

»Homerisches Recht«

Eid, Ehe und Verbindlichkeit im griechischen Epos

Joachim Harst

Der Kyklop Polyphem wird mit einem bemerkenswerten Vergleich in die *Odyssee* eingeführt: Er gliche nicht »Menschen, die Speise verzehren«, sondern einer »waldigen Koppe,/Wie man sie einsam ragend erblickt in den hohen Gebirgen« (Od 9,190-192).¹ Polyphem ist ein asozialer Einzelgänger, derart unzivilisiert, dass er einem rauen Felsen mehr als einem Menschen gleicht. Auch seine Artgenossen kennen weder Ackerbau noch Viehzucht, weder »beratende Versammlung« (*agorá*) noch »rechtliche Ordnung« (*thémis*, cf. Od 9,112); sie gelten daher Aristoteles als Beispiel für eine archaische Gesellschaft, in der sich noch keine politischen Strukturen etabliert haben.² Kein Wunder, dass Polyphem sich in der anschließenden Episode bedenkenlos an der Heiligkeit der Gastfreundschaft vergeht und die Gefährten des Odysseus der Reihe nach verspeist. Seine Recht und Religion verachtende Grausamkeit dient der *Odyssee* offenkundig dazu, einen denkbar primitiven »Naturzustand« zu entwerfen, vor dessen Hintergrund sich Odysseus' Gewandtheit umso vorteilhafter ausnimmt: Bekanntlich triumphiert Odysseus über diese raueste Form der Gesetzlosigkeit mit seiner berühmten List, die ihn als »Niemand« dem Zugriff des geblendeten Kyklopen entgehen lässt. Ganz offensichtlich geht es also in dieser Episode um den Sieg der politischen List (*mêtis*) über die naturhafte

1 | Alle folgenden Übersetzungen aus *Odyssee* (Sigle: Od) und *Ilias* (Sigle: Il) werden von mir verantwortet, sind aber grundsätzlich mit den deutschen Übersetzungen von Weiher 1955 und Rupé 1961 abgeglichen. Hinzu kommen wertvolle Hinweise aus Kommentaren und Sekundärliteratur, die im Einzelnen nachgewiesen werden. Im griechischen Text folge ich der Edition von Monro/Allen 1951. Alle weiteren Übersetzungen fremdsprachiger Sekundärtexte stammen von mir.

2 | Cf. Aristoteles, *Politik* 1225b; dazu Patterson 1998: 56. Den Begriff »politisch« verwende ich hier und im Folgenden in seiner eingeschränkten Bedeutung als adjektivische Ableitung von gr. *pólis*. Zur tatsächlichen Komplexität des Begriffs cf. Meier 1983.

Gewalt (*bíē*) und damit auch den Triumph des (Gast-)Rechts über die offene Rechtlosigkeit.³

Dieser irdische Gegensatz reproduziert sich auf olympischer Ebene. Wie die *Odyssee* bereits in ihrem ersten Gesang unterstreicht, herrscht auf dem Olymp ein Konflikt zwischen Zeus, Athena und der Mehrheit der Götter einerseits und Poseidon andererseits (Od 1,19-21). Während Poseidon Odysseus zürnt, weil dieser seinen Sohn Polyphem geblendet hat, setzt sich Athena bei Zeus für ihren Schützling ein; Poseidon scheint dabei in seinem blinden Zorn dem Gebot der Blutrache zu folgen, während Zeus, indem er Athenas Bitten Gehör schenkt, dem Prinzip einer ausgleichenden Gerechtigkeit das Wort redet; wie der Irrfahrende jedoch nach Hause findet, ist seiner und Athenas List (*mētis*) überlassen, die sich gegen die wütende Gewalt (*bíē*) des Meergottes durchzusetzen hat.

Liest man die *Odyssee* vor dem Hintergrund dieses strukturierenden Gegensatzes, scheint sie von der Durchsetzung einer neuen, göttlichen Gerechtigkeit gegen Willkür und Nepotismus – wie sie das göttliche Handeln noch in der *Ilias* prägen – zu erzählen.⁴ Indem Odysseus in die Heimat zurückfindet und mit Hilfe Athenas die seine Frau belagernden Freier überwindet, findet diese zu Beginn des Epos proklamierte Gerechtigkeit ihren deutlichen Ausdruck: Auf privater Ebene wird die Ehe zwischen Odysseus und Penelope wieder eingesetzt; daraus folgt auf politischer Ebene, dass Odysseus erneut als König von Ithaka anerkannt und damit die politische Ordnung wiederhergestellt wird. Das Recht (des Odysseus) triumphiert über das Unrecht (der Freier); das Epos als Ganzes scheint also von der göttlich verbürgten Verbindlichkeit einer bestimmten rechtlichen Ordnung zu erzählen.

Allerdings muss diese Feststellung durch eine wichtige, wenn vielleicht auch selbstverständliche Bemerkung eingeschränkt werden: Nicht nur bei den Kyklopen, auch in der Heimat des Odysseus existieren politische Strukturen nur in rudimentärer Form.⁵ Odysseus kann bei seiner Rückkehr an keinerlei öffentliche Instanzen appellieren, ist vielmehr ganz auf sich angewiesen – wenn die *Odyssee* also ein gutes Ende findet, so nur, weil Odysseus sein Recht

3 | Die Rolle dieses Gegensatzes – sowohl in der Polyphem-Episode als auch im Gegensatz Athena/Poseidon – hat Cook 1995 herausgestrichen.

4 | Cf. Cook 1995: 37. Dass die *Odyssee* im Gegensatz zur *Ilias* der Vorstellung einer ausgleichenden Gerechtigkeit verpflichtet ist, wurde schon früh unterstrichen und teilweise als »moralisierender« Zug abgewertet: cf. Dodds 1951: 32-35; Lloyd-Jones 1971: 28-32; Segal 1992.

5 | Die *Odyssee* beginnt und endet zwar mit beratenden Versammlungen (*agorai*), die jedoch in beiden Fällen zu keinem Ergebnis führen: Die beteiligten Parteien gehen unverrichteter Dinge auseinander (cf. Od 2,25-259 und 24,420-466; cf. dazu knapp Seaford 1994: 1-10).

in die eigene Hand nimmt. Dass er dabei von Athena unterstützt wird, gibt seinem Erfolg den Anschein göttlicher Gerechtigkeit; zugleich ist aber von Anfang an deutlich, dass diese Gerechtigkeit auf dem Standpunkt Athenas beruht, den sie mit List gegenüber Poseidon durchsetzt – auch unter Göttern ist das Recht von der Durchsetzungskraft des Einzelnen abhängig.⁶

Aus diesen Bemerkungen ergibt sich, dass der Status des Rechts in der *Odyssee* grundsätzlich ambivalent ist: Auf der einen Seite grenzt sich Odysseus unter Berufung auf eine allgemeine »rechtliche Ordnung« (*thémis*) und die öffentliche Versammlung (*agorá*) von der rechtlosen Welt der Kyklopen ab, auf der anderen liegt Interpretation und Durchsetzung von Recht im Konfliktfall beim Einzelnen: Was »Recht« ist, wird zu einem großen Teil von Macht, Einfluss und Ansehen der Parteien bestimmt.⁷ Dennoch hieße es die Komplexität der in der *Odyssee* beschriebenen Ordnung zu vereinfachen, wollte man sie auf ein rohes Recht des Stärkeren zurückführen – Odysseus wird in seinem Epos schließlich gerade nicht durch Verbindlichkeit durchsetzende Stärke, sondern durch wendige, ja unverbindliche Listigkeit charakterisiert. Doch wie ließe sich dann die zuguterletzt wiederhergestellte rechtliche Ordnung differenziert beschreiben? Um diese Frage zu beantworten, ist zunächst eine Reflexion auf das grundsätzliche Verhältnis zwischen Recht und Epos vorzunehmen. Sie soll in den folgenden Abschnitten in der Diskussion einiger maßgeblicher rechts-historischer Ansätze am Beispiel der *Ilias* geleistet werden. Im zweiten Hauptteil dieses Textes wird dann eine Lektüre der *Odyssee* unter dem Aspekt epischer Verbindlichkeit im Vordergrund stehen; sie wird in die Frage münden, in welchem Verhältnis die formale Geschlossenheit des Epos zur Herstellung von Ordnung steht. Die Problematik der epischen Form wird ihrerseits abschließend zum Verhältnis von Epos und Recht zurückführen, wobei nun allerdings das Epos als Gegenstand von mündlicher Überlieferung und (mythischer) Gesetzgebung im Zuge der *pólis*-Werdung Athens im Mittelpunkt steht.

6 | Cf. Od 1,44-95: Athena nutzt die Abwesenheit Poseidons aus, um das Schicksal Odysseus' vor Zeus zur Sprache zu bringen. Zur Frage göttlicher Gerechtigkeit in der *Odyssee* und der mit ihr verbundenen theologischen Modelle cf. Segal 1992 und Strauss Clay 1983: 213-239.

7 | Zur sozialen Struktur der »homerischen Gesellschaft«, die (im Gegensatz zu den Königreichen der mykenischen Zeit) nicht zentralistisch-autoritär strukturiert, sondern von komplexen, stets neu auszubalancierenden Machtverhältnissen geprägt war, cf. Finley 1954a und Cantarella 1979.

I. GRUNDLAGEN DER VERBINDLICHKEIT

I.1 Das Epos als rechtshistorisches Dokument

In Studien zum griechischen Epos ist häufig von einer »homerischen Gesellschaft«, seltener auch von »homerischem Recht« die Rede. Mit solchen Ausdrücken ist die – im Folgenden noch zu problematisierende – Annahme verbunden, dass die im Epos geschilderte Welt eine historisch datierbare Realität widerspiegelt. Unter dieser Voraussetzung lassen sich einschlägige Episoden aus den homerischen Epen – darunter die Darstellung eines Rechtsstreits auf dem Schild des Achilles (Il 18,497-508), die Lösung des Konflikts zwischen Menelaos und Antilochos anlässlich einer Preisverleihung (Il 23,566-611) oder das Eintreten Poseidons für den Ehebrecher Ares im Lied des Demodokos (Od 8,266-366) – als Dokumente archaischer Rechtspraxis lesen und diskutieren; und zumeist werden die Ergebnisse der Lektüre zum Ausgangspunkt für weiterreichende Überlegungen bspw. zum Ursprung des Gerichtsverfahrens oder rechtlicher Verbindlichkeit schlechthin genommen. So ließe sich dank der Epen der grundsätzliche Mangel an nicht-literarischen Zeugnissen einigermaßen supplementieren. Denn weder sind positive Gesetze aus der archaischen Zeit überliefert, noch lassen sich archäologische Spuren gerichtlicher Instanzen ausmachen, die ein getroffenes Urteil hätten durchsetzen können. Neben der Untersuchung einzelner Praktiken steht also die grundsätzliche Frage im Raum, worin die Verbindlichkeit von Recht in der archaischen Zeit gründet.

Zahlreiche rechtshistorische Ansätze beziehen sich exemplarisch auf einen Rechtsstreit, der auf dem Schild des Achilles dargestellt wird. In der entsprechenden Passage der *Ilias* – es handelt sich um die sog. Waffenschmiedung aus dem 18. Gesang – wird beschrieben, wie dank der Kunst des Hephaistos auf dem Schild der antike Kosmos – beginnend mit Erde, Himmel und Meer – sowie die in ihn eingelassene politische Ordnung der Menschen in konzentrischen Kreisen entsteht. Letztere wird anhand von zwei Städten versinnbildlicht, deren eine im Krieg, deren andere im Frieden sich befindet; das Leben in Friedenszeiten wird wiederum durch zwei gegensätzliche soziale Ereignisse evoziert: Auf der einen Seite wird eine Hochzeit mit Reigentänzen gefeiert; auf der anderen tagt ein Gericht, das die Entzweiung zweier Männer »über das Wergeld (*poinë*) für einen getöteten Mann« schlichten soll. Die Frage, vor deren Hintergrund diese Passage hier gelesen werden soll, bezieht sich auf die Rolle des Schwurs im »homerischen« Recht. Die entsprechenden Verse lauten:

Der eine behauptete – und legte dem *dēmos* dar – alles bezahlt zu haben, der andere aber verneinte, etwas empfangen zu haben. Beide aber beehrten, bei einem Richter ein Ende zu erreichen. Beiden rief die Menge Beifall, beide begünstigend; Herolde hielten die Menge zurück. Die Geronten aber saßen auf geglätteten Steinen im heiligen Kreis, hatten die Zepter der Boten in Händen, die ihre Stimme erheben, sprangen mit ihnen dann auf und sprachen abwechselnd Recht. In der Mitte lagen zwei Talente Gold, demjenigen zu geben, der unter ihnen das Recht am reinsten spräche.

