuweisung der Götter damit, dass es für die Troianer um ihr Land und ihr Leben (σωτηρία) gehe, während die Griechen als Fremde sich Zeus Xenios unterstellen[21]. Doch ist dies nicht der Gott, den Agamemnon anruft. Die Erklärung liegt ausserhalb der Dichtung: Ins Spiel kommt hier die reale Praxis zwischenstaatlicher Verträge. Wenn zwei einander fremde Partner einen Pakt beschwören sollen, kommt die Verschiedenheit der Götter fast traumatisch zum Bewusstsein. Man muss zur Kenntnis nehmen, dass verschiedene Völker verschiedene Götter haben; im Vertrag von Ramses II und Hattusilis steht der Sonnengott für Ägypten, der Wettergott fürs Hatti-Land[22]. Bei fremden Göttern falsch zu schwören, fällt leicht[23]. Man sorgt darum in der Regel dafür, dass jeder bei dem für ihn verbindlichen Gott schwört. So kommt der vielbesprochene Gott -appaliunas von Wilusa in den Vertrag von Muwatallis und Alaksandus[24]; im ersten Vertrag von Rom und Karthago schwören die Punier "bei den heimischen Göttern", die Römer bei *Iuppiter lapis* (Plb. III 25,6). Die andere Möglichkeit ist es, gemeinsame, evident

[21] *Schol. ad loc.* bT ed. H. ERBSE; G. S. KIRK, *The Iliad: A Commentary* I (Cambridge 1985), 278 meint, die Zuweisung der niederen Götter an die Troianer sei "deliberately derogatory".

[22] J. B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton ²1955; im folgenden *ANET*), 201.

[23] Vgl. Histiaios und die "Götter des Königs" Hdt. V 106.

[24] J. FRIEDRICH, *Staatsverträge des Hatti-Reiches* II (Leipzig 1930), 80 f.; vgl. W. BURKERT, in *RhM* 118 (1975), 2.

gegebene Zeugen ins Spiel zu bringen, wie eben die Sonne, den Himmel, die Erde. So enden routinemässig die hethitischen Staatsverträge, mit Nennung von "Bergen, Flüssen, Quellen, Meer, Himmel und Erde, Winde und Wolken"[25]; entsprechend sind in einem aramäischen Staatsvertrag aus dem 8.Jh. "Himmel und Erde, Abgrund und Quellen, Tag und Nacht" genannt[26]. Auch die Götter, die doch nur in der Parodie 'bei sich selbst' schwören können, leisten bei Homer den Eid bei kosmischen Zeugen, bei Himmel, Erde und Styx, d.h. der Unterwelt. An sich musste das Problem auch bei jedem privaten Handelsvertrag, der über die eigene Ethnie hinausgriff, akut werden; doch haben wir darüber m.W. keine alten Dokumente. Für den Eid der Troianer 'bei Erde und Sonne' jedenfalls ist der Hintergrund damit gesichert. Das Ergebnis ist ebenso eigentümlich wie bezeichnend: Für einen Augenblick entsteht die Perspektive, als ob die Fremden, in diesem Fall die Troianer, vorzugsweise Naturgötter verehren, 'Erde und Sonne', während die Griechen ihren Zeus haben. Ein fundamentales, produktives Missverständnis ist hier angebahnt, das auch für Herodot bedeutsam geworden ist.

Explizite Reflexion auf fremdartige Bräuche findet sich im übrigen zuerst im Zusammenhang mit den Bildern von 'Randvölkern'. Die Bedeutung des 'Marginalen' im Bewusstsein einer Kultur als Kontrast und als Vehikel von Übergängen hat in neuerer Zeit besondere Aufmerksamkeit gefunden[27]. Offenbar handelt es sich um eine Grundstruktur der Vorstellung, die freilich eben darum ihr eigenes, stark verformendes Kraftfeld entwickelt. Die Folge sind projektive Umkehrungen des Normalen, mit polaren Möglichkeiten des

[25] *ANET* 205: Mursilis und Duppi-Teššub, vgl. 206: Suppiluliumas und Mattiwaza; Alaksandus (vgl. vorige Anm.), IV 25.

[26] Inschrift von Sefire, *ANET* 659; BURKERT 1984 (*supra* Anm. 18), 90.

[27] Vgl. bes. V. TURNER, "Betwixt and Between", in *The Forest of Symbols* (Ithaca 1967), 93-111; "Liminality and Communitas", in *The Ritual Process* (Ithaca 1969), 94-130.

ganz Hohen und des ganz Niederen, des Beseligenden und des Grässlichen. Im Bereich der Religion bedeutet dies: die 'Marginalen' sind entweder ganz besonders fromm und götternah, oder sie sind von perversester Wildheit, wofür als Zeichen mit Vorliebe der Kannibalismus steht. Dies gilt im Griechischen schon für die Schilderung der Lästrygonen und vor allem der Kyklopen in der *Odyssee*[28]. Andererseits sind schon in der *Ilias* (XIII 5 f.) jenseits von Thrakern und Mysern die "milchessenden Pferdemelker" in den Blick gerückt, die "gerechtesten der Menschen". Entsprechendes erscheint dann ausführlicher in Hesiods *Katalogen,* anlässlich der Umkreisung der Erde durch die Boreaden (Fr. 150-157 M.-W.).

Für Herodot einschlägig sind die Spekulationen über das Volk der Äthiopen[29]. Dass die 'Brandgesichter' am Rand der Welt dort leben, wo die Sonne die Erde berührt, war ihrem Namen immer zu entnehmen. Wir wissen nicht, was die *Aithiopis,* jenes Epos, das dem Achilleus den Sohn der Morgenröte aus dem fernen Osten mit dem gut griechischen Namen Memnon gegenüberstellte, über dessen Volk berichtete[30]. In der *Ilias* gehen 'alle Götter' zu den Äthiopen, um zwölf Tage an ihrem Fest teilzunehmen; in der *Odyssee* speist, aus durchsichtigen kompositorischen Gründen, Poseidon allein bei ihnen. Bei Herodot finden wir dann, eingespannt in den Bericht der von Kambyses entsandten Libyer über die Äthiopen, die Schilderung der "Tafel der Sonne", ἡλίου τράπεζα, die alle Morgen neu mit jeder Art von Fleisch gedeckt ist

[28] Zu den Kyklopen zwischen Natur und Über-Kultur vgl. G. S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures* (Cambridge/Berkeley 1970), 162-71.

[29] Vgl. dazu A. Lesky, "Aithiopika", in *Gesammelte Schriften* (Bern 1966), 410-21, bes. 414 f.; I. Hofmann, A. Vorbichler, *Der Äthiopenlogos bei Herodot* (Wien 1979; mir nicht zugänglich); Mora 74,1. Nichts Spezifisches ergibt sich aus Hekataios *FGrHist* 1 F 325-7.

[30] Es gibt ernsthafte Argumente dafür, dass der Inhalt der *Aithiopis* älter als das Gedicht vom Zorn des Achilleus ist, W. Schadewaldt, *Von Homers Welt und Werk* (Stuttgart ²1951), 155-202; vgl. W. Kullmann, "Oral Poetry Theory and Neoanalysis in Homeric Research", in *GRBS* 25 (1984), 307-23.

(III 17 f.). Jean-Pierre Vernant hat eine strukturale Interpretation vorgelegt, indem er Herodots Bericht mit der Sonneninsel im 12. Buch der *Odyssee* kontrastiert[31]. Ich bin geneigt, die Äthiopentradition zunächst historisch-genetisch zu sehen. Herodot gibt eindeutig eine rationalistische Version einer älteren, naiven Wundererzählung: "Amtsträger", sagt er (τοὺς ἐν τέλει ἑκάστους ἐόντας), seien verpflichtet, in der Nacht jeweils die neue Verproviantierung vorzunehmen. Der schlichte Betrachter erlebt ein Wunder: Tag für Tag ein 'Tischlein-deck-dich'. In einem Fragment aus dem *Befreiten Prometheus* des Aischylos ist dies offenbar vorausgesetzt (Fr. 192 Radt): Von einem "alles nährenden See" (λίμνα παντότροφος) im Äthiopenland ist die Rede, wo jeden Morgen Helios sich erhebt. Der 'See' stammt aus *Od.* III 1; 'allnährend' aber ist er als Ursprung aller Speise, wie denn laut Herodot Fleisch von 'allen Vierfüssern' auf dem Äthiopentisch liegt. Die Speisung 'aller Götter' nach *Ilias*-Art ist auf den einen Helios bei dem ihm so nahen Volk konzentriert und zur ständigen Einrichtung gemacht worden. Wann und wie zwischen Homer/*Aithiopis* und Aischylos/Herodot die Tradition so ausgestaltet wurde, ist im einzelnen offenbar nicht mehr zu dokumentieren. Die Abfolge der Erfindungen ist trotzdem einigermassen klar. Aus Sonnenvolk und Götterspeisung ist der allmorgendlich gedeckte Tisch geworden; ob es ihn wirklich gibt und wie das zugehen mag, ist die Frage, die im Zeitalter der *Historie* sich stellt und durch die Kundschafter des Kambyses angeblich ihre Antwort findet. Herodot bringt dies ausdrücklich nicht im eigenen Namen, er hat es, als Bericht der Libyer, gleichsam in distanzierende Anführungszeichen gesetzt. Für das mögliche Bild von 'Randvölkern' und ihrer besonderen Götternähe kann dies

[31] J. P. VERNANT, "Les troupeaux du Soleil et la Table du Soleil", in *REG* 85 (1972), pp. XIV-XVII; "Manger aux pays du soleil", in M. DETIENNE, J. P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris 1979), 239-49.

durchaus als typisch gelten[32] — es bleibt fern von jeder ethnologisch relevanten Information.

