

WALTER PÖTSCHER

DIE VORSTELLUNG DER GRIECHEN VON EINEM ΑΦΡΟΔΙΣΙΟΣ ΟΡΚΟΣ (HES., FRG. 124)

Summary: In the Greek myth there is the story of Zeus himself swearing a false oath in order to deny his sexual intercourse with Io. Therefore the gods did not punish perjury in erotics (in love-matters). – The present paper tries to explore the background and motives underlying this opinion.

Key words: Ἀφροδίσιος ὄρκος, perjury in Greek pagan myth.

Ein reichlich merkwürdiges Phänomen ist der Ἀφροδίσιος ὄρκος. Über diesen meinte man damals, dass Leute, welche in Liebesangelegenheiten einen Meineid schworen, von Zeus und den anderen Göttern nicht bestraft würden; ja laut Hesiod (Frg. 124 Merkelbach-West; vgl. Hesych, 1. Bd., α 8771, p. 296 Latte. Ps.-Apollod. Bibl. 2,1,3 Frazer. Suid., 1. Bd. 434 Adler) habe selbst Zeus einen Meineid geschworen, um sein eindeutiges sexuelles Verhältnis mit Ἰώ¹ zu verbergen.

Schon die Griechen dieser Zeit hatten ihre Probleme damit, wie eine Bemerkung Platons im Symposion sehr klar zeigt: ὁ δὲ δεινότατον, ὥς γε λέγουσιν οἱ πολλοί, ὅτι καὶ ὁμνύντι μόνῳ συγγνώμη παρὰ θεῶν ἐκβάντι τῶν ὀρκῶν – ἀφροδίσιον γὰρ ὄρκον οὐ φασιν εἶναι² · οὕτω καὶ οἱ θεοὶ καὶ οἱ ἄνθρωποι πᾶσαν ἐξουσίαν πεποιήκασι τῷ ἐρῶντι, ὥς ὁ νόμος φησὶν ὁ ἐνθάδε (Plat., Symp. 183 B, vgl. Phileb. 65 C ff.). Wir werden auf diese Platon-Stelle noch zu sprechen kommen.

Kurt Latte³ hatte sich seinerzeit mit der Frage des Meineids bei den Griechen ausführlich beschäftigt. Nach Erwägungen über erzwungene Eide und deren Bedeutung sowie über die Aussage ἡ γλῶσσ' ὁμώμοχ', ἡ δὲ φρήν ἀνώμοτος im Hippolytos des Euripides (612) usw. meint Latte: „Solche Auffassungen machen auch einen Lieblingsspruch der hellenistischen Dichtung verständlich, daß M. unter dem Zwange erotischer Leidenschaft straflos ist, Ἀφροδίσιος <γὰρ> ὄρκος οὐκ ἐμποίνιος ...“

¹ Vgl. dazu W. PÖTSCHER, Io und ihr Verhältnis zu Hera, in: *GB*, Bd. 22, 1998, 13–28 (mit Lit.).

² Über das textkritische Problem wird später die Rede sein.

³ K. LATTE, Meineid, in: *Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*, hg. v. O. GIGON, W. BUCHWALD, W. KUNKEL, München 1968, 367ff. 374; zuerst in: *RE* XV1, 1931, 346ff., 352.

Dieser Erklärungsversuch hinkt;⁴ denn, wenn er im Eid in Liebesdingen einfach einen erzwungenen Eid erblickt, dann ist dies eine Verallgemeinerung, die Fälle von sehr verschiedener Art und sehr verschiedener Vehemenz unter unterschiedlichen Menschen (oder im Mythos unter verschiedenen vorgestellten Gestalten) gleichsetzt. Man wird also das Phänomen genauer zu untersuchen haben.

Der heidnisch-griechische Eid war eine bedingte Selbstverfluchung, auch konnte er mit einer bedingten Verfluchung von Personen bzw. Gegenständen, die für den Schwörenden besonderen Wert besaßen, verbunden werden. Hier nenne ich als Beispiele Od. 14, 158f. (ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίη τε τράπεζα / ἰστίη τ' Ὀδυσσεὺς ἀμύμονος, ἦν ἀφικάνω) und Od. 17, 155f. (ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίη τε τράπεζα / ἰστίη τ' Ὀδυσσεὺς ἀμύμονος, ἦν ἀφικάνω)⁵.