ὁ μὲν εὔχετο πάντ' ἀποδοῦναι
 δήμῳ πιφαύσκων, ὁ δ' ἀναίνετο μηδὲν
 ἐλέσθαι·
 ἄμφω δ' ἰέσθην ἐπὶ ἴστορι πείραρ ἐλέσθαι.
 λαοὶ δ' ἄμφοτέροισιν ἐπήτυον, ἄμφις
 ἀρωγοί·
 κήρυκες δ' ἄρα λαὸν ἐρήτυον· οἱ δὲ
 γέροντες
 ἦατ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις ἱερῶ ἐνὶ κύκλῳ,
 σκήπτρα δὲ κηρύκων ἐν χερσ' ἔχον
 ἠεροφόνων·
 τοῖσιν ἔπειτ' ἦισσον, ἀμοιβηδὶς δὲ δικάζων.
 κείτο δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δύο χρυσοῖο
 τάλαντα,
 τῷ δόμεν, ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα
 εἴποι.
 (II 18,499-508)

Für den Versuch, aus dieser knappen Beschreibung die Regeln eines archaischen Prozesswesens zu rekonstruieren, stellt bereits der in den ersten Versen des Zitats beschriebene Konfliktpunkt eine kaum zu überwindende Hürde dar: Die hier angegebene Übersetzung legt nahe, dass sich der Streit um die Frage dreht, ob der Angeklagte das Wergeld für die Tötung gezahlt habe oder nicht;⁸ ebenso gut ist aber auch denkbar, dass der Kläger sich schlicht weigert, Geld anstelle einer körperlichen Strafe (Tod oder Exil) anzunehmen.⁹ Die Konsequenzen dieser übersetzerischen Entscheidung sind weitreichend: Geht man davon aus, dass die Tatsache der Zahlung in Frage steht, muss geklärt werden, wie man sich das folgende Verfahren zu denken hat, das in dem Verb *dikaizein* angesprochen ist: Wie kann das Verfahren zu einem Schluss kommen, wenn offensichtlich weder Zeugen noch Beweise für die Zahlung vorliegen? Gerhard Thür argumentiert unter Bezug auf eine Parallelstelle dafür, dass die versammelten Geronten Schwurformeln vorschlugen, deren passendste nach Maßgabe des Beifalls der Menge ausgesucht werde; sei der Angeklagte bereit, den Schwur auf seine Unschuld zu leisten, finde das Verfahren dadurch zu

8 | So wurde der Konflikt von den antiken Kommentatoren verstanden, cf. das bei Edwards/Kirk 1991: 214 zitierte Scholion.

9 | Cf. die von Edwards vorgeschlagene Übersetzung: »The one man was claiming ›to be able, to have a right‹ to pay everything (i.e. to be free of other penalties), the other refused to accept anything (i.e. any pecuniary recompense in place of the exile or death of the offender).« (Edwards/Kirk 1991: 215; cf. auch Cantarella 2002: 155-15).

seinem Ende.¹⁰ Da ein eventueller Meineid nicht mehr der irdischen Gerichtsbarkeit unterstünde, setzt die Annahme eines derart automatischen Verfahrens voraus, dass ein solcher Schwur nicht leichthin geleistet wurde. Grund seiner Verbindlichkeit wäre mithin die Furcht vor göttlicher Strafe (seitens des schwörenden Angeklagten) bzw. die Anerkennung der Heiligkeit des Eides (seitens des Klägers). Damit wird auch nahegelegt, dass das säkulare Recht seine Durchsetzung ursprünglich der Religion verdanke.¹¹

Gegen diese Interpretation hat sich u.a. Michael Gagarin gewendet, der die Streitfrage in einem gänzlich anderen Sinn deutet: Für ihn steht nicht die Tatsache der Zahlung in Zweifel, sondern ihre Höhe; so sei bspw. denkbar, dass die Klägerseite die Annahme von Wergeld verweigert, um den Preis zu steigern.¹² In seinem Verständnis ist das Verfahren als ein Prozess des Aushandelns zu verstehen, durch den ein für beide Parteien akzeptabler Kompromiss gefunden werden soll: Für Gagarin bedeutet die Schwäche des Gerichts – es kann einen Spruch nicht gegen den Willen einer der Parteien durchsetzen – vor allem, dass sich die Parteien dem Verfahren und seinem Schluss freiwillig unterwerfen.¹³ Aus diesem Blickwinkel erscheint auch archaisches Recht als weitgehend rational strukturiert; selbst derart irrational scheinende Praktiken wie die Entscheidung eines Falls durch Schwur werden, wo sie überhaupt nachweisbar sind, von Gagarin als rhetorische Strategien erklärt:¹⁴ Die Herausforderung einer Partei zum Schwur wird so als Machtkalkül im Redestreit und weniger als automatischer Beweis verstanden. Daraus folgt letztlich, dass der Begriff »Recht« nicht nur von der Existenz positiver Gesetze, sondern auch von dem Bestehen einer Recht durchsetzenden Gewalt (bestehe sie nun in den Göttern oder im Staat) unabhängig gemacht wird: Für Gagarin besteht gerade archaisches Recht im Kern in einem pragmatischen Verfahren zur Konfliktlösung, dem sich die Parteien aus eigenem Interesse unterwerfen.¹⁵

Gegenüber diesen gegensätzlichen Positionen in Bezug auf die Rolle des Schwurs verhalten sich die homerischen Gesänge selbst ambivalent. In Bezug

10 | Cf. Thür 1970 und 1996. Die Parallelstelle ist der Streit zwischen Menelaos und Antilochos, in dem Menelaos Antilochos zu einem Unschuldsschwur auffordert; diese Herausforderung zum Schwur wird ebenfalls mit dem Verb *dikazein* beschrieben (II 18,579).

11 | Allgemeiner zu dieser These: Latte 1920; Parker 2005.

12 | Gagarin übersetzt daher die Verse 499ff. folgendermaßen: »The one claimed to have paid all [...], but the other refused to accept anything.« Cf. Gagarin 1986: 31-33.

13 | Anhand von weiteren Belegen *ibid.*: Kapitel 2; zusammenfassend Gagarin 2005.

14 | Cf. Gagarin 1995. Gagarin verweist gegenüber Thür natürlich zu Recht darauf, dass in der Schildszene kein expliziter Hinweis auf einen Schwur vorliegt (*ibid.*: 132).

15 | Cf. Gagarin 1986, Kapitel 1. Die Frage, ob der Begriff »Recht« an die Existenz von Gesetzen und einer Instanz zu ihrer Durchsetzung gebunden wird, wird mit ähnlichem Ergebnis bei Cantarella 1979: 61-93 diskutiert.

auf die dargestellte Szene muss zunächst einschränkend festgehalten werden, dass die in ihr angedeuteten Strukturen der Konfliktlösung in Gegensatz zur heroischen Welt der *Ilias* stehen: Das Epos selbst erzählt von einer Welt, in der die basalsten Rechtsformen – noch nicht oder nicht mehr – verbindlich sind.¹⁶ Dies nicht nur, weil sich die Menschen im Konflikt entzweit hätten, sondern vor allem, weil die Götter als Garanten von Verbindlichkeit miteinander im Streit liegen.¹⁷

Aus den zitierten Beispielen lässt sich also kein eindeutiger Schluss auf den Stellenwert des Eides ziehen. Sie können aber auf einen weiteren wichtigen Aspekt hinweisen, der von den Rechtshistorikern leicht übersehen wird. Die Darstellung auf dem Schild wird von einem Reigen umrundet, in dessen Mitte ein »göttlicher Sänger« (*theios aoidos*, Il 18,604) die Leier spielt – deutlich genug wird also auch hier daran erinnert, dass sich die Schilderung mündlicher Dichtung verdankt.¹⁸ Damit soll zunächst nur gesagt sein, dass man die Streitszene nicht ohne weiteres als rechtshistorisches Dokument lesen kann; es handelt sich bei der *Ilias* schließlich um mündliche Dichtung, die ihrem Wesen nach nicht auf historisch genaue Beschreibung zielen kann. Dies zum einen nicht, weil für die homerischen Gesänge kein präzises Entstehungs- oder Kompositionsdatum angegeben werden kann. Ohne hier die komplexe Frage der Verschriftlichung diskutieren zu können,¹⁹ sei doch daran erinnert, dass die Epen sich einer jahrhundertelangen mündlichen Tradition verdanken, die bereits zu mykenischer Zeit einsetzte und sich erst spät – zwischen dem 8. und 6. Jahrhundert – zu stabilisieren begann. Daher kann man nicht davon ausgehen, dass die Gesänge die Lebensverhältnisse dieser Jahrhunderte widerspiegeln: Zahlreiche Spuren weisen auf frühere Zeitschichten hin, während andere Verse sich nur als spätere Einschübe erklären lassen – und manche Beschreibungen lassen sich schlicht auf gar keine historische Wirklichkeit be-

16 | Cf. Nagy 1997: 194f. Darauf komme ich am Ende dieses Kapitels (I.3) zurück.

17 | Cf. die in Il 3 und 4 erfolgende Darstellung eines feierlichen Schwuopfers, das von Zeus nicht erhört wird.

18 | Auf diese selbstreflexive Wendung der Schildbeschreibung komme ich in I.3 zurück.

19 | Die Frage der Datierung eines hypothetischen Manuskripts wird von West 1988 behandelt. Allerdings reflektiert weder diese noch andere einschlägige Arbeiten den vorauszusetzenden Begriff von Schriftlichkeit. Aus den Arbeiten von Svenbro und Nagy geht dagegen hervor, dass die griechische Schrift im Zeitraum zwischen dem 8. und dem 6. Jahrhundert noch nicht als Notationsmedium im heutigen Sinn eingesetzt wurde; es ist daher fraglich, ob ein hypothetisches Manu- oder Transkript die Tradition der Epen in maßgeblicher Form beeinflusst haben kann. Cf. dazu Nagy 2009 mit seinem Vorschlag eines »evolutionären Modells« (unter Rückverweis auf Gilbert Murray 1924); ferner zum Schriftbegriff Svenbro 1988.

ziehen.²⁰ So ist bspw. nicht zweifelsfrei zu entscheiden, ob sich die Streitszene auf dem Schild des Achilles überhaupt auf eine griechische und nicht etwa auf eine viel ältere mykenische Rechtstradition bezieht.²¹

Doch auch abgesehen von der historischen Datierung muss man sich fragen, ob sich die homerischen Gesänge tatsächlich als rein deskriptiv verstehen lassen. Diese Problematik wird implizit von Eva Cantarella aufgeworfen, die einerseits aus den Epen eine »Protogeschichte des griechischen Rechts« mit seinen mehr oder minder deutlich umrissenen Normen, Sanktionen und politischen Strukturen rekonstruieren will, auf der anderen Seite aber die mündliche Dichtung als Instrument zur Durchsetzung eben dieser Normen versteht: »Lob« und »Tadel« des Sängers könne als Motivation bzw. Abschreckung für bestimmte Handlungen dienen.²² Das würde aber letztlich bedeuten, die Epen weniger als deskriptiv denn als normativ zu verstehen: Sie wirken an der Gestaltung von Wirklichkeit mit, anstatt sie unbeteiligt abzubilden; infolgedessen können sie nicht als Zeugnisse eines historischen Ist-Zustands verstanden werden.

Diese Zirkularität – das Epos beschreibt eine Wirklichkeit, an deren Gestaltung es selbst beteiligt ist – betrifft das Verhältnis von (archaischem) »Recht« und homerischen Gesängen grundsätzlich. Auf sie lässt sich der Begriff des »*prédroit*« beziehen, den der französische Anthropologe und Rechtshistoriker Louis Gernet geprägt hat. Als »Vor-Recht« bezeichnet Gernet Praktiken, »*qu'on ne peut pas encore dire juridique – il y manque la spécialisation du temps et du lieu, du personnel et des moyens opératoires – mais dont la signification et les effets sont analogues à ceux qui transparaissent dans le droit lui-même.*«²³ Damit soll dem Umstand Rechnung getragen werden, dass sich Rechtsprak-

20 | Die Problematik ist knapp zusammengefasst bei Sealey 1990: 127-135; er zieht die Konsequenz, dass sich aus den Gesängen keine Schlüsse auf historische Rechtspraktiken ziehen lassen. Cantarella 1979: 7-59 dagegen versteht das Epos zwar ebenfalls als mündliche Tradition, in der sich Spuren der Bronzezeit mit späteren Epochen verbinden, glaubt aber, dass eine Ausdifferenzierung der Zeitschichten und damit ein Schluss auf historische Wirklichkeit möglich ist.

21 | Cf. Cantarella 2002: 150; letztere These wird von Westbrook 1992 und Nagy 1997 vertreten.

22 | Cf. Cantarella 1979: 44-52 und 209-213; Cantarella begründet dieses normative Verständnis des Epos mit dem Begriff der »Schamkultur« (dazu Dodds 1951: 28-63). Die »richtende« Rolle des Sängers wird allgemein bei Detienne 1967/2006: 59-84 beschrieben.

23 | Übers.: Praktiken, »die sich noch nicht juridisch nennen können – es fehlt die spezielle Auszeichnung von Zeit und Ort, Personal und operationalen Mitteln – deren Bedeutsamkeit und Auswirkungen jedoch denjenigen vergleichbar sind, die im Recht selbst aufscheinen« (Gernet 1955a: 2).

tiken nicht trennscharf von anderen sozialen Praktiken unterscheiden lassen. So zeigt Gernet in seiner Studie zu den Leichenspielen für Patroklos (Il 23), wie stark Wettkampf und Preisverleihung von Sprach- und Handlungsmustern durchsetzt sind, denen eine gewisse rechtliche Formalität zukommt, ohne dass man sie als eigenständige Rechtsformen ansprechen könnte.²⁴ Ein besonderes Interesse erhalten seine Arbeiten im vorliegenden Zusammenhang, da sie den Grund rechtlicher Verbindlichkeit weder in einem »irrationalen« Glauben noch in einem streng »rationalem« Verfahren, sondern eben in »vorrechtlichen« Praktiken suchen. Zu ihnen zählt zuerst die »Gabe«, die in einem komplexen Zusammenspiel von Spontaneität und Verpflichtung eine wechselseitige, vertragsähnliche Verbindlichkeit herstellt und verkörpert;²⁵ aus ihr lässt sich die Verbindlichkeit des Schwurs,²⁶ aber auch der Eheschließung²⁷ erklären, die ebenfalls als wechselseitige Gabe gedeutet werden kann.