Sehr viel wichtiger und konkreter zu nehmen ist offenbar, was in dem merkwürdigen Epos des Aristeas von Prokonnesos stand, den *Arimaspeia*. Dieses Gedicht ist, mit Bolton[33], um 600 v. Chr. anzusetzen; in der Zeit, als die Kimmerier von Norden her die griechisch-kleinasiatische Welt bedrängten, machte es Angaben über den noch ferneren Norden, insbesondere über die Issedonen, die Arimaspen und die Hyperboreer. Was zunächst die Issedonen nördlich der Skythen betrifft, so spricht nichts dafür, dass je ein anderer vor oder nach Aristeas Issedonen tatsächlich angetroffen und beschrieben hat. Das heisst, dass der Bericht Herodots über die Issedonen (IV 26) Aristeas wiedergibt[34]. Ihr sensationellster Nomos ist, dass sie ihre Väter aufessen, hineingeschnetzelt unter das Fleisch vieler geopferter Schafe; der Schädel wird vergoldet und wie ein Götterbild verehrt. Die Frauen sind den Männern gleichgestellt. Dass hier "first-hand observation" vorliegt, möchte ich Bolton (79) nicht zugeben. Zu offensichtlich sind die projektiven Elemente im marginalen Bereich, die extreme Verkehrung der sittlichen Pflicht dem eigenen Vater gegenüber. Die Art der Greuelmahlzeit erinnert allzusehr an die Methoden von Atreus bzw. Harpagos[35].

[32] Vg. auch A. DIHLE, "Der fruchtbare Osten", in *RhM* 105 (1962), 97-110 = *Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze* (Heidelberg 1984), 47-60; 217 f.

[33] J. D. P. BOLTON, *Aristeas of Proconnesus* (Oxford 1962); die Fragmente jetzt bei A. BERNABÉ (ed.), *Poetae Epici Graeci* I (Leipzig 1988), 144-54, und M. DAVIES (ed.), *Epicorum Graecorum Fragmenta* (Göttingen 1988), 81-88. Vgl. auch P. LINDEGGER, *Griechische und römische Quellen zum peripheren Tibet* I (Rikon 1979), 47-69; W. BURKERT, in D. HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen 1983), 246-48.

[34] BOLTON 76-79. Zu den Essedonen/Assedonen bei Alkman Fr. 156 Page *(PMG)* = 192 Calame vgl. W. BURKERT, in *Gnomon* 35 (1963), 235 f.; ich möchte nun doch an mündliche Vermittlung und einen 'Hörfehler' Alkmans glauben, zumal eine Datierung Alkmans nach 600 wahrscheinlicher geworden ist.

[35] Aeschyl. *Ag.* 1592 f.; Hdt. I 119; vgl. auch. W. BURKERT, *Homo Necans* (Berlin 1972), 119-25.

Die vergoldeten Schädel sind vielleicht doch nur eine Variante der auch anderwärts bezeugten skythischen Schädelbecher[36]. Immerhin waren *Nomoi* hier offenbar sehr viel einlässlicher beschrieben als in den älteren Epen — auch wenn z.B. schon Odysseus vom fernen Volk der Phäaken etliche Eigentümlichkeiten notiert und berichtet hatte.

Dass bei Aristeas eigentlich ethnographische Reflexion ins Spiel kommt, zeigt in überraschender Weise das einzige grössere Fragment, das aus den *Arimaspeia* erhalten ist[37]: Da spricht ein Vertreter eines Fremdvolkes, ein Issedone offenbar, zum Griechen und drückt seine Verwunderung aus über die seltsamen Dinge, die Griechen tun: "Ein grosses Wunder ist auch dies für unseren Sinn: Männer wohnen auf dem Wasser..." (Fr. 1 Davies = 5 Fr. 7 p. 208 Bolton); die Rede ist, kein Zweifel, ganz einfach von der Seefahrt, die den Festlandsbewohnern fremd und kaum vorstellbar ist; was für Griechen selbstverständlich ist, erscheint den Fremden als überaus 'verwunderlich', neben anderem, was sie staunen macht. Damit ist bereits erfasst und ausgesprochen: Befremdung ist relativ und gegenseitig; "Wagen als Häuser" (Hes. Fr. 151) oder Schiffe als Häuser — so abseitig einem Griechen issedonische Sitte erscheinen muss, Issedonen schütteln nicht weniger den Kopf über das, was bei Griechen Brauch ist. Mit anderen Worten: man kann vom Fremden her besonders den Blick für die eigene Lebensart und ihre vermeintlichen Selbstverständlichkeiten schärfen und sich über Alternativen klar werden. Hier tritt, m.W. zum ersten Mal in griechischer Literatur, auf, was uns als etwas ganz Wesentliches an der Haltung Herodots erscheint. Auch dies freilich kann man bereits in der *Odyssee* angelegt finden: Da verwun-

[36] Hdt. IV 65; vgl. BOLTON 78-79; ein Exemplar eines vergoldeten Schädelbechers, genau nach Herodot, ist in eine schwäbische Privatsammlung gelangt, A. RIETH, in *Antike Welt* 2,2 (1971), 47-51 — Echtheit ungewiss.

[37] C. M. BOWRA, "A Fragment of the *Arimaspea*", in *CQ* N. S. 6 (1956), 1-10 = *On Greek Margins* (Oxford 1970), 72-86.

dert sich doch der Kyklop über Odysseus νήπιος εἶ, ὦ ξεῖν', ἢ τηλόϑεν εἰλήλουϑας... (IX 273).

Religionsgeschichtlich besonders relevant scheint, was man von den Hyperboreern erzählte, dem frommen Volk Apollons jenseits des Rhipäischen Gebirges: Zum ersten Mal, so weit ich sehe, wird dabei ein Fremdvolk durch einen besonderen Opferritus charakterisiert; so Pindar in der *10. Pythischen Ode* von 498. Als Quelle kommt doch wohl in erster Linie Aristeas in Frage[38]: "Berühmte Hekatomben von Eseln" sind es, die die Hyperboreer Apollon darbringen, heisst es bei Pindar, mit "heiligem Schweigen", und nicht ohne Opferschmaus; der Gott ist selbst bei diesem Opfer anwesend und "lacht" ob der geilen, schreienden Tiere. Man kann hier einen Gegenentwurf zur Äthiopentradition erkennen: wieder ein extremes Randvolk, dessen Charakteristik weithin als projektive Umkehrung verständlich wird; ungewöhnliche, schreiende Opfertiere inmitten der εὐφημία, und das Lachen des Gottes, der persönlich zugegen ist. Ethnologisch relevant ist hier nichts; doch auch solche Beschreibungen gehören zu den Voraussetzungen, die Herodot vorfand.

Herodot macht seine Angaben über die Religionen fremder Völker zusammenhängend und einigermassen systematisch im Rahmen seiner ethnographischen Exkurse. Einzelheiten tauchen auch sonst gelegentlich auf, sie können treffend und eindrucksvoll sein; ich verweise einerseits auf die präzisen und nachprüfbaren Angaben über das ägyptische Asylwesen ausgerechnet im Zusammenhang mit der so kühn konstruierten Erzählung von Helena und Proteus (II 113)[39],

[38] Zurückhaltend BOLTON 70 f.; vgl. H. SCHMITZ, *Hypsos und Bios. Stilistische Untersuchungen zum Alltagsrealismus in der archaischen griechischen Chorlyrik* (Bern 1970) 86; 194; Hellanikos schreibt im Widerspruch dazu den Hyperboreern völligen Vegetarismus zu (*FGrHist* 4 F 187b). Zu den Hyperboreern Hdt. IV 32-35 — der nicht an ihre Existenz glaubt —; vgl. auch W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge, Mass. 1972), 149 f.; G. B. BIANCUCCI, "La via iperborea", in *RFIC* 101 (1973), 207-20.

[39] Vgl. LLOYD III 48.

andererseits auf die grossartig inszenierten Riten, die Xerxes' Übergang über den Hellespont begleiten (VII 54)[40]. Doch zunächst seien aus den Haupttexten drei zentrale Passagen vorgestellt: Das Opfer der Perser (I 131); das Opfer der Ägypter (II 39-40); das Opfer der Skythen (IV 60)[41].

Zunächst also die Perser (I 131): "Götterbilder, Tempel und Altäre zu errichten haben sie nicht als Brauch, und denen, die das tun, schieben sie Torheit zu, wie mir scheint darum, weil sie es nicht in Brauch und Glauben haben[42], wie die Griechen, dass die Götter menschengestaltig seien. Sie haben den Brauch, dem Zeus Opfer darzubringen, indem sie auf die höchsten Berge hinaufsteigen, wobei sie den Kreis des Himmels insgesamt 'Zeus' nennen. Sie opfern der Sonne, dem Mond, der Erde, dem Feuer, dem Wasser, den Winden... Das Opfer bei den Persern an die genannten Götter besteht in folgendem: sie machen keine Altäre, sie zünden kein Feuer an, wenn sie im Begriff sind zu opfern; sie gebrauchen keine Libation, keine Flöte, keine Binden, keine ungeschroteten Getreidekörner. Wenn einer einem dieser Götter opfern will, führt er das Tier an einen reinen Ort und ruft den Gott an, die Tiara bekränzt, in der Regel mit Myrte. Für sich selbst, den Opfernden, privat und allein darf er nicht 'das Gute' erflehen, er betet vielmehr, dass es 'allen Persern' gut gehe und dem König; unter 'allen Persern' ist eben auch er selbst mit enthalten. Wenn er dann das Opfertier zerlegt und das Fleisch gekocht hat, breitet er Gras aus, möglichst weiches, am ehesten Klee, und darauf legt er das ganze Fleisch; hat er es ausgelegt, so singt ein Magier, der dabeisteht, als

[40] Die Szene wirkt sehr griechisch, auch wenn der Widerspruch zu I 132,1 — keine Libation beim Opfer — nicht schwer wiegt. Das von Herodot hier aufgeworfene Problem, ob man denn etwas dem Helios Geweihtes — hier eine goldene Schale — ins Meer versenken kann (VII 54,3), würde sich *mutatis mutandis* auch bei vielen griechischen Ritten stellen.

[41] Vgl. auch das Opfer der Libyer, IV 188.