Diese bedingte Selbstverfluchung bzw. die bedingte Verfluchung von dem Schwörenden besonders Wertvollem wurde anfänglich im Sinne des Kraftglaubens angesehen. Dass der Schwörende in gewissen Fällen dabei auf den τόμος stand, die mit großer Wahrscheinlichkeit als die Hoden des geschlachteten Tieres gedeutet werden können,⁶ zeigt die damalige Auffassung des Eids als magisches⁷ Geschehen, also im Sinne des „Kraftdenkens“ als Manipulation mit der unpersönlichen, höheren Kraft, die in der Vorstellung des heidnischen Griechentums zwar eine weit geringere Rolle spielte, als dies bei den Römern der Fall war, aber doch vorhanden war.

Dass man glaubte, Zeus und die Götter, besonders die Erinyen, seien diejenigen, welche den Meineid bestraften (Hom., Il. 19, 258ff.), stellt eine Verbindung des Kraftglaubens mit dem Glauben an personale Götter dar und ist wohl eine Weiterentwicklung der älteren Vorstellung von dem automatisch eintretenden Unglück, das über die Meineidigen komme, zu der Vorstellung von bewußt-willentlicher Bestrafung durch die Götter für das schwere Verbrechen des Meineides.

Für den Fall des Meineides eines der Götter ergibt sich ein schwieriges Problem: Die Götter, deren Unsterblichkeit (ἀθάνατοι) ganz stark betont wurde, konnten nach dieser Auffassung zwar nicht mit dem Tod bestraft werden. Als μάχαρες, als ῥεῖα ζῶντες, als welche sie den sterblichen Menschen (δειλοὶ ἄνδρες) gegenübergestellt wurden, konnten sie auch kein anderes Leid erfahren. Wozu dann überhaupt der Eid von Göttern, wenn ihnen ohnehin nichts passieren kann? Ein wenig gelungener Versuch einer „Lösung“ war die Vorstellung, dass sie beim Eid beim Στυγὸς ὕδωρ in Bedrängnis geraten würden.⁸ Hier spielt die Vorstellung eines wohl magischen Absturzes in das „Urwasser“ eine Rolle, die in einer Kontamination zweier Vorstellun-

⁴ Abgesehen von der fragwürdigen Heranziehung von Aussagen von poetischen Personen im Drama (wie aus Eur., Hipp. 612); dazu vgl. W. PÖTSCHER, Aspekte euripideischen Schaffens, in: *GB*, Bd. 23, 2000, 23ff., 48ff.

⁵ Vgl. dazu W. PÖTSCHER, Hestia und Vesta. Eine Strukturanalyse, in: *Athlon. Satyra grammatica in honorem Francisci R. Adrados*, Bd. 2, Madrid 1987, 743–762. 753f.

⁶ P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig 1910, 19ff., 78ff.; ders., *Die griechischen Kultusaltertümer*, München³ 1920, 136f. Vgl. u. a. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 1. Bd.³, München 1967, 139f., 142 (mit Lit.). W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1977, 377ff.

⁷ Das Wort „magisch“ ist mehrdeutig; hier wird es in dem Sinne verwendet, dass jemand mit der unpersönlichen, höheren Kraft zu hantieren glaubte.

⁸ Vgl. Hes., Theog. 775ff.

gen, der des Reiches u n t e r der Erdscheibe und jener des Totenreiches j e n s e i t s des großen Wassers, vorlag.⁹ Aber die ungelöste Spannung zwischen ἀθάνατοι, μάκαρες, ῥεῖα ζῶντες einerseits und der bedingten Selbstverfluchung mit ihren verheerenden Folgen andererseits blieb bestehen und blieb eigentlich mehr oder weniger unbeachtet.