Der Begriff des »Vor-Rechts« ist aber nicht nur deswegen interessant, weil er auf die untrennbare Durchdringung von sozialen, religiösen und rechtlichen Praktiken aufmerksam macht. Nimmt man ihn beim Wort, kann er auch das oben angesprochene Problem des zirkulären Zusammenhangs von »Recht« und Epos bezeichnen. Allgemein wird im Begriff »Vor-Recht« ja bereits der (temporale und kausale) Bezug auf eine positive Institution »Recht« unterstellt – ein »Vor-Recht« lässt sich nur in Differenz zum späteren Recht konstruieren, und so trägt der Begriff die Spur einer konstitutiven Nachträglichkeit in sich. Diese Problematik schlägt auf die Lektüremethode Gernets durch: Er liest die von ihm bearbeiteten Textzeugnisse nicht als positive Dokumente, die einen bestimmten historischen Zustand beschreiben, sondern als mehrschichtige Komplexe, in denen »vor-rechtliche« Praktiken von späteren, »rechtlichen« Sprachmustern überschrieben wurden. Das bedeutet letztlich, dass auch »Homer« nicht als Zeuge des »Vor-Rechts« veranschlagt werden kann, bloß weil seine Gesänge eine Welt ohne schriftliche Gesetze und institutionalisiertes Recht beschreiben; vielmehr werden sie von einer Überlieferung geprägt, die auf das sich konkretisierende Recht einen nachweisbaren Einfluss ausübt. Als Beispiel für diese Vielschichtigkeit wäre die Genealogie des phaiakischen Kö-

24 | Cf. Gernet 1955b, hier bes. die zusammenfassende Beschreibung auf S. 18. Einschlägig für den Begriff sind auch die Studien Gernet 1968a und 1968b.

25 | Cf. Gernet 1968b: 179-217. Gernet bezieht sich in seinen Überlegungen zur Gabe natürlich auf Mauss' *Essai sur le don* (2012); in einer kleineren Schrift hatte auch Mauss explizit auf den Zusammenhang zwischen Gabe und vertraglicher Verpflichtung im griechischen Raum hingewiesen (Mauss 1921). Zur Gabe bei Homer cf. v.a. Finley 1954a und 1954b; Seaford 1994, 1-29; und als Forschungsüberblick Scheid-Tissinier 1994.

26 | Gernet lässt seine Bemerkungen zur Gabe in einem Abschnitt zum Schwur kulminieren.

27 | Cf. Finley 1954b: 17-19; allgemeiner Mauss 2012: 98.

nigspaars zu nennen: Arete wird als Kind »derselben Eltern, die auch König Alkinoos geboren haben« (ἐκ δὲ τοκῆων/τῶν αὐτῶν οἱ περὶ τέκον Ἀλκίνοον βασιλῆα, Od 7,54f.) beschrieben; die Königin, die »wie eine Göttin« verehrt wird, ist offenbar – wie im übrigen auch Hera, die Gattin des Zeus – Ehefrau ihres Bruders: »But in classical Greece there had arisen a spirit to which such a union was ›unholy‹, incestum. And as we read on in the *Odyssey* (cf. 7,56-68) we find a genealogy inserted which in somewhat confused language explains that when the Saga said ›parents‹ (τοκῆων) it only meant ›ancestors.‹«²⁸

Das Epos würde also nicht nur »Normen« und »Sanktionen« beschreiben, an deren Formulierung und Durchsetzung es zugleich teilhat (Cantarella), sondern würde in seiner Tradition weiteren Modifikationen unterliegen, die seine gestaltete Wirklichkeit (episches »Vor-Recht«) im Nachhinein überschreiben (»Recht«).²⁹ Die mit diesen Überlegungen gewonnene Ausdifferenzierung des Verhältnisses zwischen Recht und Epos muss freilich mit dem Preis zusätzlicher Unsicherheit bezahlt werden: Ob es sich etwa bei der »konfusen« Erklärung von Aretes Genealogie tatsächlich um eine nachträglich eingeschobene Passage handelt, ist grundsätzlich nicht positiv zu beweisen.

1.2 Zur »Form« des Eides

Die historische Vielschichtigkeit des Epos kann zu einer Akzentverlagerung im oben am Beispiel des Eides angesprochenen Verhältnis von Religion und Recht führen (I.1). In Gernets Analyse ist die Verbindlichkeit des Schwurs gerade nicht im vorausgesetzten Glauben an die angerufenen Götter begründet, sondern realisiert sich in der Ausübung bestimmter sprachlicher und gestischer Formeln, die somit performativen Charakter haben.³⁰ Erst in historischer Zeit träten die Götter beim Schwur in den Vordergrund: In diesem Augenblick aber sei der Schwur nichts anderes als ein Vertrag geworden, »der die göttliche Garantie *hinzuzieht*.«³¹ Damit wird die landläufige Herleitung des »Rechts« aus der »Religion« umgekehrt: Recht erscheint hier nicht als Säkularisierung von Religion, sondern eine bestimmte – vielleicht auch nur oberflächliche – Form der Religiosität wird mit der Institutionalisierung von Recht eingeführt.

28 | Murray 1924: 126. Die Stelle wird von Gernet (1968c: 348f.) selbst anders kontextualisiert. Zur kultischen Rolle der Geschwisterheirat im Fall von Hera und Zeus cf. Kerényi 1950.

29 | Dieser Gedanke ist religionsgeschichtlich akzentuierten Studien nicht fremd: »In the poems as we now have them, there was systematic expurgation of a whole complex of rites and rituals: human sacrifice, brother-sister marriage, blood covenant, and so on.« (Finley 1954b: 28, mit Bezug auf Murray 1924: 120-145).

30 | Cf. Gernet 1968b: 216.

31 | Gernet 1968b: 215, Hervorhebung im Original.

Diese Problematisierung des kausalen Verhältnisses zwischen Recht und Religion lässt sich mit Agambens »Archäologie des Eides« vertiefen. Agamben spricht sich in seinem Essay ebenfalls dagegen aus, die Entstehung des Rechts aus der Religion zu erklären, als sei »Archaik« oder »Primitivismus« schlicht mit »Religiosität« oder »Aberglauben« in eins zu setzen. Anstelle des »wissenschaftlichen Mythologems« eines »homo religiosus« setzt Agamben ein »x« an, aus dem sich Recht wie Religion erst ausdifferenziert hätten;³² doch sei dieses »x« nicht als diachroner Ursprung (»für den in Wahrheit die Belege fehlen«) zu denken, sondern als synchrone »Schwelle der Ununterscheidbarkeit« zwischen Recht und Religion.³³ Als deren Inbegriff untersucht Agamben den Eid, der von Anfang an zugleich rechtliche wie religiöse Aspekte umfasst habe, oder genauer: von keiner der beiden Kategorien gänzlich erfasst werde. Zur Veranschaulichung bemerkt Agamben, dass im griechischen Mythos »auch die Götter schwören«; z.B. berichte Hesiod vom Götterschwur beim stygischen Wasser und von der Strafe, die einen meineidigen Gott trifft.³⁴ Wenn aber die Götter selbst der eidlichen Verbindlichkeit unterworfen seien, müsse man das im Eid angesprochene Verhältnis zwischen Recht und Religion noch einmal neu denken.

Agamben führt den Gedanken weiter, indem er eine Stelle aus der aristotelischen *Metaphysik* zitiert, die mit dem von Hesiod berichteten Mythos in Verbindung steht: Wenn Aristoteles die philosophischen Bemühungen seiner Vorgänger um die erste Substanz Revue passieren lässt, notiert er u.a., die Monisten um Thales hätten als Ursubstanz das Wasser angenommen. Dafür gebe es durchaus gute Gründe: Schließlich überliefere man, dass selbst die Götter ihren Eid beim Wasser des Styx leisteten (τὸν ὄρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα), was darauf hindeute, dass das Wasser tatsächlich die älteste und verehrungswürdigste Substanz sei: τιμώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὄρκος δὲ τὸ τιμώτατόν ἐστιν.³⁵ Agamben übersetzt und kommentiert diesen Satz folgendermaßen: »Il più antico [*presbytaton*] è il più venerabile [*timiōtaton*] e il più venerabile è il giuramento [*horkos de timiōtaton estin*].« Secondo questa testimonianza, il giuramento è la cosa più antica, non

32 | Cf. Agamben 2008: 18 (»homo religiosus«) und 24 (»x«). Die knappe Polemik, mit der sich Agamben von Gernets Begriff des »Vor-Rechts« abzusetzen versucht, geht m.E. ins Leere: Zu behaupten, der Begriff bezeichne eine »rechtsfreie« Sphäre im Sinne einer schlichten Vorgängigkeit der Religion vor dem Recht, ist nicht zutreffend, cf. *ibid.*: 17-19; 22-25; 27.

33 | Cf. Agamben 2008: 24.

34 | Cf. *ibid.*: 26; cf. dazu Hesiod, *Theogonie* 780-806.

35 | Aristoteles, *Metaphysik* 983b.

meno antica degli dèi, che sono anzi, in qualche modo, sottoposti a esso.«³⁶ Agamben schließt daraus, dass man den Eid zu den »principi primi [*prōtai aitiai*]«, den »ersten Ursachen« der Vorsokratiker zählen müsse, »quasi che l'origine del cosmo e del pensiero che lo comprende implichi in qualche modo il giuramento.«³⁷ Die Textstelle lege also nahe, dass schon die »Frage nach der Unterscheidung zwischen dem Rechtlichen und dem Religiösen [...] falsch gestellt«³⁸ sei; der hier vorgestellte Eid sei weder dem einen noch dem anderen zuzuordnen, sondern gehe als »erste Ursache« dieser Unterscheidung voraus.

Allerdings ist die Übersetzung, die Agamben hier für das Wort *hórkos* bietet, im Kontext des Zitats misslich gewählt; ganz offensichtlich ist nicht der »Eid« das Älteste und Verehrungswürdigste, sondern das stygische Wasser – sonst würde das aristotelische Argument keinen Sinn machen. *Hórkos* bezeichnet hier also nicht den Schwur selbst, sondern den Schwurgegenstand,³⁹ so dass man übersetzen müsste: »Am verehrungswürdigsten ist das Älteste, und das Verehrungswürdigste [hier: das stygische Wasser] dient als Eidgegenstand.« Die Aristoteles-Stelle suggeriert also, das stygische Wasser könne als Schwurgegenstand (*hórkos*) dienen, weil es als das »Älteste« und »Verehrungswürdigste« bindend wirke. Zugleich schwingt in der Bezeichnung des stygischen Wassers als *hórkos* jedoch eine tiefer gehende Form der Verbindlichkeit mit, der Jean Bollack einen Aufsatz gewidmet hat. Für Bollack leitet sich *hórkos* von *hérkos* ab, das eine Einhegung oder Einfriedung bezeichnet.⁴⁰ Um dieser Herleitung Sinn zu geben, liest er ebenfalls jene Passage aus Hesiods *Theogonie*, die vom Götterschwur beim stygischen Wasser berichtet. Dort heißt es, die Göttin Styx lebe fern von den übrigen Göttern an einem Ort, der – das wiederholt Hesiod mehrmals – von ragenden Felsen umgeben ist: Ihnen entspringt das Wasser, das auch bei Hesiod *mégas hórkos* heißt.⁴¹ Hinter der hesiodischen Insistenz auf der felsigen Umgebung vermutet Bollack nun

36 | Übers.: »Das Älteste ist das Verehrungswürdigste und das Verehrungswürdigste ist der Eid. Diesem Zeugnis zufolge ist der Eid die älteste Sache, nicht weniger alt als die Götter, die ihm vielmehr unterstellt sind.« (Agamben 2008: 27).

37 | Übers.: »als ob der Ursprung des Kosmos und des Denkens, das ihn umfasst, auf irgendeine Art und Weise den Eid impliziert.« (ibid.).

38 | Ibid.

39 | So erläutert Benveniste den Begriff *hórkos* u.a. am Beispiel des Styx als Schwurgegenstand (Benveniste 1969: Bd. 1, 167f.).

40 | Diese Etymologie zirkuliert bereits in der Antike (cf. Eusthatus ad II 2,328 und *Etymologicum Magnum* s. v. *hórkos*, 631/20ff.), wird heute aber nicht mehr allgemein geteilt: cf. Chantraine 1968 s. v. und Benveniste 1969: Bd. 1, 167-169.

41 | Cf. Hesiod, *Theogonie* 784-786: »Zeus schickt Iris den großen Eid (*mégas hórkos*) der Götter zu holen/fernher in goldenem Krug das vielgenannte Wasser/das kalte, das aus Felsen entspringt, steilen/und hohen.«

»eine rohere Version, in der die Styx nichts als die Klippe ist, die sich am Ufer des Okeanos erhebt.«⁴² Damit würde die Styx ursprünglich – ähnlich Okeanos, der die Welt umringt – den Kosmos umfassen und so ihre Bezeichnung als *hórkos* von *hérkos* her erklären lassen: »die Styx [...] hält wirklich das Universum geschlossen, sie ist seine Schließung, so wie der *hérkos* ein Gut mit einer Grenze umgibt.«⁴³ Wenn also die Styx bei Hesiod als *mégistos hórkos* bezeichnet wird, so wäre der Ausdruck nicht zuerst als »größter Eid«, sondern als »umfassendste Einhegung« zu übersetzen; und Schwurformeln, die das stygische Wasser mit einschließen wie bspw. Il 15,36-38 seien zu übersetzen mit »[...] und das stürzende Wasser der Styx, die mächtigste und schrecklichste Einhegung der seligen Götter.«⁴⁴ Wer bei der Styx schwört, der schwört folglich nicht bei einem einzelnen Gegenstand, sondern bei den Grenzen der Welt, die eine Ausflucht unmöglich machen und ihn so an das gegebene Wort binden. Daher ist der Schwur auf die Styx der höchste Eid: In ihm wird die Verbindlichkeit des Schwurs nicht an einem bestimmten Gegenstand festgemacht, sondern als allumfassende Grenze formalisiert. Deshalb ist die Styx selbst schließlich der größte *hórkos* – sie ist die als Eid vorgestellte Einfassung, in der jeder andere Eid gründet.