[42] Zur Übersetzung von νομίζειν vgl. W. Fahr, ΘΕΟΥΣ NOMIZEIN. *Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen* (Hildesheim 1969).

Beschwörung eine Theogonie — von solcher Art, sagen jene, sei die hier gesungene Beschwörung. Ohne einen Magier dürfen sie nach dem Brauch keine Opfer darbringen. Der Opferer wartet einige Zeit, dann trägt er das Fleisch ab und verwendet es, wie er es für richtig hält."

Was die Ägypter betrifft, ist zunächst von der 'Prüfung' der Opfertiere durch einen eigens dazu bestellten Priester und ihrer 'Siegelung' die Rede (II 38); dann: "Opfer aber besteht dieses bei ihnen: sie führen das gesiegelte Tier zu dem Altar, wo sie opfern, sie zünden Feuer an; dann giessen sie über dem Altar Wein auf das Opfertier, rufen den Gott an und schlachten das Tier; danach schneiden sie den Kopf ab. Vom Körper des Tiers ziehen sie die Haut ab, über jenen Kopf aber sprechen sie viele Flüche aus und bringen, sofern sie einen Markt haben und griechische Kaufleute im Lande sind, den Kopf zu diesem Markt und verkaufen ihn; sofern keine Griechen zugegen sind, werfen sie den Kopf in den Fluss. Beim Fluchen sprechen sie folgendes gegen die Köpfe: wenn ihnen, den Opfernden, oder Ägypten insgesamt ein Unheil bevorstehe, möge es sich gegen diesen Kopf wenden. In Bezug also auf die Köpfe der Opfertiere und die Libation von Wein verwenden alle Ägypter den gleichen Brauch in allen Heiligtümern, und von diesem Brauch ausgehend wird auch sonst kein Ägypter je bei irgendeinem Tier vom Kopf essen; das Herausnehmen der heiligen Teile aber und die Verbrennung ist je nach Heiligtum verschieden eingerichtet. Von der Gottheit, die sie für die grösste Gottheit halten und für die sie das grösste Fest feiern, von der werde ich sprechen: Wenn sie das Rind gehäutet haben und die Verwünschung gesprochen haben, nehmen sie die ganzen Eingeweide heraus, die Innereien aber lassen sie am Ort und auch das Fett, die Schenkel schneiden sie ab und das Ende der Wirbelsäule und die Schultern und den Hals. Wenn sie das getan haben, füllen sie den Rest des Körpers des Rindes mit reinen Broten, mit Honig und Weinbeeren und Feigen und Weih-

rauch und Myrrhe und sonstigen Spezereien, und so verbrennen sie es dann, indem sie reichlich Öl darübergiessen. Sie fasten aber, ehe sie opfern, und während die Opferteile brennen, schlagen sich alle wehklagend das Haupt; wenn sie damit fertig sind, legen sie als Mahlzeit vor, was sie vom Opfer übrig gelassen haben."

Schliesslich die Skythen (IV 59 f.): "Götterbilder, Altäre und Tempel zu errichten haben sie nicht als Brauch, ausser für Ares; für diesen pflegen sie es zu tun (vgl. 62); Opfer aber gibt es folgendes bei allen, in allen Heiligtümern in gleicher Art, welches in dieser Weise vollzogen wird: das Tier steht da, die Vorderfüsse mit einem Strick gefesselt; der Opfernde steht hinter dem Tier; er zieht am Ende des Stricks und wirft das Tier damit zu Boden; während es stürzt, ruft er den Gott an, dem er opfert; dann legt er ihm eine Schlinge um den Hals, steckt einen Stock hindurch, dreht diesen und erstickt damit das Tier, ohne Feuer angezündet zu haben, ohne Anfangsriten, ohne Libation. Wenn er das Tier erwürgt und abgehäutet hat, macht er sich ans Kochen." Der Kochprozess ohne Holz wird ausführlich beschrieben, dann heisst es weiter: "Wenn das Fleisch gekocht ist, macht der Opferer Erstlingsgaben von dem Fleisch und den Innereien: er wirft sie nach vorne. Sie opfern, neben sonstigem Kleinvieh, besonders auch Pferde".

Die wohlbekannten Texte sind im Zusammenhang vorgestellt; denn eindrücklich sind diese Ritualbeschreibungen zunächst durch die Kunst anschaulichen Erzählens. Man glaubt dabeizustehen und die Szene mitzuerleben. Solche Kunst, durch Beschreibung von Ritualen Anschaulichkeit und Stimmung zu erzeugen, hat ihr Vorbild schon bei Homer, wie denn überhaupt unsere Kenntnis griechischer Rituale in überraschend hohem Mass auf der Kunst, der Wort- wie der Bildkunst beruht. Die oft wiederholten Standardschilderungen eines Opfers stammen aus Homer; man denke des weiteren an das eindrücklich vorgestellte Gebet,

mit dem Achilleus seinen Freund Patroklos in die Schlacht entlässt, wozu aus seinem Behältnis ein goldener Becher geholt wird zur feierlichen Libation im Hof (*Il.* XVI 220-252); oder an die kleinen Kultakte, die die Frömmigkeit des Eumaios bei seinem Mahl mit Odysseus zeigen sollen (*Od.* XIV 420-448). Diese Schilderungen haben ihre erzählerische Funktion im jeweiligen Zusammenhang; bei Herodot sind sie isoliert und für sich ins Auge gefasst. Zur Wirkung gehört der bedächtige Erzählschritt mit den reihenden Partizipien und den Wortwiederholungen, das realistische Detail — der Strick, der da gezogen, der Stock in der Schlinge, der da gedreht wird —; dazu ein gewisser distanzierter Humor des Betrachters: "und wenn sie mit Wehklagen fertig sind, essen sie" — was doch die Eindringlichkeit des Bildes nicht beeinträchtigt: Indem das Tier niederstürzt, betet der Skythe; Sturz und Erhebung bilden die polare Spannung, die uns ergreift.

Dass diese Schilderungen, so gekonnt und wirkungssicher sie sind, als durchaus sachhaltig zu gelten haben, wurde von den Kommentatoren längst festgestellt; man sollte dies nicht, mit Hartog, einfach ignorieren. Herodot hat gesammelt, beobachtet, sich erzählen lassen und gelesen, gewiss auch missverstanden und verwechselt; so ergibt sich, was die Frage nach der Richtigkeit der Informationen im einzelnen anlangt, stets ein 'teil-teils': Bei den Persern kann die Bedeutung des Opfers auf den Höhen, die Verehrung von Sonne und Mond, Erde und Wasser, das Kochen und Niederlegen des Fleisches, die Rolle des 'Magiers', der allein den heiligen Text zu rezitieren versteht, als durchaus authentisch gelten, und vor allem erkennt man in dem 'Gras' das Äquivalent der so bezeichnenden 'Opferstreu' (*barešman*)[43]. Anderes ist pro-

[43] Zum iranischen Opfer M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism* I (Leiden 1975), 148-70; das Herodot-Kapitel ist auch bei G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans* (Stuttgart 1965), 124-27 besprochen. Zum *barešman* P. THIELE, in *ZDMG* 107 (1957), 72-75 = R. SCHMITT (ed.), *Indogermanische Dichtersprache* (Darmstadt 1968), 210-14. Neue Materialien zur achämeni-

blematischer, insbesondere was die bestrittene 'Menschenart' der Götter einerseits, die Identifizierung von höchstem Gott und Himmel andererseits betrifft; eine volle Identifizierung von Ahura Mazda und 'Himmel' ist offenbar nicht gegeben. Im anschliessenden Kapitel hat Herodot mit 'Mithras' als weiblicher Gottheit wohl einen seiner gröbsten Fehler gemacht[44]. Bei den Ägyptern ist die Eingangsszene offenbar richtig dargestellt, es gibt auch das Abtrennen des Kopfes und das Verfluchen, wenn auch nicht immer und überall; es gibt das Füllen des Tierkörpers mit Spezerei, wenn auch das Herz einer Sonderbehandlung bedürfte, es gibt Opfer-Verbrennung, es gibt Wehklagen beim Osiris-Opfer[45]. Was die Skythen betrifft, ist vor allem das Erwürgen des Opfertieres in Sibirien und am Altai bestens bezeugt[46], auch für die merkwürdige Art des Kochens gibt es Bestätigung[47], ja gerade was Herodot wie ein Rätsel stehen lässt, das 'Werfen' der Opfergaben, ist iranischer Brauch[48].

Was vielleicht nicht in gleicher Weise objektivierbar ist, mir aber nicht weniger wichtig erscheint: Herodots Opferszenen fügen sich mit ihren Details in ein allgemeineres Bild von Tieropfern überhaupt und in die zugehörigen Interpre-

---

dischen Religionsgeschichte hat H. Koch erschlossen, *Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit. Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolistäfelchen* (Wiesbaden 1977); sie findet keinerlei Bestätigung für Herodot in ihrem Material, 141-46. Vgl. auch Mora 28-37 m. Lit.; zur 'Theogonie' Asheri 343 f.

[44] Es fehlt nicht an Rettungsversuchen, z.B. Verweis auf eine Kushan-Münze des 2. Jh.n.Chr., S.Ribichini, in *RSO* 50 (1976), 53 f. nach M. Bussagli, in *SMSR* 24/25 (1953/54), 93-110. Mithra und Anahita sind mit Sicherheit menschengestaltig.

[45] Lloyd II 173-84; Mora 119-22.

[46] W. Radloff, *Aus Sibirien* II (Leipzig 1893), 25 f.; K. Meuli, *Gesammelte Schriften* II (Basel 1975), 839 f.; 1016.

[47] R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology* V (Leiden 1957), 13.