Mit diesen Bemerkungen möchte Bollack nahelegen, dass die Verbindlichkeit des Eides weniger in einem archaischen Glauben als in der Vorstellung eines geschlossenen und geordneten, eben »eingefriedeten« Kosmos gründet:⁴⁵ *Hórkos* kann insofern auch als geschlossene Form – Gehege – verstanden werden. Ergänzend könnte man hinzufügen, dass sich diese Geschlossenheit nicht nur auf die räumliche, sondern auch auf die zeitliche Dimension bezieht, wenn Zeit als zyklisch in sich kreisend und mithin geschlossen vorgestellt wird. In seinem Buch über *Le mythe de l'éternel retour* beschreibt Mircea Éliade diese »primitive« Vorstellung einer zyklischen Zeit, in der jede signifikante Handlung ihre Bedeutung nur als Wiederholung eines göttlichen Archetyps

42 | Bollack 1958, 22.

43 | Ibid.

44 | Bollack 1958, 25, wobei das Relativpronomen sich auf Styx, nicht auf das Wasser bezieht. Die Formel lautet vollständig auf Griechisch: ἴστω νῦν τόδε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὸς ὑπερθε/καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος/ὄρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσι (»Es wisse nun dies die Erde, der weite Himmel droben/und das stürzende Wasser der Styx, die mächtigste und schrecklichste Einhegung der seligen Götter«). Sie wird neben Il 15,36-38 auch bei Od 5,184-186 und *Homerische Hymnen* 3 [an Apollon], 84-86 ausgesprochen; ironisch angepielt wird auf sie bei *Homerische Hymnen* 4 [= an Hermes], 518f.

45 | Cf. Bollack 1958: 28-32, auch hier trifft Agambens Kritik – Bollack gründe den Eid in einer »ursprünglichen« magisch-religiösen Sphäre – m.E. nicht den Punkt (cf. Agamben 2008: 17f.).

erhält. Ein zentrales Datum, dem sich Éliade in seiner komparatistischen Untersuchung widmet, ist die zyklische Wiederholung von Weltuntergang und -schöpfung, die bei den entsprechenden Feiern vom Herrscher zeremoniell aufgeführt und oft von einem Sänger begleitet wird.⁴⁶ Eine ähnliche zyklische Abfolge stellt der athenische Festkalender dar, der am Jahresende die Aufhebung jeglicher Ordnung – u.a. auch die der Ehe – inszeniert, um sie zu Beginn des neuen Jahres festlich wieder einzusetzen; Schlusspunkt dieser rituellen Bewegung sind die Panathenäen, jenes spektakuläre Fest, bei dem auch die homerischen Epen im Sängertwettstreit vorgetragen wurden.⁴⁷

Derartige zyklische Welterschöpfungen werden laut Éliade oft durch Hierogamie abgeschlossen; diese »heiligen Heiraten« sind ihrerseits Archetypen menschlicher Verbindung. Auch in Griechenland wird die menschliche Ehe als Wiederholung der Ehe von Hera und Zeus, den »Heiratsgöttern«, gedacht.⁴⁸ Dazu schreibt Karl Kerényi: »Die irdischen Hochzeiten waren die Verwirklichungen jenes ›Hieros Gamos‹. Sie wurden daher im Monat der Hera zelebriert, der in Athen *Gamelion*, der ›Ehemonat‹ hieß.«⁴⁹ Jede menschliche Ehe würde also im Bund zwischen Hera und Zeus gründen, und auch die neuerliche Heirat zwischen Odysseus und Penelope lässt sich als Reinszenierung eines ›*hieròs gámos*‹ lesen.⁵⁰ Dieser archetypische Götterbund kann seinerseits als eine Art Eid (*pistóma*, Gelübde) vorgestellt werden.⁵¹ Seine Verbindlichkeit aber gründet in einem Kosmos, der von seinen räumlichen und zeitlichen Grenzen zusammengehalten wird.

Eine solche Geschlossenheit muss nicht grundsätzlich mit der Vorstellung eines »archaischen« Weltbilds in Verbindung gebracht werden, wie sie von Agamben zu Recht kritisiert wird;⁵² sie ist vielmehr – wie Lévi-Strauss betonte – Effekt sprachlicher Symbolisierung, die zuerst das Ganze erfasst, bevor sie es im Einzelnen zu artikulieren vermag. Mauss hatte in seinem *Essai sur le don* beschrieben, wie auch die Gabe in eine zyklische Bewegung eintritt, die dem Gebenden ihre Rückkehr (als Gegengabe) versichert und damit Ver-

46 | Cf. Eliade 1949: 83-114; cf. dazu auch Detienne 1967/2006, 70.

47 | Zu den athenischen Festen cf. Burkert 1997: 136-161; zum Zusammenhang von Odyssee und athenischem Festkalender Cook 1995.

48 | Eliade 1949: 48.

49 | Kerényi 1950: 237.

50 | Cf. Auffarth 1991: 562-565.

51 | Cf. Aischylos, *Eumeniden* 214-218, Apollon, der die Priorität der ehelichen Verbindung gegenüber der Blutsverwandtschaft verteidigt, argumentiert, wer die Ehe nicht achte, entehre »die Gelübde (*pistómata*) von Hera Teleia und Zeus«.

52 | Mit Verweis auf Lévi-Strauss: Agamben 2008: 21f.

bindlichkeit stiftet,⁵³ diese Verbindlichkeit hatte Mauss in dem »primitiven« Glauben zu begründen versucht, die Gabe werde vom Geist (*hau*) des Gebenden begleitet, der zu seinem Ursprung zurück strebe: »Es gibt eine Kraft, die die Gaben zu zirkulieren, gegeben und zurückgegeben zu werden zwingt.«⁵⁴ Demgegenüber wendet nun Lévi-Strauss ein, dass spirituell aufgeladene, aber undefinierbare Begriffe wie *hau* oder *mana* möglicherweise mehr einer ethnologischen Wunschvorstellung entsprechen, als eine archaische Realität zu bezeichnen;⁵⁵ er schlägt daher vor, sie als Signifikanten zu verstehen, die einen strukturell notwendigen Überschuss von Bedeutung bezeichnen⁵⁶ – und damit die Welt als Ganzes überhaupt erst denkbar werden lassen. Aufgrund der Beobachtung, dass in vielen alten Sprachen »geben« und »nehmen« mit demselben Verb ausgedrückt wird, schließt Lévi-Strauss weiter, dass Gabe und Gegengabe sich nicht wie Satz und Gegensatz zueinander verhalten, sondern einem vorauszusetzenden Ganzen angehören: »Der Tausch ist nicht ein komplexes Gebäude, das aus Verpflichtungen, zu geben, zu empfangen und zurückzugeben und mithilfe eines affektiven und mystischen Zements errichtet würde. Es ist eine durch und für das symbolische Denken unmittelbar gegebene Synthese.«⁵⁷ Einer solchen »unmittelbaren Synthese«, die Gegensätzliches zusammenschließt, weist Lévi-Strauss einen »valeur symbolique zéro«, einen »symbolischen Nullwert« zu: Sie trägt keine konkrete Bedeutung, bezeichnet aber implizit jenen Überschuss, ohne den das symbolische System nicht geschlossen gedacht werden kann.⁵⁸ Nicht ein vorgeblich »primitives«, sondern das symbolische Denken setze eine »geschlossene Totalität« voraus, die Dinge

53 | Das wird bes. an der Beschreibung des *kula*-Rings deutlich: »es verhält sich tatsächlich so, als ob alle diese Stämme, – diese wertvollen Güter und diese nützlichen Dinge – diese Männer und Frauen in einem Kreis gefangen seien und dieser Kreisbahn entlang folgen würden, sowohl in der Zeit wie im Raum.« (Mauss 2012: 103). Später heißt es dann explizit: »Es geschieht, dass Dinge, die man erstanden und weggegeben hat, am selben Tag identisch zurückkehren.« (ibid.: 121) Mauss bringt diese Vorstellung der »Wiederkehr« einer Gabe später mit dem hinduistischen Glauben an eine ewige Wiederkehr in Verbindung (ibid.: 194ff.).

54 | Mauss 2012: 153, 157, 163; Gernet 1968b: 195 hat ähnliche Überlegungen im griechischen Kontext angestellt: »Das Gefühl der Verbindlichkeit [wird] in einer notwendigen Synthese mit dem Bild eines Zyklus [assoziiert], dessen Bewegung durch die gleichermaßen freiwillige wie verpflichtende Gabe unterhalten wird.« Zum *mana* der griechischen Gabe cf. Gernet 1917: 368f.

55 | Cf. Lévi-Strauss 2012: 39-43.

56 | Cf. ibid.: 51-55.

57 | Ibid.: 51; cf. 41f.; zur Ambivalenz von Geben und Nehmen im Griechischen cf. Benveniste 1966: Bd. 1, 315-326.

58 | Lévi-Strauss 2012: 55.

und Worte auf jene Kreisbahn, in jene formale Einhegung zwingt, die Einsatz und Ausdruck von Verbindlichkeit ist.⁵⁹ Eben diese Geschlossenheit wird in dem Wort *hórkos* nicht nur benannt, sondern auch hergestellt. Das soll zunächst positiv am achilleischen Rundschild als Sinnbild von Geschlossenheit gezeigt werden, um dann am Beispiel des wendigen Odysseus präzisiert zu werden: die Eide, die Odysseus schwört, sind immer auch Meineinde;⁶⁰ das Wort *hórkos* stellt also in der Odyssee eben die Synthese eines Gegensatzes dar, die nach Lévi-Strauss Merkmal symbolischer Geschlossenheit ist.

1.3 Zur Form des achilleischen Schildes

Mit diesen Überlegungen zur »Form« von Eid und Verbindlichkeit lässt sich noch einmal zur Streitszene auf dem achilleischen Schild zurückkehren. Sieht man einmal von der Frage ab, welcher konkrete rechtliche Sachverhalt dargestellt wird, dann fällt auf, wie stark die Vorstellung einer kreisrunden Geschlossenheit betont wird: So sitzen die Geronten im »heiligen Kreise« (*ierōi eni kúklōi*, Il 18,504), in dessen Mitte die zwei Talente Gold liegen. In diesem streng geschlossenen Kreis soll es möglich sein, ein »Ende« bzw. eine »Begrenzung« (*peîrar*, 501) – kurz: ein Maß – der Rache oder des Sühnegeldes zu finden. »The Near Eastern idea that such *limitation* represents the triumph of civilization over chaos (i.e., unbridled revenge) is graphically reflected in the detail of the heralds holding back the noisy crowd, i.e., forming a *boundary* within which the elders can give their judgments in good order.«⁶¹ Dieses Motiv der Eingrenzung als Grundlage der Rechtsordnung findet sich nicht nur im Detailbild der Stadt im Frieden, sondern prägt die gesamte Schildbeschreibung, die man schon früh als ein *kósmou mímēma*, eine sinnbildliche Darstellung des Weltganzen gelesen hat.⁶² Sie geht (wie erwähnt) von Erde, Himmel und Meer als kosmischen Regionen aus, in denen sich das Dargestellte ansiedelt, um sodann die politische Ordnung der Menschen, in ausgreifende, konzentrische Kreise eingefasst, in ihnen zu verankern. Die in Gegensätzen artikulierte Darstellung – der Stadt im Frieden bspw. steht die Stadt im Krieg gegenüber – unterstreicht weiterhin den umfassenden Anspruch des Bildes, der in den abschließenden Kreisen noch einmal betont wird: Die gesamte Darstellung auf dem Schild wird von einem Reigentanz umfasst, der sich – wie die Töpferscheibe in den Händen des Handwerkers (Il 18, 600f.) – um den in

59 | Ibid.: 53.

60 | Dies auch in dem Sinn, dass die Vokabel zwei Gegensätze benennt: einerseits den verpflichtenden Eid, andererseits den trügerischen Eid. Cf. Benveniste 1969: Bd. 1, 170f. sowie Abschnitt II.2 dieses Textes.

61 | Westbrook 1992: 75, Anm. 68, meine Hervorhebung.

62 | Cf. Hardie 1985: 15.

seiner Mitte befindlichen Sänger drehe (cf. Il 18, 590-606). Ein solcher Tanz aber ist nicht nur festliches Vergnügen; er dient nach Platon auch dazu, in der Verbindung von Rhythmus, Harmonie und körperlicher Interaktion eine soziale Ordnung einzuüben, die letztlich im göttlichen Ursprung des Tanzes (als Gabe des Apollon, der Musen und des Dionysos) begründet ist.⁶³ Dieser Kreis stellt daher eine Einhegung dar, die er zugleich im Tanz als Grundfigur einer politischen Ordnung realisiert.