[48] Boyce (*supra* Anm. 43) 163 mit Verweis auf *Gr. Bundahišn* 14,21 f.: Man warf die Opfer 'zum Himmel', im Idealfall fing sie ein Geier im Flug; *de facto* wirft man sie den Hunden vor. Vgl. auch die Libyer Hdt. IV 188; das Hochwerfen des zu Zalmoxis gesandten 'Boten' Hdt. IV 94,3.

tationskategorien vortrefflich ein, obgleich diese Herodot nicht in expliziter Weise zur Verfügung standen. Ich beziehe mich dabei vor allem auf Karl Meulis "Griechische Opferbräuche". Es geht beim Tieropfer um ein rituelles Töten zum Zweck der Gewinnung einer Fleischmahlzeit. Eben dies, das schliessliche Essen, hebt Herodot in seinem Realitätssinn deutlicher heraus als mancher moderne Religionshistoriker. Der direkte Genuss freilich ist im Ritus gehemmt, gemindert, verzögert durch Formen des demonstrativen Verzichts: man fastet im voraus, man wirft Teile weg oder verbrennt sie, man legt alles dem Gott hin und wartet eine Weile. Das Töten des Tieres seinerseits ist ein ambivalentes Handeln, Schuldgefühlen ausgesetzt. Man kann sich helfen, indem man das zu tötende Wesen als Feind stilisiert — so oft im Ägyptischen; daher die 'Flüche' aufs Haupt des Tieres. Auch der Austausch ist eine Möglichkeit, Bedenkliches loszuwerden, und sei es am 'Markt der Griechen'. Man kann aber auch durch eine 'Unschuldskomödie' die eigene Beteiligung verstecken. So steht der Skythe hinter dem Tier und lässt es durch einen Trick wie von selbst zu Boden fallen; die Ägypter klagen lauthals, während sie des Bratens warten. Gemeinsam ist allen Formen, dass der Kontakt mit einer höheren Macht im Gebet hergestellt wird, und zwar jeweils unmittelbar vor dem Töten. Warum das Tiere-Schlachten der zentrale Akt des 'Verehrens' ist, wird von Herodot nicht weiter hinterfragt[49]; es ist ihm aus eigener Erfahrung selbstverständlich und steht ihm als bildhafte Figur zur Verfügung.

Denn evident ist bei Herodot der stetige Bezug auf die Praxis der Griechen: das griechische Opfer ist keineswegs nur *modèle absent,* wie Hartog (28) schreibt. Man kann aus dem, was Herodot kontrastierend hervorhebt, ein detailliertes Bild des griechischen Opfers zusammensetzen: Die Griechen

[49] Zum ganzen K. MEULI, "Griechische Opferbräuche", in *Ges. Schr.* II 907-1021; BURKERT 1972 (*supra* Anm. 35). Vgl. auch *Le sacrifice dans l'Antiquité,* Entretiens Hardt, 27 (Vandœuvres 1981).

stellen sich die Götter menschengestaltig vor; sie haben Altäre, Tempel und Götterbilder als Zentren des Heiligen errichtet; opfern darf, wer will und es sich leisten kann, gegebenenfalls auch ohne Priester; es gibt je einen Priester für einen Gott, nicht Kollegien und Hohe Priester (II 37,5). Griechen zünden erst einmal ein Feuer auf dem Altar an, wenn sie im Begriff sind zu opfern; sie bekränzen sich, sie schmücken das Opfertier mit Wollbinden, ein Flötenspieler gehört zum Opferzug; Libationen spielen eine Rolle zur Vorbereitung, dazu mehrere Riten des 'Anfangens' (ἄρχεσθαι), insbesondere das Werfen ungeschroteter Gerstenkörner; der Opfernde betet in erster Linie für sich selbst; das Tier wird mit Beil und Messer geschlachtet; die Innereien werden herausgenommen und gegessen, das Fett samt Knochen und gewissen anderen Teilen, besonders dem Ende der Wirbelsäule (ὀσφύς), auf dem Altar verbrannt; das Fleisch wird in der Regel gebraten; Pferdeopfer kommen praktisch nicht vor. All dies ist Herodot zu entnehmen.

Nun sind aber für Herodot diese griechischen Gebräuche nicht einfach die 'Norm', gegenüber der alles Abweichende als *aberrant* im Sinne Hartogs (187-207) zu gelten hätte. Das Fremde kann implizit und auch explizit durchaus zur Kritik am Eigenen, zur Distanzierung verwendet werden. Am auffälligsten ist dies im Fall der Perser. Der berühmte und vielbesprochene Passus über das persische Opfer (I 131)[50] ist, genau besehen, zunächst widersprüchlich: dass die Perser nicht glauben, dass Götter von Menschenart seien, 'scheint' Herodot persönlich die Ursache ihrer Kritik an den Griechen zu sein, mit anderen Worten, dies ist ein von ihm gewonnenes Ergebnis, nicht Aussage eines Informanten; dann aber kann der Vorwurf gegen die Griechen nicht einfach in dieser Weise erhoben worden sein, denn was ist er ohne die Begründung? Und doch wird die Gleichsetzung von Gott und

[50] Vgl. *supra* Anm. 43.

Himmel dann mit einem schlichten 'sie nennen' hingestellt. Nimmt man das persönliche ἐμοὶ δοκέειν ernst, so wird man finden, dass μωρίην ἐπιφέρειν nicht eindeutig eine Aussage umreisst; im Hintergrund steht als der Herodot geläufige Ausdruck αἰτίην ἐπιφέρειν, "einen Vorwurf erheben", "eine Schuld zuschieben"; gewiss ist dies in der Regel ein verbaler Akt, doch entscheidend ist eine so geschaffene Lage: "einen als den Schuldigen hinstellen". Dementsprechend werden die Griechen "als Toren hingestellt", eben durch die Art, wie es die Perser halten. Es ist das Fehlen der Tempel und Kultbilder, das hierfür "spricht", dazu mag flüchtige Kenntnis von Formeln wie im *Yasna* (1, 16) kommen: "Für die Erde hier und den Himmel dort und für den ašaheiligen Wind; für die Sterne, den Mond, die Sonne, den anfangslosen unvergänglichen Lichtraum..." Herodot beansprucht nicht, bei dem Opfer auf den höchsten Bergen dabeigewesen zu sein; die Situation — der einzelne, herausgehoben, den Himmel über sich — ruft nach der Benennung. Kurzum: Es handelt sich um eine Rekonstruktion, nicht um Feldnotizen.

Was so rekonstruierend vorgestellt wird, ist in der Tat eine griechische Theorie, und zwar die damals modernste der griechischen Auffassungen: der ganze strahlende Himmel ist der wahre Gott. So hat man Xenophanes verstanden (Arist. *Metaph.* I 5, 986 b 24 = *Vorsokr.* 21 A 30), so formulierte es Euripides (Fr. 941 Nauck[2]), so setzt es — wohl später als Herodot — Demokrit voraus (*Vorsokr.* 68 B 30). Was, laut Herodot, die Perser den Griechen vorhalten oder vielmehr vormachen, ist also eine gezielte Alternative zur 'homerischen' Göttervorstellung, die in der Epoche der beginnenden Naturphilosophie als die eigentlich 'natürliche' erscheint. Bei den Fremden ist sie, wie es Herodot 'scheint', verwirklicht. Herodot lässt die Perser mit ihrem 'Vorwurf' aussprechen, was er selbst den Griechen sagen möchte.

In der Tat gibt Herodot an anderen Stellen unumwunden zu erkennen, dass für ihn das Erscheinen von Göttern in

menschlicher Gestalt, die anthropomorphe Epiphanie, unmöglich, ja 'töricht' ist. "Das glaube ich nicht", sagt er zur heiligen Hochzeit im Babylonischen Turm zwischen Anu und einer sterblichen Frau (I 182,1: ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες); mit den genau gleichen Worten nimmt er Stellung zum Ursprungsmythos der Skythen, der Abkunft des Targitaos vom Himmelsgott und einer Flussnymphe (IV 5,1) — immerhin erzählt er in diesem Fall den Ursprungsmythos nach, sogar in zwei Versionen, einer 'skythischen' und einer 'griechischen' —. Hekataios, der sich in fünfzehn Generationen auf einen Gott zurückführt, wird von den ägyptischen Priestern widerlegt (II 143,1). Dass die Athener ein Mädchen aus Phlya als ihre Göttin Athena akzeptierten, war ein πρῆγμα εὐηθέστατον, ein Zeichen von εὐηθίη ἠλίθιος (I 60,3)[51]. Auch in anderen Fällen darf man, was 'Barbaren' gegen Griechen sagen, als indirekte Kritik am eigenen Brauch auffassen oder zumindest als vorsichtige Relativierung; so die Ablehnung des ekstatischen Dionysoskultes durch die Skythen: "denn es sei nicht plausibel einen solchen Gott ausfindig zu machen, der die Menschen zum Wahnsinn führt" (IV 79,3). Die polemische Art eines Heraklit (*Vorsokr.* 22 B 14) liegt Herodot fern. Aber er stellt gegeneinander, was nachdenklich machen soll.