Zudem – und damit komme ich zu der mit Cantarella bemerkten Zirkularität von Recht und Epos zurück – kreist der Tanz um einen »göttlichen Sänger« als Auslöser der Bewegung; so wird die beschriebene Ordnung – Voraussetzung, im Streit ein Ende zu finden – deutlich genug mit dem epischen Gesang in Verbindung gebracht, der dieses geordnete Abbild des Kosmos zuallererst geschaffen hat. Das Epos zeigt sich hier also seiner gestalterischen Kraft durchaus bewusst: Wenn die Suche nach einem »Ende« im Rechtsstreit an die Überwindung des Chaos gemahnt, wie Westbrook bemerkt, dann unterstreicht die Schildbeschreibung im Ganzen, dass die zugrundeliegende Vorstellung eines geordneten Kosmos dem epischen Gesang zu verdanken ist. Bevor man also die genannte Passage als Dokument archaischen Rechts auswerten kann, muss man sich klar darüber sein, dass dieses Recht auf epischen Grundlagen ruht: Es ist homerisch im possessiven Sinn.

Diese Überlegung wird vom Verhältnis zwischen der deutlich abgegrenzten Waffenschmiede (»Binnengeschichte«) und der sie umschließenden Haupterzählung gestützt. Die Frage, ob die Sühne eines Todes durch Kompensation annehmbar ist, ist schließlich für die ganze Geschichte einschlägig; das Epos endet ja mit der Auslösung des Leichnams Hektors, der so zunächst als der »Angeklagte« erscheint: Er hat Patroklos getötet; Achilles als »Kläger« hat auf seinem Recht auf Rache noch über den Tod des Schuldigen hinaus bestanden. Mit seinem Einlenken am Ende des Epos deutet die *Ilias* dagegen die Etablierung eines neuen »Ethos« an, das über die heroische Welt auf die (im Epos selbst abwesende) Welt der Polis hinausweist.⁶⁴

Diese Bewegung wird jedoch nicht nur erzählt, sondern – wie Gregory Nagy darlegt⁶⁵ – auch im impliziten Rückbezug auf die Schildszene vollzogen. Bedenkt man die Entsprechungen zwischen Binnen- und Rahmentext nämlich weiter, fällt auf, dass Achilles nicht auf die Position des Klägers festzulegen ist: Er trägt, insofern er keine Kompensation für die ihm angetane Unehre annehmen wollte, selber Schuld am Tod des Patroklos, könnte also auch An-

63 | Cf. Platon, Gesetze 653a-655d und zusammenfassend 664e-665a; ferner *Der Staat* 376c-403c, bes. 400a-403c. Dazu Moog-Grünewald 2001: 12-14.

64 | Dieser Gedanke wird in aller Komplexität von Seaford 1994: bes. 144-190, entwickelt.

65 | Cf. Nagy 1997.

geklagter sein; zudem ist sicher, dass er seine Rache an Hektor mit dem Tod bezahlen und damit in die Position des Opfers wechseln wird. Entscheidend ist bei dieser Mehrdeutigkeit die Bemerkung, dass das Epos selbst zwar – den im Kreis sitzenden Geronten gleich – mögliche Urteile formuliert, ohne aber sich festzulegen. Das Volk, das um die Geronten im Kreis steht und deren Urteile beurteilt, wäre in dieser Analogie das Publikum der *Ilias*: »These people, I argue, are to become ultimately the people of the polis«⁶⁶ – mithin Bewohner jener Welt, die sich am Ende der *Ilias* ankündigt; einer Welt, in der eine »politische« Konfliktlösung dank des Epos möglich geworden ist. Die *Ilias* würde, indem sie sich auf eine außerhalb ihrer liegende Zukunft öffnet, ihr Publikum in ihren Prozess einschließen und in einer paradoxen Bewegung die Bürger jener politischen Ordnung bilden, die sie in der Schildszene antizipierend beschreibt.

II. FORMEN DER VERBINDLICHKEIT IN DER *ODYSSEE*

II.1 Ehe und Verbindlichkeit

Von einer zukünftigen politischen Ordnung spricht auch die *Odyssee*, wenn sie die nach dem Freiermord drohende Blutsfehde von einer Art Gottesgericht abwenden lässt: »Odysseus' eventual return and victory over the suitors show the potency of his values and qualities [sc. *mētis*] in the face of superior physical force [sc. *bíē*]. It is the same battle he fought, and won, against Polyphemos.«⁶⁷ Die Ein- oder Durchsetzung einer Gerechtigkeit, die sich von den Blutsbanden frei macht, wird allerdings durch den Widerstand der Freier und Poseidons, aber auch durch den abrupten göttlichen Eingriff *ex machina* eher als »the distant goal of a frequently arduous process« denn als endgültig erreichbarer Zustand dargestellt.⁶⁸ In jedem Fall aber stellt das Epos den Blutsbanden den ehelichen Bund zwischen Penelope und Odysseus gegenüber: Mit seiner Wiedereinsetzung endet ja das Epos, das freilich der Beständigkeit der Ehe weniger eine persönliche als eine politische Bedeutung gibt: In dem Augenblick, in dem Odysseus von Penelope als ihr verlorener Ehemann anerkannt wird und die beiden das Ehebett besteigen, ist Odysseus auch als Herrscher von Ithaka wieder eingesetzt; es fehlt nur noch der versöhnende Schwur mit den Familien der Freier, um den gestörten Frieden wiederherzustellen. Die Frage, wie das Epos Verbindlichkeit dar- und möglicherweise auch herstellt, hat also an der Vorstellung der Ehe anzusetzen.

66 | Ibid.: 206.

67 | Cook 1995: 42f.

68 | Ibid.

In diesem Zusammenhang ist zuerst zu bemerken, dass dem Epos – ebenso wie auch dem griechischen Recht – ein präziser Begriff von Ehe mangelt. Noch Aristoteles bemerkt in seiner *Politik*, dass die eheliche »Zusammenjochung« (*súzeuxis*) »namenlos« sei⁶⁹ – zwar gibt es Worte wie *gámos*, die neben »Heirat« (als Fest) auch »Ehe« (als Institut) bedeuten können,⁷⁰ doch fehle ein präziser rechtlicher Begriff, der die eheliche Verbindung von anderen Formen des geschlechtlichen Zusammenlebens eindeutig unterscheidet.⁷¹ Im poetischen Sprachgebrauch wird sowieso eine konkrete Metapher vorgezogen; so lässt sich mit den Worten *euné* oder *léchos* neben dem (Ehe)Bett auch der eheliche Bund benennen, von dem sich weiterhin eine Bezeichnung für die Ehefrau ableiten lässt: Als *alóchos* ist sie diejenige, »die das Bett teilt«.⁷² Diese Metapher – die Ehe verkörpert sich im Ehebett – wird von der *Odyssee* aufgenommen und zum Symbol ausgearbeitet, wenn Penelope den nach zwanzig Jahren zurückgekehrten Odysseus ausgerechnet daran wiedererkennt, dass er ihr gemeinsames Ehebett beschreiben kann (Od 23). Der Herrscher von Ithaka hat das eheliche Schlafzimmer um einen Olivenbaum herum erbaut, auf dessen behauenen Stumpf er das Ehebett montierte. So befindet sich das Bett im Mittelpunkt des *thálamos*, jenes für alle übrigen Angehörigen des *oikos* unzugänglichen Bereichs, der zugleich das Zentrum des gesamten Gebäudes darstellt. Diese besondere Qualität des Bettes wird von Odysseus *méga sêma*, »gewaltiges Zeichen« (Od 23,188) genannt, an dem zunächst seine handwerkliche Fertigkeit ablesbar ist. Zugleich ist das Ehebett aber Zeichen mit anderem Sinn: Für Odysseus bedeutet die Tatsache, dass es noch unbewegt im Schlafgemach fest-

69 | Aristoteles, *Politik* 1,3,2 (1253b9f.): ἀνώνυμο[ς] γὰρ ἡ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύζευξις (»denn die Zusammenjochung von Frau und Mann ist namenlos«). Cf. Benveniste 1969: Bd. 1, 239-242, wo dieser Befund ausgeweitet wird: Auch auf indoeuropäischer Ebene gibt es keinen präzisen Begriff von Ehe. Cf. ferner Vernant und Detienne 1987: 55. Mit Finley lässt sich weiterhin sagen: »In fact, from Homer to the end of Greek literature there were no ordinary words with the specific meanings ›husband‹ and ›wife‹. A man was a man, a father, a warrior, a nobleman, a chieftain, a king, a hero; linguistically he was almost never a husband.« (Finley 1954a: 136).

70 | In den wenigen Fällen, in denen das Wort *gámos* in den Epen verwendet wird, bezeichnet es entweder eindeutig die Heirat oder aber steht ambivalent zwischen Heirat und Ehe. Cf. Finley 1954b: 28.

71 | Cf. Sealey 1990: 33, »There was no single element to make a union into a valid marriage. There was no definition of marriage to draw a precise line between it and less regular unions.« Mit der Problematik, die Ehe nach »homerischem« bzw. athenischem Recht zu definieren, beschäftigen sich u.a. Just 1989; Finley 1954b; Lacey 1968; Mo-drzejewski 1979.

72 | Zu den Begriffen *euné* und *léchos* cf. Zeitlin 1995: 124f.; Chantraine 1968 s. v. *léchos*.

steht, die Unberührtheit seiner Ehe; für Penelope dagegen lässt sich an Odysseus' Wissen um das Ehebett seine Identität verifizieren, von der sie sich im Gespräch bislang noch nicht überzeugen konnte. Wenn die *Odyssee* also von einer beständigen Ehe erzählt, so liegt ihr Fokus offensichtlich nicht auf der seelischen Verbundenheit der Partner, sondern auf der Vorstellung einer Verbindlichkeit, die im Gegenstand geradezu greifbar wird.⁷³

Diese symbolische Qualität des Ehebettes lässt sich durch einen weiteren Aspekt ergänzen. Das im Boden verwurzelte Bett ist die rebus-ähnliche Vergegenständlichung von Beständigkeit, adjektivisch im Griechischen als *émpedos*, »im-Boden« ausgedrückt;⁷⁴ zudem könnte man in ihm auch das Wort für die (eheliche, später auch vertragliche) Verbindung – *engúē* – wiedererkennen, die in einer volkstümlichen Etymologie von *en gēi*, »in der Erde«, abgeleitet wird.⁷⁵ Wie in dem handgefertigten Bett ein Baumstumpf mit einem kunstvollen Flechtwerk, also Natur und Kultur verbunden werden, so symbolisiert das Bett eine Ehe, in der die menschliche Verbindung geradezu mit dem Boden verwachsen ist – schon die antiken Scholiasten kommentieren, dieses Ehebett solle wohl andeuten, »dass die eheliche Verbindung unauflöslich ist.«⁷⁶ Darüber hinaus ist auch der mit der Ehe verbundene Herrschaftsanspruch territorial abgesichert, so dass sich im Ehebett die natürliche Beständigkeit einer Machtstruktur verkörpert. Daher kann man in Odysseus und Penelope die Partner einer »Sacred Marriage« (*hieròs gámos*) erkennen, »whose union symbolizes [...] the fruitful harmony between society and cosmos.«⁷⁷

Auch aus diesen Gründen wird das Ehebett *méga sēma*, großes Zeichen genannt. Doch ist das Ehebett mehr als ein Symbol, das die eheliche Bindung bloß bezeichnet; wenn sich die Ehepartner an ihm erkennen und sodann in ihm ihre Verbindung erneuern, so *realisiert* es zugleich die Wiedereinsetzung der Ehe, mit der das Ende der *Odyssee* beginnt. Insofern ist es dem Schwurgegenstand ähnlich, der nicht nur eine Bindung symbolisiert, sondern selbst

73 | Das entspricht den Bedingungen einer Kultur, in der Verbindlichkeit vorrangig in der vergegenständlichten Form der Gabe hergestellt wird. Cf. dazu allgemein Finley 1954a: 132: »the heroic world was unable to visualize any achievement or relationship except in concrete terms. [...] Every quality or state had to be translated into some special symbol, honor into a trophy, friendship into treasure, marriage into gifts of cattle.« Cf. ferner Zeitlin 1995: 117f., die den poetisch-ästhetischen Aspekt dieser »Verdinglichung« betont.

74 | Odysseus fragt in einem interessanten Wortspiel, ob das Ehebett noch *émpedos* sei (Od 23,203). Zum Gebrauch dieses Adjektivs cf. Zeitlin 1995: 125-127.

75 | Cf. *Etymologicum Magnum* 309,18-22; Cantarella 1964: 214, Anm. 1.

76 | ἔοικεν αἰνίττεσθαι ὅτι τὴν γαμικὴν κοίτην ἀδιάλυτον εἶναι δεῖ (Scholion zu Od 23,188; Dindorf 1855: Bd. 2, 719).

77 | Segal 1967: 342 anlässlich Od 19,140; vgl. zum Begriff oben Abschnitt I.2.

bindet.⁷⁸ So heißt es kurz nach der Wiedererkennung in bezeichnender Doppeldeutigkeit: »sie aber gingen dann glücklich zum Bund/Ort (*thesmós*) ihres altehrwürdigen Bettes« (Od 23,295f.).⁷⁹ Die Bedeutung dieser Passage wird von den antiken Kommentatoren unterstrichen, die am Rand anmerken: *toúto télos* [oder: *péras*] *tês Odusseías* – »dies ist das Ende/Ziel [oder: die Grenze] der Odyssee.«⁸⁰

Das Ehebett ist also *sêma*, Symbol auch in dem anspruchsvolleren Sinn einer Einwirkung auf die Wirklichkeit. Eine Folge der Anerkennung des Odysseus als Ehemann Penelopes ist ja, dass er nun auch seinen Anspruch als Herrscher Ithakas geltend machen kann; zu guter Letzt wird er mit Hilfe Athenas einen Bund mit den Familien der ermordeten Freier schließen. Das Ehebett ist also im Epos ein wirkkräftiger Gegenstand, der in Abwesenheit eines rechtlichen Begriffs – und in Abwesenheit jeglicher Instanz, die Odysseus' Anspruch auf seine Identität, seine Ehefrau und seinen Herrschertitel durchsetzen könnte – Verbindlichkeit sowohl im ehelichen wie auch im gesellschaftlichen Bereich realisiert. Allerdings ist dieser Gegenstand derart komplex beschrieben, dass seine Konstruktion kaum visualisierbar erscheint⁸¹ – was man als einen Hinweis dafür verstehen kann, dass es sich eben nicht um einen realen, sondern einen dichterischen Gegenstand handelt: Der Gesang präsentiert ein *sêma*, das die Verbindlichkeit von Ehe und Eid nach Gesetzen des Epos realisiert.