Der entscheidende Begriff für griechische Religion ist, längst vor Herodot, der 'Brauch', Nomos (vgl. Hes. Fr. 322). Mehr als einmal spielt Herodot auf die berühmte Formulierung Pindars vom Νόμος Βασιλεύς an, in charakteristischer,

[51] Dabei ist der Text von I 60 im entscheidenden Punkt doppelt überliefert: sind die Barbaren oder die Griechen die 'Toren'? Vgl. W. Burkert, in *RhM* 106 (1963), 97-100; Asheri z.d.St. Zuzugeben ist, dass ἀπεκρίθη eher 'Absonderung' der kleineren von der grösseren Gruppe bedeuten, also doch 'Griechen' zum Subjekt haben sollte (vgl. κεχωρίσθαι I 4,4; ἀποσχισθέν I 58); die Satzverbindungen aber weisen auf die andere, paradoxe Version. Sie steht im Text von H. B. Rosén (Teubner 1987), der jedoch εἰ καὶ τότε in ἢ καὶ τότε ändert und unmöglich interpungiert. — Skeptisch gegen Epiphanie auch Hdt. II 91,3.

relativistischer Umdeutung[52]. Das wichtige und überraschende ist, dass sich der Begriff Nomos als durchaus geeignet erweist, die Schranke zum Fremden zu überschreiten, eben weil er zum Relativbegriff geworden ist: Die 'Anderen' zeigen in ihrem so andersartigen religiösen Verhalten nicht etwa *déviance* oder ἀνομία, sondern eben ihren eigenen Nomos. Die Griechen hatten längst gelernt, die innergriechischen Verschiedenheiten zu respektieren; auch das Delphische Orakel hatte dies zu seiner Politik gemacht (Xen. *Mem.* I 3,1 f.). Wie man sogar die Perspektive der 'Barbaren' hypothetisch übernehmen kann, hatten schon die *Arimaspeia* gezeigt. Herodot sagt ausdrücklich über die abstossenden Sitte der Magier, Tiere aller Art umzubringen: "Mit diesem Brauch soll es so stehen, wie er von Anfang an zustandegekommen ist" (I 140,3). Dass Kambyses die Bräuche der Ägypter nicht respektiert hat, erweist seinen Wahnsinn. "Denn", schreibt Herodot, "wenn jemand sämtlichen Menschen anheimstellen würde, die schönsten νόμοι aus der Gesamtheit von allen auszuwählen, dann würden die einzelnen, nach Überlegung, jeweils die eigenen wählen" (III 38,1). Wie man Ähnliches sehr viel radikaler formulieren konnte, zeigt die sophistische Schrift Δισσοὶ Λόγοι: "Wenn man das Schändliche aus den Völkern von überall her zusammentrüge und dann sie zusammenriefe und sie aufforderte zu nehmen, was einer jeweils für gut und rühmlich hält, dann würde alles miteinander gut und gern davongetragen"[53]. Mit

[52] M. GIGANTE, *Nomos Basileus* (Napoli 1956); Pind. Fr. 169 A 1. Im übrigen sei verwiesen auf F. HEINIMANN, *Nomos und Physis* (Basel 1945); M. OSTWALD, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy* (Oxford 1969); A. CORCELLA, *Erodoto e l'analogia* (Palermo 1984), 84-91; S. HUMPHREYS, "Law, Custom and Culture in Herodotus", in *Arethusa* 20 (1987), 211-20.

[53] 2,26, *Vorsokr.* 90, II p. 409; m.E. ist der Autor von Herodot — unter Einbezug von VII 152,2 — direkt abhängig. Meist setzt man 'gemeinsame Quellen' an, vgl. R. M. ROBINSON, *Contrary Arguments* (New York 1979), 165 f. (der zum ganzen Kapitel die Herodot-Parallelen angibt); dies heisst m.E., einen Para- oder Prae-Herodot zu konstruieren.

anderen Worten: Keine Scheusslichkeit, die nicht irgendwo Sitte wäre. Es gibt auch heute Ethnologen, die geneigt sind so zu sprechen. Herodot hat diese Haltung nicht, er beharrt auch beim Kuriosen, ja Perversen in einer Haltung des 'Verwunderns', die von menschlicher Anteilnahme getragen ist. Dies heisst nicht, dass Herodot auf ein persönliches Urteil verzichtet; er zögert nicht, einen Brauch — die sakrale Prostitution in Babylon[54] — auch als den "schändlichsten" zu bezeichnen (αἴσχιστος νόμος I 199). Aber daraus folgt für ihn keineswegs, dass man mit Reformeifer dazwischenfahren müsste.

Im Hintergrund der Nomos-Relativierung steht eine grundsätzliche Skepsis in Fragen der Theologie. Freilich äussert Herodot diese nur unaufdringlich, fast nebenbei und dennoch deutlich. Entscheidend ist eine Bemerkung am Anfang des Ägyptenexkurses: "Was ich an Göttlichem unter den Erzählungen hörte, bin ich nicht bereit auszuführen, ...weil ich meine, dass alle Menschen gleiches darüber wissen" (II 3,2). Was dieses "gleiches Wissen", ἴσον ἐπίστασθαι, besagt, zeigt *e contrario* die hippokratische Schrift *Von der Heiligen Krankheit*: Jene Leute, gegen die der hippokratische Autor sich wendet, "Magier, Reinigungspriester, Bettelpriester, Charlatane", tun eben dies, "sie geben vor ein Mehr an Wissen zu haben", προσποιέονται... πλέον τι εἰδέναι (1, VI p. 354 Littré). Von solchen λόγοι hält sich Herodot zurück: er "entzieht sich dem am meisten, göttliche Dinge zu erzählen" (θεῖα πρήγματα, τὰ ἐγὼ φεύγω μάλιστα ἀπηγεέσθαι, II 65,2). Ausdrücke wie "die griechischen Götter" (θεοὶ Ἑλλήνιοι, V 49,3; V 92 η 5) oder "die Götter, die Persien erlost haben" (VII 53,2; vgl. Aeschyl. *Supp.* 921-923) oder "die Götter des Königs" (V 106,6) erscheinen nur in Reden, d.h. in der naiven Perspek-

[54] Von Herodot abhängig sind Strab. XVI 1,20, p. 745; die apokryphe *Epistula Jeremiae* 42 f.; Lucian. *De Syr. dea* 6. Es gibt keine Bestätigung aus babylonischen Quellen ,wohl aber Gegeninstanzen, vgl. BAUMGARTNER (*supra* Anm. 11) 80 f. (der Herodots Angaben immerhin als "möglich" gelten lassen möchte); MORA 40-49.

tive des jeweiligen Akteurs. Auch die Formulierung, dass Götter 'seien' bzw. 'nicht seien', findet sich nur als Inhalt des 'Glaubens' (ἡγεῖσθαι, νομίζειν) der anderen, der einzelnen Völker (III 8,3 Araber; IV 94,4 Geten); Herodot 'entzieht sich'[55].

Der eigentliche Göttermythos ist damit ebenso ausgeschlossen wie theologische Spekulation. Man könnte geneigt sein, von einer ungeheuren Verarmung solcher 'Religionshistorie' zu sprechen. Die sehr speziellen, in jahrtausendelanger Tradition ausgearbeiteten Lehren der Ägypter werden mit einer Handbewegung beiseite geschoben. Der Mythos von Isis und Osiris, vom Kampf von Seth und Horos erscheint bei Herodot nur nebenbei, im Zusammenhang mit der "schwimmenden Insel" von Buto (II 156,2), wo der Anschluss an Hekataios (*FGrHist* 1 F 305) besonders deutlich ist, und, wiederum in Hekataios-Zusammenhang (F 300), in der ägyptischen Königsliste (II 144); nichts von der umfassenden und grundlegenden Funktion dieses Mythos fürs ägyptische Königtum und für die Nilflut. Dabei war der Mythos den Griechen längst bekannt, konnte doch schon Aischylos in den *Hiketiden* darauf anspielen; auch Pindar hat eine Version dieses Mythos aufgenommen[56]. Gerade in den zitierten Passus über die Opfer der Ägypter glauben moderne Interpreten zur Erklärung den Mythos von Osiris und Seth einführen zu müssen[57], für die Flüche wie für die Klage; Herodot jedoch nennt nicht einmal für das 'grösste Fest' den Götternamen. Ebensowenig spricht er von dem persischen

[55] Als Berichterstatter gibt Herodot Mythen wieder, z.B. die Ursprungsmythen der Skythen (IV 5-10); eine "Tochter des Asopos" IX 51,2; nicht selten bringt er rationalisierte Mythen, z.B. Gyges (I 8-13), Atys (I 34-45), Harpagos (I 118 f.); er nennt auch die Unsterblichkeitslehre der 'Ägypter' (II 123) und der Skythen (IV 94f.), bei der er aber das Rituelle und das Anekdotische in den Vordergrund stellt.

[56] Aeschyl. *Supp.* 560; Pind. Fr. 91; vgl. J. G. Griffiths, "The Flight of the Gods before Typhon: An unrecognized Myth", in *Hermes* 88 (1960), 374-76.

[57] Mora 120 f.

Dualismus, der Modernen so grundlegend erscheint[58]. Dass er die indischen Asketen als ein kurioses 'Volk' behandelt und den religiösen Sinn ganz übersieht (III 100), mag am unzulänglichen Kenntnisstand liegen, war aber eben durch diese Haltung zumindest begünstigt. Herodot hatte von hier aus übrigens auch keine Veranlassung, Fremdsprachen zu lernen und fremde 'Quellen' im 'Originaltext' kennen zu lernen.

Es ist klar, dass für ihn auch Hesiod und Homer über kein legitimes 'Mehr' an Wissen verfügen. Was Homer und Hesiod über die griechischen Götter den Griechen beigebracht haben, ist ein überaus problematischer Zuwachs: vor ihnen "wussten die Griechen nichts davon", wie es eben menschlich ist (II 53,1)[59]. Die Formulierung der Fragestellung an dieser Stelle — ὅϑεν δὲ ἐγένοντο ἕκαστος τῶν ϑεῶν εἴτε αἰεὶ ἦσαν πάντες ὁκοῖοί τέ τινες τὰ εἴδεα — entspricht auffällig Protagoras: οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν (*Vorsokr.* 80 B 4). So ordnet sich Herodot in das Diskussionsniveau seiner Zeit ein[60]; auch der hippokratische Autor *Über die Heilige Krankheit* schreibt ungefähr gleichzeitig mit Herodot.

Auf diesem Hintergrund ist auch Herodots Theorie eines religionsgeschichtlichen Diffusionismus zu sehen[61]. Gerade weil kein 'klarer', eindeutiger Bezug für religiöse Vorstellungen gegeben ist, müssen Ähnlichkeiten, wenn sie nicht reiner Zufall sind, auf historische Zusammenhänge weisen. Diese Argumentation führt Herodot II 49 aus, im Zusammenhang des Dionysoskultes, wobei er Melampus als Ver-

[58] Vgl. How-Wells zu I 131.

[59] Vgl. Burkert 1985 (*supra* Anm. 5), 121-32; Distanzierung von einer 'Theogonie' auch II 145,1: Herakles, Dionysos, Pan als "jüngste Götter", wie "die Griechen glauben".

[60] Zu Herodot und 'Vorsokratikern' vgl. auch A. Dihle, "Herodot und die Sophistik", in *Philologus* 106 (1962), 207-20; Lloyd I 156-170.

[61] Vgl. Lloyd I 147 ff.; V. Hunter, *Past and Process in Herodotus and Thucydides* (Princeton 1982), 272-76.

mittler zwischen Ägypten und Griechenland namhaft macht; daran schliesst sich der zentrale Passus über die Herleitung des Systems der griechischen Götternamen aus Ägypten (II 50-53)[62]. Ich möchte, was ich darüber schon veröffentlicht habe, nicht wiederholen und nur festhalten, dass ich nicht mit Mora (23) von der Theorie einer "origine Egizia della religione greca" schlechthin sprechen kann, noch weniger mit Wilhelm Schmid davon, dass Herodot eine ägyptische Legende "mit ehrfürchtiger Gläubigkeit ... angenommen" habe[63]. Was aus Ägypten kam, war eine kulturelle Differenzierung, doch kein Fortschritt; Götterverehrung mit Opfer und Gebet haben, nach Herodots Rekonstruktion, die 'Pelasger' längst vor diesem 'Einfluss' gehabt.

Auf jeden Fall sieht Herodot seine Aufgabe darin, Vergleichbares festzuhalten, und er scheut sich nicht, auch kühne Schlüsse daraus zu ziehen. Die Ausführungen über Ägypter und Kolcher (II 104) sind ein berüchtigtes Beispiel[64]. Die Identifizierung der 'Fremden Aphrodite' bei Memphis mit der trojanischen Helena gibt er als seinen eigenen Schluss, auf den er dann offenbar die ganze ausführliche Schilderung von Helena in Ägypten aufbaut (II 112). Was er, mit einem gewissen Stolz auf eigene Forscherleistung und Forschungsreisen, über den Zusammenhang des Herakles von Thasos mit dem Melqart von Tyros sagt, gilt uns als verfehlt[65]. Es liegt im Wesen der wissenschaftlichen Argumentation, dass sie in die Irre gehen kann. Ein naiver Berichterstatter ist Herodot nicht.

Und doch ist Herodot immer als ein 'frommer' Autor erschienen. Ein grosser Teil des Witzes in John Beazleys

[62] Gelegentlich äussert sich Herodot auch sehr zurückhaltend über die Möglichkeit, 'Einflüsse' zu konstatieren, so im Zusammenhang mit der Geringschätzung der Handwerker (II 167,1); differenziert behandelt er auch das Problem Sigynnoi/Meder (V 9).

[63] W. SCHMID, *Geschichte der griechischen Literatur* II (München 1934), 560.

[64] Vgl. FEHLING (*supra* Anm. 6) 15-17.

[65] Bondì in diesem Band.

brillanter Satire *Herodotus at the Zoo*[66] besteht doch darin, wie britischer Alltag und insbesondere der Zoobesuch unter das Motto σεβόμενοι διατελεῦσι gestellt wird. Dies beruht nicht nur darauf, dass Herodot betont für die Glaubwürdigkeit von Orakeln eintritt[67], was ihn den Modernen als 'abergläubisch' erscheinen liess und davon ablenkte, wie nahe er seinen 'aufgeklärten' Zeitgenossen, den Naturphilosophen und Sophisten ist — gerade dort, wo er am energischsten die Orakel verteidigt (VIII 37), evozieren die Termini Protagoras: ἀντιλογία, καταβάλλειν, ἐναργέως gegen ἀδηλότης—[68]. Entscheidend ist auch nicht, dass Herodot für sich selbst gewisse Verpflichtungen anerkennt, über Götter nicht unfromm zu reden, vor allem offenbar nicht über sterbende Götter: οὔ μοι ὅσιον λέγειν[69]. Eine solche religiöse Moral der 'Vorsicht', die keiner expliziten Rechtfertigung bedarf, ist für Griechen überhaupt charakteristisch; sie kann mit Skepsis gegen religiöse Spekulation durchaus Hand in Hand gehen.

Entscheidend ist, dass bei Herodot der Horizont von Relativismus und Agnostizismus seinerseits von einer Sphäre des 'Göttlichen' umfangen scheint, das Hintergrund allen Geschehens ist; er kann ebensogut 'der Gott' dafür sagen. Ich brauche die oft zusammengestellten Belege nicht zu wiederholen und möchte auch nicht noch einmal eine Skizze von 'Herodots Weltanschauung' entwerfen[70]. Die 'pelasgische' Etymologie des Wortes θεός, von der 'gesetzten' Ordnung der

[66] Oxford 1907; auch in K. BARTELS, *Klassische Parodien* (Zurich 1968), 4-15.

[67] Vgl. CRAHAY und KIRCHBERG (*supra* Anm. 5); CORCELLA (*supra* Anm. 52), 156-63.

[68] *Vorsokr.* 80 B 1; B 4; B 5.

[69] II 61,1; vgl. II 86,2; II 170,1; etwas anders II 46,2; II 47,2, wo es um Sexuelles geht. Vgl. auch MORA 18,16; 115.

[70] Vgl. E. MEYER, "Herodots Weltanschauung", in *Forschungen zur Alten Geschichte* II (Halle 1899), 252-68; SCHMID (*supra* Anm. 63) 610-26; R. SCHMID, *Die Weltanschauung Herodots* (Diss. Innsbruck 1954); CORCELLA (*supra* Anm. 52). Auch der Rationalismus des Thukydides schliesst Anerkennung traditioneller Religion nicht aus, vgl. N. MARINATOS, *Thucydides and Religion* (Königstein 1981).

Dinge, scheint er durchaus zu akzeptieren (II 52,1). Er spricht von einer göttlichen Kausalität, die sich in einer moralisch verantwortbaren Strafgewalt manifestiert, wofür der Untergang Troias ein Exempel ist (II 120,5). Die expliziteste Formulierung — "die Götter haben sich an ein Gesetz der Gerechtigkeit gehalten und dich, weil du Ruchloses tatest, in meine Hand gegeben" – findet sich allerdings in direkter Rede eines Eunuchen (VIII 106,3), in Anführungszeichen also, was den Autor nicht bindet. Bemerkenswert ist immerhin die Formulierung beim Sturm, der die persische Flotte dezimierte (VIII 13): "und es wurde alles vom Gott getan, damit dem griechischen Aufgebot das persische gleichgemacht werde und nicht viel grösser sei"; vorsichtiger und persönlicher ist die Formulierung über Demeter und ihren Tempel in der Schlacht bei Plataiai (IX 65): "Ich meine denn, wenn man überhaupt über Göttliches eine Meinung haben soll, dass die Göttin die Perser nicht annahm..." Mit Protagoras bleibt das Göttliche in einem Bereich der 'Unklarheit', sodass nicht einmal feststeht, ob man persönlich 'glauben soll'. Doch der Möglichkeit, einen sinnvollen Zusammenhang im Geschehen zu sehen, will Herodot sich nicht begeben.

Es lohnt sich, unter diesem Gesichtspunkt noch zwei Textvergleiche durchzuführen, die den 'frommen' Charakter der herodoteischen Darstellung beleuchten. Die 'verweiblichten' Skythen, die Ἀναριεῖς/Ἐνάρεες, erscheinen ebenso in der hippokratischen Schrift *Von der Umwelt* (*Aer.* 22) wie bei Herodot (I 105; IV 67). Der sehr viel sachlichere und ausführlichere Bericht des Hippokratikers kann nicht aus Herodot genommen sein, auch das umgekehrte Verhältnis ist kaum denkbar; die Differenz in der Schreibung des Fremdworts[71] weist eher auf mündliche Vermittlung aus dem glei-

[71] Die massgebende Handschrift des Hippokrates hat ἀνδριεῖς; Ἀναριεῖς ist die Konjektur von Gomperz, die den Sprachwissenschaftlern einleuchtet (a- und iranisch nar-

chen Bericht. Der Hippokratiker macht klar, dass das ganze bei den Skythen spielt. Er gibt die Beschreibung: "sie tun Frauenarbeit, leben wie die Frauen, sprechen wie die Frauen"; er stellt fest, dass die Erscheinung gerade bei den Vornehmen vorkommt; er gibt immerhin auch an, dass die Skythen das ganze auf 'einen Gott', eine "Verfehlung gegen einen Gott" zurückführen; seine eigene Erklärung, alles komme vom vielen Reiten, ist für uns am wenigsten ernst zu nehmen. Herodot geht demgegenüber ganz vom religiösen Frevel aus: die Skythen haben auf ihrem Kriegszug, der sie durch ganz 'Asien' führte, das Heiligtum der Aphrodite Urania in Askalon geplündert. Diesen "und ihren jeweiligen Nachkommen legte die Göttin weibliche Krankheit auf". Die Skythen nennen diese Ursache, und wer zu ihnen ins Skythenland komme, könne sehen, wie es diesen Leuten geht. Mehr an Beschreibung wird an dieser Stelle nicht geliefert, nur der göttliche Zusammenhang wirkt und die ungewöhnliche, suggestive Benennung θήλεα νοῦσος. Später erfährt man, dass sie 'Seher' sind und eine bestimmte mantische Technik haben (IV 67). Wir glauben in diesem Fall das Phänomen besser zu verstehen als die Autoren des 5.Jh.; seit Meuli ist man sich einig, dass hinter dem Transvestitentum ein skythischer 'Schamanismus' steht[72]. Die Erscheinung wurde — offensichtlich vor Herodot — mit denTransvestiten oder Eunuchen des Heiligtums von Askalon kombiniert und mit dem Schema Verfehlung-Strafe erklärt. Man sieht an der Gegenüberstellung, wie Herodot die religiöse Dimension aus der Überlieferung herausfiltriert und die Aufgabe eines beschreibenden Ethnologen gerade nicht leistet.

'Mann'); die Herodot-Handschriften haben I 105 'Εναρέας, IV 67 'Ενάριες (a) bzw. Ναρεες (dP). — Askalon ist nicht eine Stadt der Phönizier, sondern der Philister; Xanthos, *FGrHist* 765 F 8, vgl. 90 F 18, machte sie zu einer lydischen Gründung; den Tyriern gehört sie nach Skylax, *GGM* I p. 79.