Die im Ehebett verkörperte Verbindlichkeit wird vom Epos auch formal getragen. Die Geschlossenheit, die sich als Charakteristikum einer auf Gabe und Eid (*hórkos*) beruhenden Vorstellung von Verbindlichkeit ergab (cf. Abschnitt I.3-4), wird von der *Odyssee* zuallererst durch ihre Kreisstruktur erreicht. Die *Odyssee* beschreibt ja nicht nur (inhaltlich) die auf die Ausfahrt des Odysseus folgende Heimkehr und insofern eine Kreisbewegung, sondern sie beginnt auch mit der Vorwegnahme ihres glücklichen Endes: Im ersten Gesang beschließen Zeus und Athena, dass es nun endlich Zeit ist, die Heimkehr des Odysseus in die Wege zu leiten; das glückliche Ende der *Odyssee* ist mithin in ihrem Anfang inbegriffen (cf. Od 1,22-95 und 2,146-176). So lässt sich der Ge-

78 | Cf. Bollack 1958: 17, mit Bezug auf diese Stelle.

79 | Der Begriff *thesmós* lässt im vorliegenden Kontext zwei verschiedene Übersetzungen zu: 1. »that which is laid down, law, ordinance« (so Liddell/Scott 1973 s. v. mit Verweis auf die vorliegende Stelle); oder, konkreter, 2. der Ort des Niederlegens: »location, place«, so dass man übersetzen müsste: »And gladly they came to where their bed was set as of old« (Stanford 1958: Bd. 2, 404, ad loc.). Im Kontext der *Odyssee* ist jedoch gerade diese Ambivalenz von Bedeutung, »for their *bond* is in fact integrally linked if not identical to the *placement* of this bed« (Peradotto 1990, 161).

80 | Dindorf 1855: ad Od 23,296, Bd. 2, 722. Seither wird die Authentizität der restlichen Verse in Frage gestellt, cf. dazu ausführlicher Abschnitt II.3.

81 | Cf. Zeitlin 1995: 146.

sang zunächst als exemplarische Geschichte von Bestrafung und Belohnung, kurz: von der göttlich gefügten Ordnung des Kosmos lesen, der dank der Kreisstruktur auch eine formale Notwendigkeit zukommt.

Schließlich lässt sich im Schicksal des Odysseus selbst eine zyklische Struktur wiederfinden, die zwischen Tod und Wiedergeburt alterniert: Seine Gefangenschaft bei der Nymphe Kalypso lässt sich – schon wegen deren Namen, der an unterweltliches Verbergen, *kalúptō*, erinnert – als Tod deuten, auf den seine Wiedergeburt auf Scheria folgt: Am Hof der Phaiaken gelingt es ihm zum ersten Mal, seine verlorene Identität wieder in Anspruch zu nehmen, indem er die Phaiaken davon überzeugt, dass er nicht ein namenloser Fremder, sondern der sagenumwobene Odysseus selbst ist. Auf diese Wiedergeburt folgt ein neuerlicher Identitätsverlust, wenn Odysseus von Athena in einen Bettler verwandelt wird, den selbst seine Ehefrau nicht erkennt – nur um zu einer endgültigen »Wiedergeburt« im Ehebett zu führen. Diese »cyclic alternation of life and death« hat Charles Segal auf ein archaisches Weltbild bezogen, das Lebenswirklichkeit durch rituelle Wiederholung zu gestalten und begreifen sucht.⁸² Sie gehört einem weit über den griechischen Raum hinaus verbreiteten »story pattern« an, das die von Milman Parry und Albert Lord untersuchte orale Dichtung prägt: »The god or hero [...] is seemingly dead, but eventually he returns [...]. During his absence there has been devastation, but upon his reestablishment [...] order is restored, prosperity returns, and frequently he remarries.«⁸³ In der Alternation von Entfernung und Wiederkehr des Königs lässt sich weiterhin der Zyklus von Weltende und -neuschöpfung wiedererkennen, der im athenischen Festkalender durch Auszug und Wiederkehr Athenas in der Abfolge Skira – Panathenäen rituell vollzogen wird (cf. Abschnitt I. 2 und II. 3).

So ist das Epos als eine vielschichtige Kreisbewegung gestaltet, die sich sowohl inhaltlich als auch formal niederschlägt, um die erzählte Welt gleich einem *mégas hórkos* einzufassen und damit die formale Grundlage für jene Verbindlichkeit zu schaffen, mit deren Bestätigung die Geschichte von Odysseus zu schließen scheint. Das Ehebett aber hat gleich dem Rundschild aus der *Ilias* die Funktion, diese Geschlossenheit zu vergegenständlichen.

II.2 Eid und Unverbindlichkeit

Allerdings steht einer solchen Deutung des Epos im Licht reiner Verbindlichkeit seine Hauptfigur entgegen: Odysseus selbst ist ja nicht gerade die Verkörperung von Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit. Dies nicht nur, weil er seiner Ehefrau untreu war, als er sich mit den Göttinnen Circe und Kalypso vereinigte – auch sonst wird Odysseus als verschlagen und listig beschrieben. Diese

⁸² | Segal 1967: hic 324.

⁸³ | Lord 1969: 311; cf. ferner id. 2000: 120-123 und 235-271.

Eigenschaft wurde ihm von seinem Großvater Autolykos vererbt, der für seine Unehrlichkeit bekannt war; von ihm heißt es, er habe sich in »diebischer List« (*kleptosúnēi*) und im »Eid« (*hórkōi*) vor allen anderen ausgezeichnet (Od 19,396). Das Wort *hórkos* bezieht sich hier auf das Schwören von trügerischen Eiden, die die Wahrheit eher verschleiern als enthüllen. In dieser Eigenschaft kann Odysseus mit seinem Vater rivalisieren, denn auch er schwört einige Eide, die die Wahrheit gewandt verdrehen und ihn als eher unverbindlichen Sprecher erscheinen lassen. Exemplarisch zu nennen wären die Eide, mit denen der als Bettler maskierte Odysseus gegenüber seinem Hirten Eumaios und später auch gegenüber Penelope seine Lügengeschichten beschwört. Beiden erzählt er, er komme von Kreta und habe auf seinen Reisen Odysseus selbst getroffen; nicht lange könne es mehr dauern, bis der König zurückkehre. Eumaios und Penelope sind dieser Beteuerung gegenüber skeptisch: Zu viele Fremde haben bereits versucht, sich mit guten Nachrichten einen Vorteil zu erkaufen. Besonders schroff reagiert Eumaios: »Lassen wir den Eid« (*all' ê toi hórkon mèn éasomen*, Od 14,171), entgegnet er, und gibt damit zu verstehen, dass er gerade Odysseus' Bereitschaft, die Geschichte zu beschwören, als Indiz für einen Täuschungsversuch versteht.⁸⁴ Derartige täuschende Eide werden im Griechischen mit dem Adjektiv *epiórkos* bezeichnet, das Benveniste als »seiner Rede einen Schwur hinzufügen« analysiert: »Die Vorstellung ist also, einer Rede, über deren täuschende Absicht man sich im Klaren ist, hinzuzufügen (*epi*) einen Eid (*hórkos*). [...] Der Umstand, ›hinzuzufügen einen *hórkos*‹ (*epi-orkos*) bedeutet immer, [...] dass der Schwörende sein Wort nicht halten wird.«⁸⁵ Die griechische Sprache konfrontiert hier also mit dem verwirrenden Umstand, dass dasselbe Wort – *hórkos* – sowohl den heiligen Eid als auch die perfide Täuschung bezeichnen kann und daher eben jene unmittelbare Synthese eines Gegensatzes darstellt, von der Lévi-Strauss in Bezug auf symbolische Geschlossenheit sprach.⁸⁶ Und genau diese Ambivalenz trifft auf den Eid des Bettlers zu: Was er beschwört, ist die reine Wahrheit – Odysseus der Rächer wird kommen, ja hat bereits Ithaka erreicht; doch setzt er diese Wahrheit zur Täuschung seiner Adressaten ein. Der Bettler verkündet das Kommen des Herrn auch deshalb so vehement, um von seiner tatsächlichen Präsenz abzulenken. Weder Eumaios noch Penelope dürfen zu diesem Zeitpunkt seine Maskierung durchschauen.

Nun könnte man an dieser Stelle natürlich entgegnen, dass die Wendigkeit des Odysseus, die Gebrechlichkeit seiner Schwüre ganz offensichtlich im Dienst seiner Beständigkeit steht: Er täuscht Eumaios und Penelope ja nur, um

84 | Cf. Bollack 1958: 5: »in seinen Augen hat sich der Fremde eines Meineids schuldig gemacht.«

85 | Benveniste 1969: Bd. 2, 170.

86 | Cf. zum Befund Bollack 1958: 6; zu Lévi-Strauss cf. oben, Abschnitt I.2.

unerkannt in seinen Palast einzudringen und sich an den Freiern zu rächen. Später wird er sich Penelope zu erkennen geben und die Ehe mit ihr erneuern. Doch kann die von Odysseus eingesetzte Gebrechlichkeit des Eides auf weitere Brüche aufmerksam machen, die sich im Epos ausgerechnet dort ereignen, wo ein verbindliches Wort in Frage steht. Als erstes Beispiel wären hier die Worte zu nennen, die Odysseus unmittelbar nach seiner Wiedererkennung an Penelope richtet: Nicht sei es ihm erlaubt, so Odysseus, lange bei ihr zu verweilen; noch habe er nicht das Ende seiner Mühen (*peíraθ' aéthlon*) erreicht; vielmehr müsse er einem Spruch des Sehers Teiresias zufolge sofort wieder aufbrechen, um in einem fernen, unbekanntem Land Poseidon zu opfern und so den erzürnten Gott zu besänftigen (Od 23,248-284). Die Verbindung der beiden ist also nur provisorisch; wenig später muss Odysseus zu einer Reise aufbrechen, die er als »unermessliche Mühsal« (*amétrētos pónos*, Od 23,249) bezeichnet. An ihrem Ende, so könnte man schließen, beginnt eine neue Odyssee.

Um diesen neuerlichen Aufbruch zu kontextualisieren, ist eine weitere Bruchstelle im Epos bedeutsam, die in der *Phaiakis*, dem Mittelteil des Epos, zu lokalisieren ist; dort verschränken sich Verbindlichkeit und Unverbindlichkeit auf besonders bemerkenswerte Weise. Von seiner Begegnung mit Teiresias in der Unterwelt erzählt Odysseus zuerst in seinem Reisebericht, den er am Hof der Phaiaken vorträgt. Hier geht es darum, die Phaiaken davon zu überzeugen, dass er kein namenloser Fremdling ist, sondern der berühmte Odysseus, dem man ein Geleit in die Heimat zuzusichern habe. Da die Phaiaken Odysseus aber natürlich noch nie gesehen haben, können sie ihn weder an körperlichen Merkmalen (wie später die Amme Eurikleia, die Odysseus anhand seiner Narbe identifiziert) noch an einem gemeinsamen Wissen (wie Penelope) erkennen; es gilt also, sie durch Worte zu überzeugen. Dabei weist das Epos insistent darauf hin, dass es sich um einen Gesang im Gesang handelt:⁸⁷ Odysseus beginnt seinen Bericht mit einem selbstbewussten Verweis auf seinen Ruhm (*kléos*), der Anlass und Effekt epischen Gesangs ist – und auf seine Geschichten ruft König Alkinoos beeindruckt aus, dass Odysseus kunstfertig wie ein echter Sänger vorzutragen wisse (Od 11,368).

Worin diese Kunstfertigkeit besteht, lässt sich an der Reaktion des Publikums auf die *Nekyia* ablesen. Nachdem Odysseus seinen Bericht geschlossen hat, bleiben seine Zuhörer schweigend zurück »und wurden vom Zauber in den schattigen Hallen (*mégara skióenta*) festgehalten« (Od 11,333). Für einen Moment bleibt unklar, worauf sich *mégara skióenta* bezieht: »In dem Schatten dieser Hallen verschwimmen die Paläste von Alkinoos und Hades.«⁸⁸ Die Erzählung des Odysseus ist derart beeindruckend, dass sein Publikum für einen

87 | Zur Selbstreflexivität dieser Passage cf. Auer 2013: bes. 53-57; Nagy 2013; Peradotto 1990: 59-93; Segal 1983.

88 | Auer 2013: 55.