[72] K. Meuli, in *Ges. Schr.* II 824-29. Es kommt hier nicht darauf an, ob 'Schamane' im präzisen oder nur in einem verallgemeinerten Sinn zu nehmen ist.

Für die Erzählung freilich hat er so das Eindrücklichste ausgewählt. Der Autor *Peri Hypsous* (28,4) empfand die Wirkung des Satzes von der "weiblichen Krankheit" als "unnachahmlich".

Noch eine weitere Konfrontation mag zeigen, wie Herodot die religiöse Dimension einzusetzen weiss: Der Tod Hamilkars in der Schlacht bei Himera gegenüber dem Tod des Sardanapallos bei Ktesias. Es handelt sich um Variationen des immer eindruckvollen Motivs der heroischen Selbstverbrennung[73]. Ktesias — der Assurbanipal und den letzten König von Niniveh zusammenwirft — macht daraus ein Spektakel, das durch Quantität imponieren will: vier Plethren hoch ist der Scheiterhaufen, mit hundertfünfzig Betten, mit Frau und Nebenfrauen besteigt ihn Sardanapal, fünfzehn Tage lang brennt das Feuer, "und die Leute schauten und staunten über den Rauch." Dagegen Herodot: "Hamilkar blieb währenddessen im Lager und opferte für die Seinen und suchte günstige Zeichen zu erlangen, indem er auf einem grossen Scheiterhaufen ganze Leiber verbrannte; als er aber sah, wie die Wende zur Flucht bei seinen Leuten eintrat, — so wie er eben im Begriff war, die Spende über die Opfer auszugiessen, stiess er sich selbst in das Feuer" (VII 167,1). Ein Opferritual der Fremden ist im Blick, der semitische Holokaust — in Form der novellistischen Phalaris-Tradition (Pind. *Pyth.* I 96) war dergleichen den Griechen längst bekannt —; dass der Feldherr im Lager bleibt und die Verbindung mit den Göttern sucht, statt mit Strategie und Taktik den Sieg zu sichern, muss auch als ein Stück 'fremder' Frömmigkeit erscheinen[74]. Zugleich freilich ist das Bild des

[73] Vgl. W. BURKERT, "Das Ende des Kroisos: Vorstufen einer herodoteischen Geschichtserzählung", in *Catalepton. Festschr. Bernhard Wyss* (Basel 1985), 4-15. Ktesias, *FGrHist* 688 F 1 q = Athen. XII 529 b-c, vgl. Diod. II 27; Iustin. I 3,5.

[74] Darf man die Rolle von Moses, Aaron und Chur *Ex.* 17,10-13 vergleichen, die während des Kampfes gegen die Amalekiter auf dem Berg stehen und die Arme zu Jahwe erheben? Auch Pausanias opfert in der Schlacht bei Plataiai, doch nur bis zu dem

brennenden 'Heiligen' und der darüber gegossenen Weinspende so ganz griechisch — man denke auch an die bekannte Myson-Amphora mit Kroisos auf dem Scheiterhaufen — ; die τροπή, die "Wende", vollzieht sich wie auf dem Schlachtfeld so auch im Ritual: Was abschliessender Segensakt hätte sein sollen, die σπονδή, schlägt um in die Vernichtung. Danach war Hamilkar nicht mehr aufzufinden. Die Amphibolie von Altar und Scheiterhaufen, hier wurde sie Ereignis. Dies ist der Tragödie ganz nahe, fern vom Spektakel des Ktesias; wie nahe ist es dem Karthagischen? Diese Frage wage ich nicht zu beantworten. Ist Herodot nun fromm oder ein raffinierter Erzähler? Ein naiver Berichterstatter oder Theoretiker der griechischen und nichtgriechischen Kultur? Die Alternativen wären so wohl falsch gestellt. Nicht nur Mythen, auch Rituale sind der Kunst des Erzählens seit je verwandt. Indem Erzählen seinerseits auf Grund anthropomorpher Strukturen eine menschliche Welt ins Wort fasst und so geformt an Menschen weitergibt, hat es seine Affinität auch zu der im Ritus manifesten Religion. Herodot ist ein Meister solcher Kunst, die gerade bei ihm welthaltig ist wie kaum bei einem anderen Autor. Streng wissenschaftliche Analyse kann gewiss darin weiter kommen, kulturelle Realität umfassender, präziser und allgemeiner zu erfassen und zu verarbeiten. Was dabei auf der Strecke bleibt, wird dem bewusst, der Herodot wieder liest.

Augenblick, da die Opfer günstig sind (Hdt. IX 61,2; 62,1); dann gilt nur noch der Kampf. — Die Selbstverbrennung hat ihre Parallele in der Erzählung von Elissa, der Gründerin von Karthago, Iustin. XVIII 6 — die Formulierung kann von Herodot direkt beeinflusst sein: *multas hostias caedit...pyram conscendit...* (6) —, danach Vergils Dido. Vgl. C. Grottanelli, "Encore un regard sur les bûchers d'Amilcar et d'Elissa," in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* II (Roma 1983), 437-41.

DISCUSSION

M. Nenci: Mi pare vada sottolineata l'importante affermazione di carattere metodico del collega Burkert, sul fatto che lo studio delle altrui religioni in Erodoto è reso possibile dal fatto che egli non confronti fra loro teologie, ma rituali.

L'accento sui fatti rituali come caratteristici della fenomenologia religiosa è esplicito in VIII 144, 2. Nel definire l'*Hellenikon* indica come costitutivi di un *ethnos,* in primo luogo la consanguineità, in secondo luogo la lingua; ma poi, prima degli ἤθεά τε ὁμότροπα, indica θεῶν ἱδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι: "santuari comuni e sacrifici comuni", vale a dire aspetti rituali. E questi aspetti sono visti nel loro significato sociale, come elementi che formano un κοινόν, forse perchè Erodoto pensava a grandi santuari panellenici (Panionio, Delfi, Olimpia). I santuari infine mi pare vadano considerati come luogo privilegiato per la conservazione di tradizioni culturali in senso lato, e di fatto Erodoto dà gran peso sia all'informazione che si ricava dagli oggetti parlanti (donativi e dediche che si trovavano nei santuari), sia ai sacerdoti come informatori non solo in Grecia, ma fuori e non solo di fatti religiosi, ma di tradizioni di ogni genere.

M. Burkert: Besten Dank für diese wichtige Ergänzung. Herodots Haltung stimmt überein mit den Gegebenheiten seiner Zeit: Die antipersische Allianz hatte ihr Zentrum in Delos; Hellanikos fand als zuverlässigsten chronologischen Leitfaden die 'Priesterinnen von Argos'.

M. Asheri: Vorrei sollevare il problema dell'apparente contraddizione in Erodoto tra il rispetto per le religioni straniere (e l'implicita oggettività) e il giudizio morale che talvolta egli esprime (κάλλιστος νόμος, αἴσχιστος νόμος ecc.). Il noto passo III 98 dimostra che il relativismo etnologico erodoteo ha un limite, giacché egli considera assoluto il dominio delle 'leggi' o 'costumi' all'interno di ogni cultura (ὁ νόμος πάντων βασιλεύς).

Questo implicherebbe un'assenza di criterio assoluto per giudicare moralmente le diverse civiltà, culti, ecc. D'altra parte, Erodoto giudica, secondo criteri morali greci, certi fenomeni che in altre culture egli non approva.

M. Burkert: Hier liegt in der Tat ein interessanter Widerspruch vor. Es könnte sein, dass man ihn hinnehmen muss, wie so oft, wenn man 'Prinzipien' Herodots zu fassen sucht, zur Regel gleich die Ausnahme tritt. Man könnte den Widerspruch theoretisch auf zweifache Weise lösen: 1) Ethnographischer Relativismus impliziert nicht notwendig moralischen Relativismus; was Menschengruppen in einem für sie sinnvollen Zusammenhang tun (νόμος), legt noch nicht fest, was sie tun sollten (καλόν). Die Διισσοὶ λόγοι sind auch da radikaler als Herodot: für die Massageten ist es τάφος κάλλιστος ... ἐν τοῖς τέκνοις τεθάφθαι (2, 14, *Vorsokr.* 90, II p. 408); Herodot sagt ὀλβιώτατα νενόμισται (I 216, 3); 2) Auch wenn νόμοι relativ sind, gilt doch für jeden sein eigener νόμος (auch Protagoras hat seinen Relativismus wohl so aufgefasst). Herodot hat also das Recht, im Sinn der νόμοι Ἑλληνικοί zu sprechen (vgl. IX 79). Ob Herodots Werturteile eher im einen oder im anderen Sinn zu verstehen sind, bedürfte einer eigenen Untersuchung.

M. Lloyd: One of the most striking features of Herodotus' approach to foreign cultures is his willingness to accept them on their own terms. His general practice is to describe what he sees and avoid making value judgements. The passage in I 199, 1, where Herodotus castigates the Babylonian practice of temple prostitution as ὁ αἴσχιστος τῶν νόμων stands out strongly as an exception to his normal procedure.

M. Burkert: Ich stimme zu.

M. Dihle: Vielleicht darf ich daran erinnern, dass die Alternative rationalistisch/religiös, die Herr Burkert zu Recht bei der Würdigung Herodots ablehnt, sich aus unserer eigenen religiösen Tradition ergibt. Wir haben in Jahrhunderten uns daran gewohnt, die Bedeutung unseres religiösen Lebens rational zu explizieren. Herodots intellektuelle Speku-

lation, mit der er Kulte und Götter, Sitten und Gebräuche gerade fremder Völker zu erfassen sucht, wird nicht durch das Bedürfnis gelenkt oder eingeschränkt, die eigene, ganz auf die religiöse Praxis beschränkte und gänzlich untheologische Tradition intellektuell zu erfassen und entsprechend zu explizieren. Deshalb verträgt sich bei ihm das ständige Raisonnement so gut mit einer durchaus ernst zu nehmender Frömmigkeit. Im christlichen Abendland gibt es dieses Nebeneinander vor allem bei theologisch ungebildeten, aber zugleich klugen und frommen Laien. Besonders deutlich hat das G.B. Shaw in der Vorrede zum Drama *Saint Joan* auf Grund der Akten des Prozesses gegen Jeanne d'Arc herausgearbeitet.