Moment selbst in den Hallen des Hades zu verbleiben vermeint. In diesem Bericht erzählt Odysseus u.a. vom Treffen mit Teiresias an der Grenze zur Unterwelt, bei dem dieser ihm ein prophetisches Zeichen, ein *sêma*, gesagt habe: Der Seher habe ihm zwar, so Odysseus, die erfolgreiche Heimkehr vorhergesagt; zudem habe er ihm aber prophezeit, dass er noch einmal aufbrechen müsse, um ein Land aufzusuchen, in dem man das Meer nicht kenne und deswegen sein Ruder mit einer Worfsschaukel (*athērēloigós*) verwechseln würde. Dort, an einem vom Meer denkbar weit entfernten Punkt, habe er Poseidon zu opfern; nur so könne er den verärgerten Meeresherrn versöhnen und sich ein friedliches Lebensende sichern (Od 11,90-136). Der Bericht aus der Unterwelt – und die in ihm berichtete »göttliche Kunde« (*thesphat'*, Od 11,151) – beeindruckt die Phaiaken dermaßen, dass sie sich von der Identität des Sprechers überzeugt zeigen (Od 11,367-369). Sie sichern ihm die Heimkehr zu und erfüllen damit einen guten Teil der Prophezeiung, von der Odysseus zuerst erzählte. Die »göttlichen Worte« (*thésphata*) des Sehers erfüllen sich hier also – und dies ist ein bedeutender Hinweis des Gesangs – dank des kunstfertigen, »epischen« Worts des Sängers Odysseus.⁸⁹

Doch das Epos erfüllt die göttlichen Worte des Sehers eben nicht ganz. Dies zum einen, weil Odysseus selbst im 23. Gesang daran erinnert, dass er Penelope bald wieder verlassen wird, seine Heimkunft also nur provisorisch ist; zum anderen, weil im schließenden 24. Gesang, der die Versöhnung zwischen Odysseus und den Familien der Freier bringt, von einem neuerlichen Aufbruch keine Rede mehr ist. Die Frage, ob Odysseus aufbrechen wird oder nicht, wird also zuerst bejaht und dann verneint – und insofern kann man von einem offenen Ende der *Odyssee* sprechen, das die geschlossene homerische Welt auf eine ungewisse Zukunft hin öffnet. Und selbst wenn man den Seher Teiresias beim göttlichen Wort nimmt – ob Odysseus jemals ein Land erreichen wird, in dem sein Ruder als *athērēloigós* bezeichnet werden könnte, bleibt unwahrscheinlich: Es handelt sich um ein Kunstwort, das nur an dieser Stelle belegt ist.⁹⁰

Doch lässt sich derselbe Befund auch gegensätzlich deuten: Indem die *Odyssee* so betont auf eine Zukunft ausgreift, die von Sehersprüchen zwar angedeutet, aber gerade *nicht* verbindlich festgelegt ist, weitet sich ihr Kreis von der Vergangenheit auf das Kommende aus. Unter Rückgriff auf die Terminologie von Lévi-Strauss (cf. Abschnitt I.3) spricht John Peradotto in diesem Zusammenhang von einer »prophecy in the zero degree« – einer Prophezeiung

89 | Zudem schließt die Zusage der Phaiaken den Bruch mit einer älteren Prophezeiung ein, die Poseidon betrifft, cf. Auer 2013: 60 und Peradotto 1990: 81.

90 | Liddell/Scott 1973 s. v. übersetzt das Kunstwort mit »consumer of chaff«. Der Rückschluss auf die Ungültigkeit der Prophezeiung wurde von Dornseiff 1937: 353 geführt.

also, die die Abwesenheit eines *konkret* verbindlichen Wortes, damit zugleich aber auch die *potentielle* Verbindlichkeit an sich markiert: Was nicht göttlich garantiert werden kann, wird vom Epos als reine Möglichkeit eingefasst.⁹¹

II.3 Odysseus' Enden

Die bemerkenswert offene Geschlossenheit des Epos – es schließt eine Vielzahl denkbarer Enden ein – hat schon früh zu der Frage geführt, wo und v.a. wie die *Odyssee* »in Wirklichkeit« endet. Als ein Urteil in diesem Streit wurde die von Scholiasten vermerkte Meinung der alexandrinischen Philologen Aristarchos und Aristophanes verstanden, Vers 23,296 stelle das *télos* bzw. *péras* des Gesangs dar. An diese Bemerkung schlossen sich in heutiger Zeit Philologen der sog. analytischen Schule an.⁹² Sie argumentieren, dass die Erzählung mit der Rückkehr des Herrscherpaars ins Ehebett zu einem organischen Ende gefunden habe, das durch den Nachsatz der restlichen Verse – u.a. wird von einer zweiten Szene in der Unterwelt erzählt – gestört werde, die inhaltlich und/oder formal nicht zum Epos passen würden. Eine solche philologische Diskussion kann, abgesehen von ihrer sachlichen Problematik, als Hinweis darauf dienen, dass die potentielle Geschlossenheit des Epos in gewissem Maß als Ergebnis und Zeugnis eines historischen Prozesses verstanden werden muss. In diesem Prozess greifen Epos und Recht noch einmal auf einer neuen Ebene ineinander.

Über die Komposition von *Ilias* und *Odyssee* zu einheitlichen Gesängen sind einige, wenn auch widersprechende Dokumente erhalten.⁹³ Sie bringen – bemerkenswerter Weise – die Komposition der Gesänge mit verschiedenen Gesetzgebern in Verbindung, denen zum Teil eine mythische Aura eigen ist. So heißt es etwa von dem Spartaner Lykurg, er habe die homerischen Gesänge auf einer politischen Bildungsreise kennengelernt. Da er den politischen und erzieherischen Wert der Gesänge erkannt habe, habe er sie zu sammeln und zu kompilieren begonnen; zuvor seien die Gesänge nur fragmentarisch bekannt gewesen.⁹⁴ Ähnliches wird von Peisistratos, dem athenischen Tyrannen, überliefert: Er wird von Cicero zu den Sieben Weisen gerechnet und soll die homerischen Gesänge, die zuvor nur ungeordnet bekannt gewesen seien, geord-

91 | Peradotto 1990: 88; cf. Lévi-Strauss 1950/2012: 53-55.

92 | Cf. dazu Heubeck/Russo 1988-1992: ad Od 23,297 (Bd. 3, 342-345) mit Literatur.

93 | Die wichtigsten Quellen sind bei Merkelbach 1997 versammelt und ausführlich diskutiert; knapper werden sie bei West 1988 vorgestellt. Zur Interpretation cf. Nagy 2009; Seaford 1994: 144-154.

94 | Plutarch, *Lykurg* 4,4. Lykurg soll die Gesänge von den Nachfahren des Kreophylus erhalten haben, der seinerseits in manchen Quellen als Schwiegersohn Homers bezeichnet wird.

net und ediert haben.⁹⁵ Schließlich wird in einer dritten Überlieferung Solon, dem legendären Gesetzgeber Athens, die Redaktion der Epen zugeschrieben. In diesem Fall geht es allerdings vor allem um den Vorwurf, die Athener hätten den Schiffskatalog der *Ilias* manipuliert, um ihren Anspruch auf die Insel Salamis zu begründen.⁹⁶ In diesem Zusammenhang wird auch oft auf ein Gesetz Solons oder Peisistratos' (bzw. seines Sohns Hipparchos) hingewiesen, das den geordneten Vortrag der homerischen Gesänge anlässlich der Panathenäen vorschreibe: Die miteinander konkurrierenden Rhapsoden dürfen nicht nur die populärsten Episoden wählen, sondern sollen der Reihe nach das ganze Epos vortragen.⁹⁷ Das scheint zu bedeuten, dass eine verbindliche Auswahl und Reihenfolge der Episoden festgelegt wurde, die fürderhin zur *Ilias* und *Odyssee* gezählt werden. Daraus folgert Merkelbach, dass zur Zeit der Peisistratiden eine »Endredaktion« stattgefunden haben müsse, die wesentlich zur Standardisierung des Textes beigetragen habe.⁹⁸ Ebenso wichtig ist jedoch die Bemerkung, dass die homerischen Gesänge im Kontext von rituellen Festen wie den Panathenäen institutionalisiert wurden.⁹⁹ Solche Feste sind nicht nur Anlass der Vereinheitlichung, sondern auch Medium der »panhellenischen« Verbreitung Homers. So stiftet das Epos, vermittelt über seine Institutionalisierung, eine Form der kulturellen Verbindlichkeit, die auch von Platon eingeräumt wird, wenn er jene »Panegyriker« zitiert, denen zufolge Homer »ganz Hellas gebildet« habe.¹⁰⁰

Tatsächlich finden sich in den Epen auch abgesehen vom Schiffskatalog einige Spuren einer solchen »Peisistratischen Redaktion« bzw. des Kults der Panathenäen. Deren auffälligste stammt aus der *Ilias*, in deren sechstem Ge-

95 | Cicero, *Über den Redner*, 3,34 (§ 137).

96 | Dabei geht es um einen interessanten Rechtsstreit: Im erneut aufgebrochenen Konflikt über den Besitz der Insel Salamis behaupten die Athener, die Stationierung des salamischen Kontingents beim athenischen im Schiffskatalog der *Ilias* (2,557f.) bezeuge, dass Salamis Athen angehöre; die Megarer hingegen behaupten, der entsprechende Vers sei eine Interpolation. Athen entgegnet, sollte es sich um eine Interpolation handeln, so sei sie von Peisistratos und mithin nach dem Schiedsgericht, das Salamis bereits Athen zugesprochen hat, vorgenommen worden. Die Megarer dagegen schreiben Homerredaktion und Interpolation Solon zu. Cf. die Rekonstruktion des Konflikts bei Merkelbach 1997: 5-9. – Ganz abgesehen von der Interpolation ist es natürlich interessant, dass Homer von den Athenern als »Zeuge« (*mártus*) im Rechtsstreit zitiert werden kann (cf. Aristoteles, *Rhetorik* 1,15,13 [13175b30]).

97 | So versteht Nagy den schwierigen Wortlaut der Überlieferung (cf. Nagy 1996: 75).

98 | Cf. Merkelbach 1997: 10-17.

99 | Es gibt Überlieferungen von älteren Festen, bei denen Homer vorgetragen wurde.

100 | Platon, *Der Staat* 606e. Zum Panhellenismus der Epen cf. Nagy 2009: 43.

sang beschrieben wird, wie die Trojaner der Göttin Athena einen *péplos* weihen – ein Ritual, das bei den Panathenäen vollzogen wird, in Troja aber – denkt man an die Feindschaft Athenas gegenüber den Trojanern – seltsam fehl am Platz erscheint.¹⁰¹ Auch aus weiteren, den Epen äußerlichen Gründen würde es Sinn machen, eine Redaktion der Gesänge in die Zeit der Peisistratiden zu verlegen, die ihre Herrschaft nicht nur militärisch, sondern auch durch ein besonderes Kulturprogramm – u.a. eben die pompöse Ausgestaltung der Panathenäen – abzusichern suchten: »from various reports, we see that this dynasty of the Peisistratidai maintained political power at least in part by way of controlling poetry.«¹⁰² Das bedeutet nicht unbedingt, dass man die oben zitierten Quellen mit Merkelbach als historische Dokumente auszuwerten hat; vielleicht ist es sinnvoller, sie mit Nagy als Mythen zu verstehen, deren Bedeutung in der Verbindung von Epos und Gesetzgebung liegt.¹⁰³ Unzweifelhaft bleibt jedoch, dass die homerischen Gesänge im sechsten Jahrhundert v. Chr. zu einem Politikum geworden sind.

Darüber hinaus lässt sich, ganz unabhängig von den Figuren Solon und Peisistratos, eine enge Verbindung zwischen *Odyssee* und Athen ausmachen. Erwin Cook hat darauf aufmerksam gemacht, dass der strukturierende Gegensatz zwischen Athena und Poseidon, List (*mêtis*) und Gewalt (*bíē*) nicht nur das Epos, sondern auch den Ursprungsmythos der Stadt Athen prägt, der von einem Kampf zwischen den beiden Göttern erzählt; beide konkurrieren um die Patronage der Stadt, die sie mit entsprechenden Gaben – einem Olivenbaum bzw. einer Welle – begründen;¹⁰⁴ der seither im Pandroseion gepflegte Ölbaum Athenas gilt als *mórios*, Inbegriff des Schicksals der Stadt, der seine Parallele in dem Ölbaum von Odysseus' Ehebett haben könnte.¹⁰⁵ Wichtig ist jedoch, dass auch der unterlegene Poseidon als Stadtpatron gilt: Er sendet nach seiner Niederlage seinen Sohn Eumolpos gegen die Stadt, den Athenas Schützling Erechtheus zwar töten kann, dafür aber selber von Poseidon persönlich in der Erde verborgen wird. Ihm wird ein Kult gestiftet, der ihn gerade aufgrund seiner besonderen »Verbindung« zu Poseidon als Schutzherrn ehrt: Die ursprüngliche Gabe des Poseidon, die Welle, wird im Erechtheum aufbewahrt.¹⁰⁶ Dieser ersten fundamentalen Bedrohung der Stadt wird in dem Fest Skira gedacht, das eine Krisensituation – Athena und Erechtheus verlassen die Stadt – zu Jahresende inszeniert; die in ihm erschütterte Ordnung wird im neuen Jahr anlässlich der Panathenäen neu eingesetzt, zu deren Ritus neben der fei-

101 | Cf. II 6,87-98 und 242-311 sowie dazu Sealey 1990: 130f.

102 | Nagy 1996: 65.

103 | Cf. *ibid.*: 103-105 mit Kritik Merkelbachs.

104 | Cf. Apollodor, *Bibliothek* 3,14,1 und dazu Cook 1995: 129-134.

105 | Cf. Cook 1995: 161f.