M. Burkert: Ich stimme zu. Die christliche Theologie — nicht die Praxis des Christentums — sieht sich, seit der Einfluss der griechischen Philosophie eingesetzt hat, verpflichtet, explizit, präzis und widerspruchsfrei zu sein; die Griechen konnten das Göttliche in einem Bereich des οὐ φανερόν belassen, ohne es aufzuheben. Die Verschiedenheiten des νόμος von Stadt zu Stadt hatten längst darin geführt, dass man das Andersartige gelten liess, ohne es zu bekämpfen und ohne es zu übernehmen.

M. Lloyd: When we consider the question of Herodotus' choice of material when dealing with Egyptian religion, it is important to remember his attitude to epistemological issues in general. This is directly relevant to II 3, 2, where he insists on the difficulty of obtaining satisfactory information on things divine. For him the problem was that there were two orders of being, the divine and the human. The latter belonged to the world of human sense-perception and, as such, was accessible to human enquiry and could become the subject of accurate human knowledge. The divine order, on the other hand, was not susceptible to such treatment; for the gods' alleged activities could not be subjected and never could have been subjected satisfactorily, if at all, to human sense-perception. Herodotus, rigorously applying his criteria of knowledge, insists that matters such as mythology cannot be areas where humans can acquire reliable information, and his conclusion is that statements on these subjects should be avoided as far as possible. It is, therefore, hardly surprising that his religious discussions concentrate on exterior phenomena such as temples, rituals, altars, and sacred animals.

M. Burkert: Das Göttliche gehört für Herodot nicht in den Bereich des φανερόν — ἀδηλότης, sagte Protagoras —. Es hält sich aber, was die Götter betrifft, auch nicht an den an anderer Stelle formulierten 'Grundsatz' ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα.

M. Bondì: Mi pare che, utilizzando ancora le categorie del 'greco' e 'non greco' che ci guidano nel nostro lavoro, sia legittimo porsi la domanda se la religione fenicia sia davvero considerata da Erodoto una religione straniera. Il quesito nasce dalla constatazione che nelle pagine dello storico greco essa è assai scarsamente trattata: ci si può dunque chiedere se ciò accada per una mancanza di interesse di Erodoto verso questo tema (ma personalmente lo escluderei), perchè mancano gli spunti in grado di introdurne la trattazione, ovvero se il fatto sia determinato dalla coscienza di una non estraneità dell'orizzonte religioso fenicio al mondo dell'Ellade.

Se, come a me pare, l'ultima alternativa è quella che più si avvicina alla realtà, ne potrebbe conseguire una dipendenza di Erodoto da fonti più antiche, e non di poco, rispetto al suo tempo e comunque precedenti all'insorgere di quella 'separatezza' tra mondo fenicio e mondo greco nell'epoca persiana che — como conto di chiarire nel mio contributo — emerge con piena evidenza nelle pagine dello storico di Alicarnasso.

Desidererei conoscere l'opinione del Professore Burkert in proposito.

M. Lombardo: Ricollegandomi in parte a quanto ha detto Bondì, vorrei richiamare l'attenzione sulla esplicita e insistita caratterizzazione erodotea dei Lidî in termini di 'vicinanza' e somiglianza coi Greci, aspetto, questo, su cui tornerò più ampiamente nella mia relazione. È in questa chiave che Erodoto legge e presenta anche la 'religione' dei Lidî, sia esplicitamente — come quando afferma, senza che il contesto necessariamente lo richieda, che ἔστι δὲ παραπλησίη ἡ κάθαρσις τοῖσι Λυδοῖσι καὶ τοῖσι Ἕλλησι (I 35,2) —, sia anche implicitamente: in positivo, ad esempio nella insistita descrizione delle invocazioni di Creso allo Zeus καθάρσιος, ἐπίστιος ed ἑταιρήιος o nella sottolineatura della εὐσέβεια di Creso stesso verso gli dei e i santuari greci, come in negativo, col silenzio pressoché

totale su divinità, santuari, sacerdoti e culti epicori (è significativo che solo in V 102 egli faccia menzione dell'esistenza a Sardi di un santuario della dea epicoria Κυβήβη, menzione qui direttamente funzionale al contesto narrativo, quello dell'incendio ad opera degli Ioni ribelli insieme ad Eretriesi e Ateniesi, di Sardi e del santuario in questione, evento che doveva provocare per ritorsione l'incendio dei templi greci da parte persiana). Ciò contribuisce a testimoniare l'apertura dell'atteggiamento mentale con cui Erodoto si accosta alle realtà non greche, pronto a riconoscere e sottolineare l'esistenza non solo di differenze più o meno radicali, ma anche di somiglianze forti e generalizzate.

M. Burkert: Ich glaube in der Tat, dass die westsemitische Hochkultur der griechischen sehr nahestand und die lydische mit ihr geradezu verschmolz. Wenn die Griechen ihre Schrift Φοινικήια nannten, negierten sie jeden Unterschied. Auf dem Gebiet der Religion gibt es markante Übereinstimmungen im Opfer, in Bezug auf Brandopferaltäre, Tempel, Götterbilder, Tempelausstattung, Weihgaben; die Abfolge Holokaust/Speiseopfer z.B. ist ebenso im Westsemitischen wie bei den Griechen gegeben. Man kann auch daran erinnern, dass Aristoteles in seiner *Politik* (II 11, 1272 b 24 ff.) auch die Verfassung Karthagos ausführlich bespricht. In Sardis erwähnt Herodot die ϑεὴ ἐπιχώριος Κυβήβη; die Monumente vom Kult dieser Göttin, die Hanfmann veröffentlichte, sind von griechischer Kunst kaum zu unterscheiden; es finden sich z.B. Satyrn auf den Reliefs. Die Behauptung über die lydische κάϑαρσις sieht mir allerdings fast wie eine Verlegenheitsbemerkung Herodots aus: er braucht dies für seine Erzählung von Atys/Adrastos und merkt, dass er hier eine nicht selbstverständliche Voraussetzung machen muss.

Allerdings sind sich die Griechen ihrer Besonderheit gegenüber 'Asien' gerade durch die Perserkriege bewusst geworden. Die Phöniker verschwanden aber nicht ganz aus dem Gesichtskreis; besonders der Kadmos-Mythos blieb als mythisches Muster in Kraft.

M. Nenci: A proposito su quanto osserva Bondì, sulle notizie datate e arretrate rispetto ai Fenici del suo tempo (una sorte di 'mirage phénicien'), vorrei sottolineare che Erodoto per la sua antropologia religiosa non

aveva modelli. Esiodo e Pindaro erano modelli, ma di teologia greca; Ecateo non sembra aver fatto etnologia e neppure etnografia religiosa. Di qui mi pare la novità dell'antropologia religiosa in Erodoto.

M. Burkert: Die Beschreibung des Heiligtums der 'Leto' von Buto mit der schwimmenden Insel des 'Apollon' bei Hekataios (*FGrHist* 1 F 305) zeigt in der Tat den Kontrast zu Herodot: da werden Ägyptisches und Griechisches unreflektiert gleichgesetzt und offenbar auch Griechisches projiziert: Delos als die schwimmende Insel des Apollon.

M. Dihle: Ich möchte noch einmal auf die Frage nach dem 'Schicksalsglauben' zurückkommen. Sie stellt sich bereits bei der Interpretation Homers: gibt es dort die Vorstellung von einer Vorherbestimmung jenseits aller, göttlichen oder menschlichen, spontanen Aktivität? Vielleicht sollte man daran denken, dass jeder, der eine überlieferte Folge von Ereignissen zu erzählen hat, schon dadurch auf eine Art von Determinismus geführt wird, während er die jeweils einzelnen Ereignisse durchaus als Resultate freier Entscheidung eines Menschen oder eines Gottes darstellen kann. Dieser Doppelaspekt ist im praktischen Leben ebenso zu entdecken wie durch die Analyse einer Erzählung.

M. Briant: Le passage d'Hérodote consacré à la religion perse est l'illustration typique des difficultés d'interprétation posées à l'historien d'aujourd'hui. D'un côté, on est frappé par la cohérence du discours d'Hérodote, qui présente la religion perse comme une religion naturiste, sans autels ni sanctuaires. De l'autre, les informations dont nous disposons aujourd'hui semblent être en contradiction avec les informations qu'il présente. On sait par Bérose qu'à l'époque d'Artaxerxès II il existait des sanctuaires et des statues du culte d'Artémis/Anahîta (*FGrHist* 680 F 11). Par ailleurs une inscription grecque de Sardes publiée par Louis Robert prouve (malgré l'opinion contraire de P. Frei) que les Perses de Lydie rendaient un culte à Zeus Baradatès (= Zeus Législateur), représenté par une statue dans un temple. Pourquoi donc cette apparente contradiction avec l'exposé d'Hérodote? La première réponse, déjà proposée par E. Benveniste, est qu'Hérodote décrit la religion populaire perse, strate

antérieure à la création d'une religion d'Etat achéménide, qu'il ne décrit en revanche nulle part. On peut ajouter que cette religion populaire s'est certainement maintenue à l'époque achéménide: certaines tablettes de Persépolis montrent par exemple le culte rendu aux eaux et aux rivières.

M. Burkert: Offenbar stellt Herodot in der Tat nicht den königlichen Kult dar. Er geht wohl von einem Bild des 'eigentlich Persischen' aus; die Perser stammen aus einem 'rauhen Land', fern vom ἁβρόν der höheren Zivilisation (IX 22; vgl. I 71); dem entspricht ihre schlichte, 'natürliche' Religion. Inwieweit das so zustande kommende Bild im einzelnen zutrifft, ist damit freilich nicht entschieden.