106 | Cf. *ibid.*: 134-139.

erlichen Rückkehr der Göttin und der Besetzung öffentlicher Ämter eben auch der Vortrag der *Odyssee* gehörte.¹⁰⁷ Dieses Epos erzählt seinerseits von einer Krisensituation, der Abwesenheit des Königs und der Erschütterung sozialer Ordnung, die dank des Beistands Athenas (am Tag der Wintersonnenwende) überwunden werden kann. Insofern fasst das Epos eben jenen Zyklus ein, den der athenische Festkalender zwischen Skira und Panathenäen vollzieht: »For Athenian audiences of Homeric performance, the *Odyssey* was a mimesis of the year-end festival cycle at Athens.«¹⁰⁸ Für heutige Leser dagegen muss offen bleiben, ob der athenische Ritus die Gestaltung der *Odyssee* oder umgekehrt das Epos den Ritus beeinflusst hat; festzuhalten ist jedoch, dass die Text-Werdung des Epos, das von einer zukünftigen politischen Ordnung erzählt, die Entstehung und rituelle Befestigung einer solchen Ordnung – die Polis-Werdung Athens – begleitet. »The crystallization of the Odyssean tradition into a written text, the growth of Athenian civic ritual, and the process of state formation in Attica were simultaneous and mutually reinforcing developments.«¹⁰⁹

Diese Bemerkungen lassen sich noch einmal auf die Enden der *Odyssee* zurückbeziehen. Ist die einheitliche Form des Gesangs einmal problematisiert, liegt es nahe, Passagen, die in (scheinbarem) Widerspruch zueinander stehen, verschiedenen Etappen der Überlieferung zuzuschreiben. Richard Seaford hat versucht, auf diese Weise die Frage nach dem Ende der *Odyssee* zu beantworten:¹¹⁰ Er geht davon aus, dass das Epos in einer früheren Fassung mit der (zweiten) Heirat von Odysseus und Penelope endete, die aber nicht dauerhaft die Frage nach einer möglichen Rache der Hinterbliebenen unterdrücken konnte. Daher sei die Hochzeit zunächst als Strategie dargestellt worden, von der Tötung der Freier abzulenken, um dann durch Rache und Versöhnung in Buch 24 ergänzt zu werden. Anders als für die Analytiker bedeutet dieser Befund für Seaford jedoch nicht, dass der 24. Gesang weniger authentisch oder das Epos weniger einheitlich komponiert sei; er bezieht seine Beobachtung vielmehr zurück auf die Tradition der *Odyssee*, die parallel zu Entstehung und Wachstum der *pólis* zu denken sei: »With this growth, the reaction to private violent revenge becomes harder to exclude from a satisfactory solution. What from one perspective is complete may from a later perspective require completion.«¹¹¹ Während sich die hypothetische frühere Fassung mit einem Schluss auf rein privater Ebene – die Heirat zwischen Odysseus und Penelope wird erneut vollzogen – begnüge, tendiere der spätere 24. Gesang zu einer öffentlichen Konfliktlösung im Austausch mit den Hinterbliebenen. Auch wenn hier

107 | Cf. Burkert 1997: 136-161; Cook 1995: 140-145.

108 | Cook 1995: 168.

109 | *Ibid.*: 4.

110 | Cf. Seaford 1994: 40f.

111 | *Ibid.*: 41.

noch nicht (wie in Aischylos' *Oresteia*) ein Gericht oder gar der »Staat« eingreift, kann man nach Seaford im doppelten Ende der *Odyssee* eine Spur der entstehenden *pólis* und des mit ihr erstarkenden Rechts sehen. Die im letzten Gesang der *Odyssee* anvisierte Zukunft einer politischen Ordnung wäre Effekt einer nachträglichen Einschreibung, die das Epos auf der einen Seite schließt – es wird ein göttlich verbürgter Friede geschlossen – und auf der anderen Seite offenlässt, insofern die Frage von Odysseus' neuerlicher Ausfahrt unbeantwortet bleibt.

Diese Überlegung ließe sich durch ein weiteres Beispiel ergänzen: Neben dem kanonischen Ende der *Odyssee* existiert eine weitere, möglicherweise spätere Erzählung, die den Streit zwischen Odysseus und den Hinterbliebenen der Freier tatsächlich durch ein Schiedsgericht beilegen lässt: Beide Parteien hätten Neoptolemos als Richter angerufen, der die Hinterbliebenen zu einer Kompensation, Odysseus aber zum Exil verurteilt habe.¹¹² So würde sich Teiresias' Prophezeiung eines neuerlichen Auszugs doch noch erfüllen – wenn auch erst nach dem Ende des Epos, unter Bedingungen des Rechts.¹¹³ Die potentielle Geschlossenheit der *Odyssee* in ihrem Ausgreifen auf eine unbestimmte Zukunft, die hier als Einhegung des Kosmos und Grundlage vor-rechtlicher Verbindlichkeit gelesen wurde, realisiert und beschränkt sich erst in ihrer mannigfachen Überschreibung durch das Recht der Polis.

BIBLIOGRAPHIE

- Agamben, Giorgio (2008): *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Roma.
- Auer, Michael (2013): »(Ana-)Gnorisis – Zur Semantik der Odyssee«, in: Harst, Joachim/Mendicino, Kristina (eds.): *sêma – Wendepunkte der Philologie*, Würzburg, 49-64.
- Auffarth, Christoph (1991): *Der drohende Untergang – »Schöpfung« in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches*, Berlin/New York.
- Benveniste, Émile (1966): *Problèmes de linguistique générale*, Paris.
- Benveniste, Émile (1969): *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris.
- Bollack, Jean (1958): »Styx et serments«, in: *Revue des Études Grecques* 71, 1-35.

112 | Cf. Apollodor, *Epitome* 7,40 und Plutarch, *Griechische Fragen* 14 (= *Moralia* 294cd).

113 | Die märchenhafte Reise in ein fernes Land, in dem Odysseus' Ruder als Dreschflegel verkannt und Poseidon versöhnt würde, wird damit zum Exil als Strafe für Mord profaniert.

- Burkert, Walter (1997): *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin/New York.
- Cantarella, Eva (1979): *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milano.
- Cantarella, Eva (2002): »Dispute settlement in Homer: Once Again on the Shield of Achilles«, in: Blachos, Georgios K. (ed.): *Mélanges en l'honneur Panayotis D. Dimakis*, Athen, 147-165.
- Chantraine, Pierre (1968): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.
- Cook, Erwin F. (1995): *The Odyssey in Athens: Myths of Cultural Origins*, Ithaca (NY).
- Detienne, Marcel (1967/2006): *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris.
- Dindorf, Wilhelm (1855): *Scholia graeca in Homeri Odysseam. Ex codicibus aucta et emendata*, Oxford.
- Dodds, Eric Robertson (1951): *The Greeks and the Irrational*, Berkeley (CA).
- Dornseiff, Franz (1937): »Odysseus' letzte Fahrt«, in: *Hermes* 72/3, 351-355.
- Edwards, Mark W./Kirk, Geoffrey Stephen (eds.) (1991): *The Iliad: Books 17-20*, Cambridge (MA).
- Eliade, Mircea (1949): *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris.
- Finley, Moses (1954a): *The World of Odysseus*, New York.
- Finley, Moses (1954b): »Marriage, Sale, and Gift in the Homeric World«, in: *Seminar* 12, 7-33.
- Gagarin, Michael (1986): *Early Greek Law*, Berkeley (CA).
- Gagarin, Michael (1995): »Oaths and Oath-Challenges in Greek Law«, in: *Symposium*, 125-134.
- Gagarin, Michael (2005): »Early Greek Law«, in: id./Cohen, David (eds.): *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, 82-94.
- Gernet, Louis (1917): »Hypothèses sur le contrat primitif«, in: *Revue des Études Grecques*, 30, 249-383.
- Gernet, Louis (1955a): »Introduction«, in: id.: *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1-7.
- Gernet, Louis (1955b): »Jeux et droit«, in: id.: *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, 9-18.
- Gernet, Louis (1968a): »Le temps dans les formes archaïques du droit«, in: id.: *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 261-287.
- Gernet, Louis (1968b): »Droit et prédroit en Grèce ancienne«, in: id.: *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris, 175-260.
- Gernet, Louis (1968c): »Mariages de tyrans«, in: id.: *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris, 343-359.
- Hardie, Philip R. (1985): »Imago Mundi: Cosmological and Ideological Aspects of the Shield of Achilles«, in: *The Journal of Hellenic Studies* 105, 11-31.

- Heubeck, Alfred/Russo, John (eds.) (1988-1992): *A Commentary on Homer's Odyssey*, Oxford.
- Homer (1955): *Odyssee*. Übersetzt von Anton Weiher, München.
- Homer (1961): *Ilias*. Übersetzt von Hans Rupé, München.
- Just, Roger (1989): *Women in Athenian Law and Life*, London.
- Kerényi, Karl (1950): »Zeus und Hera. Der Kern der olympischen Götterfamilie«, in: *Saeculum 1*, 228-257.
- Lacey, Walter K (1968): *The Family in Classical Greece*, Ithaca (NY).
- Latte, Kurt (1920): *Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland*, Aalen.
- Lévi-Strauss, Claude (2012): *Introduction à l'Œuvre de Marcel Mauss*, Paris.
- Liddell, Henry/Scott, Robert (1973): *A Greek-English Dictionary*, Oxford.
- Lloyd-Jones, Hugh (1971): *The Justice of Zeus*, Berkeley (CA).
- Lord, Albert B. (1969): »The Effect of the Turkish Conquest on Balkan Epic Tradition«, in: Birnbaum, Hendrik/Vryonis, Speros (eds.): *Aspects of the Balkans, Continuity and Change*, The Hague, 298-318.
- Lord, Albert B. (2000): *The Singer of Tales*, Cambridge (Mass.).
- Mauss, Marcel (1921): »Une forme ancienne de contrat chez les Thraces«, in: *Revue des études grecques 34*, 388-397.
- Mauss, Marcel (2012): *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris.
- Meier, Christian (1983): *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a.M.
- Merkelbach, Reinhold (1997): »Die pisistratische Redaktion der homerischen Gedichte«, in: id.: *Philologica. Ausgewählte kleine Schriften*, Stuttgart, 1-23.
- Modrzejewski, Joseph Mélèze (1979): »La structure juridique du mariage grec«, in: *Symposium*, 37-71.
- Monro, David B./Allen, Thomas W. (eds.) (1951): *Homeri Opera*, Oxford, 5 Bde.
- Moog-Grünwald, Maria (2001): »Der Sänger im Schild. Über den Grund ekphrastischen Schreibens«, in: Moog-Grünwald, Maria/Drügh, Heinz J. (eds.): *Behext von Bildern? Ursachen, Funktionen und Perspektiven der textuellen Faszination durch Bilder*, Heidelberg, 3-17.
- Murray, Gilbert (1924): *The Rise of the Greek Epic: Being a Course of Lectures Delivered at Harvard University*, Oxford, 3. Aufl.
- Nagy, Gregory (1997): »The Shield of Achilles: Ends of the Iliad and Beginnings of the Polis«, in: Langdon, Susan H. (ed.): *New Light on a Dark Age: Exploring the Culture of Geometric Greece*, Columbia (Mo.), 194-207.
- Nagy, Gregory (1996): *Homeric Questions*, Austin.
- Nagy, Gregory (2002): *Plato's Rhapsody and Homer's Music: The Poetics of the Panathenaic Festival in Classical Athens*, Cambridge (Mass.).

- Nagy, Gregory (2013): »Sêma und Nôêsis: Das Grab des Heros und das ›Lesen‹ von Symbolen bei Homer und Hesiod«, in: Harst, Joachim/Mendicino, Kristina (eds.): *sêma – Wendepunkte der Philologie*, Würzburg, 27-48.
- Parker, Robert (2005): »Law and Religion«, in: Gagarin, Michael/Cohen, David (eds.): *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, 61-81.
- Patterson, Cynthia B. (1998): *The Family in Greek History*, Cambridge (Mass.)/London.
- Peradotto, John (1990): *Man in the Middle Voice: Name and Narration in the Odyssey*, Princeton (NJ).
- Scheid-Tissinier, Evelyne (1994): »L'usage du concept de don dans la poésie homérique«, in: *Mètis* 9/1, 401-416.
- Seaford, Richard (1994): *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-state*, Oxford.
- Sealey, Raphael (1990): *Women and Law in Classical Greece*, Chapel Hill.
- Segal, Charles P. (1967): »Transition and Ritual in Odysseus' Return«, in: *La parola del passato* 21, 321-342.
- Segal, Charles P. (1983): »Kleos and its Ironies in the Odyssey«, in: *L'antiquité classique* 52, 22-47.
- Segal, Charles P. (1992): »Divine Justice in the Odyssey: Poseidon, Cyclops, and Helios«, in: *The American Journal of Philology* 113/4, 489-518.
- Stanford, William B. (1958): *The Odyssey of Homer. Edited with general and grammatical introductions, commentary, and indexes*, 2 Bde., London.
- Strauss Clay, Jenny (1983): *The Wrath of Athena: Gods and Men in the Odyssey*, Princeton (NJ).
- Svenbro, Jesper (1988): *Phrasikleia: anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris.
- Thür, Gerhard (1970): »Zum dikazein bei Homer«, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 87, 426-444.
- Thür, Gerhard (1996): »Oaths and Dispute Settlement in Ancient Greek Law«, in: Foxhall, Lin (ed.): *Greek Law in its Political Setting: Justifications not Justice*, Oxford.
- Vernant, Jean-Pierre/Detienne, Marcel (1987): »Die Heirat«, in: Vernant, Jean-Pierre: *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*, Frankfurt a.M., 51-73.
- West, Stephanie (1988): »The Transmission of the Text«, in: Heubeck, Alfred/Russo, John (eds.): *A Commentary on Homer's Odyssey*, Bd. 1, Oxford, 33-48.
- Westbrook, Raymond (1992): »The Trial Scene in the Iliad«, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 94, 53-76.
- Zeitlin, Froma (1995): »Figuring Fidelity in Homer's Odyssey«, in: Cohen, Beth (ed.): *The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey*, New York, 117-152.