Wie ist nun der Ἀφροδίσιος ὄρκος in diese antiken Vorstellungen einzuordnen? Allein schon, dass irgendein Gott eine bedingte Selbstverfluchung, die zwar nicht zum Tode führen könne, weil er eben ἀθάνατος sei, aber doch zu recht peinlichen Dingen und zum zeitweiligen, aber ziemlich langen Ausschluss aus der Götterfamilie führe,¹⁰ zeigt, dass diese Leute die Vorstellung vom Eid der Menschen mit Variationen auf die Götter übertrugen. Aber dass es in einem gewissen Bereich, in dem der Sexualität, einen gleichsam „erlaubten“, jedenfalls nicht bestrafen bzw. nicht strafbaren Meineid von Menschen gebe und dass sogar Zeus einen solchen Meineid im Zusammenhang mit seiner Affäre mit Io geschworen habe, wurde als störend erlebt, und es wurde auch in der Tat von Platon (183B) als δεινότατον bezeichnet. Der Meineid des Zeus habe also dazu geführt, dass auch der Meineid von Menschen nicht den Zorn der Götter erzeuge (... ταύτην ἱερωσύνην τῆς Ἥρας ἔχουσιν Ζεὺς ἔφθειρε. Φωραθεὶς δὲ ὑφ' Ἥρας ..., ἀπωμόσατο δὲ ταύτη μὴ συνελθεῖν· διό φησιν Ἡσίοδος οὐκ ἐπισπᾶσθαι τὴν ἀπὸ τῶν θεῶν ὀργὴν τοὺς γινομένους ὄρκους ὑπὲρ ἔρωτος, Ps.-Apollod. Bibl. 2,1,3) und somit unbestraft bleibe (ἐκ τοῦ δ' ὄρκου ἐθῆκεν ἀποίνιμον ἀνθρώποισι / νοσφιδίων ἔργων πέρι Κύπριδος, Hes., Frg. 124, vgl. Hesych, 1. Bd. α 8771, p. 296 Latte). Welche Funktion, welche Wirkung sollte dann der Eid bzw. ein solcher Meineid überhaupt haben? Sollte er eigentlich bloß eine feierliche Beteuerung einer Aussage *in eroticis* sein? Was aber, wenn doch in der Meinung dieser Leute offenbar klar bekannt gewesen sei, und zwar bei Göttern und Menschen, dass der Ἀφροδίσιος ὄρκος ungefährlich sei und keine leidvollen Konsequenzen nach sich ziehe? Dann überzeugte dieser ὄρκος n i c h t m e h r als eine bloße Beteuerung bzw. eine (feierliche) Behauptung; eine solche Reaktion von seiten Heras, der betrogenen Gattin des Zeus, bietet die mythische Erzählung, welche in der Ps.-Apollod. Bibliothek (2,1,3) zu lesen ist:¹¹ Hera verlangt also Io, die Zeus in eine weiße Kuh verwandelt hatte, und b e s t e l l t einen W ä c h t e r für diese; die Behauptung des Zeus in Form des Ἀφροδίσιος ὄρκος hatte in dieser mythischen Erzählung offenbar wenig, jedenfalls z u wenig Überzeugungskraft. Zeus spielt also ein weiteres Argument aus, indem er Io in eine Kuh verwandelt, was wohl meinte, dass er sich doch nicht mit einem Tier eingelassen habe. Auf einer Vase im Kunst-

⁹ Die Kontamination zweier Totenreichsvorstellungen kommt wohl am deutlichsten in dem Konzept des Ἀχέρων zum Ausdruck; dieser war schon unter der Erdscheibe, im Hades (aus ἄϛιδ-, was mit der Assoziation mit dem Grab und seiner Finsternis, wo man also nichts sehen, ἴδεῖν, kann, zu tun hat), und musste nach derselben Auffassung aber überquert werden. Hier war die Vorstellung vom Totenreich unter der Erdscheibe aufs engste mit jener von jenseits des (großen) Wassers verquickt.

¹⁰ Vgl. Hes., Theog. 799ff.

¹¹ Damit ist der Kultmythos des Daidala-Festes zu vergleichen: οὗτος (=Kithairon) οὖν κελεύει τὸν Δία ἄγαλμα ξύλου ποιησάμενον ἄγειν ἐπὶ βοῶν ζεύγους ἐγκαλυμμένον, λέγειν δὲ ὡς ἔγοιτο γυναικα Πλάττειαν τὴν Ἀσωποῦ (Paus. 9,3,1). Vgl. dazu W. PÖTSCHER, *Hera. Eine Strukturanalyse im Vergleich mit Athena*, Darmstadt 1987, 50ff., 56f.

historischen Museum in Wien¹² ist Io gar als ein Stier dargestellt – darin steckt der Gedanke, Zeus habe Io nicht in eine Kuh, sondern sogar in einen Stier, also nicht nur in ein T i e r, sondern sogar in ein m ä n n l i c h e s T i e r verwandelt, dies mit der Absicht klarzustellen, dass er mit einem männlichen Lebewesen doch sicherlich nicht ein Verhältnis gehabt habe. Dies sollte ein möglichst starkes Überzeugungselement sein (obwohl man wohl auch nebenbei an Ganymed¹³ gedacht haben wird)! Hera will also eine Absicherung in der Situation, der sie nicht traute. Was sollte der Ἀφροδίσιος ὄρκος erreichen, wenn alle gewusst hätten, dass er kein großes Gewicht habe? Es wird auch nicht recht klar, ob der Bruch des Ἀφροδίσιος ὄρκος überhaupt als Vergehen, als sittlich verbotenes Verhalten, angesehen wurde. Wenn es bei Hesiod (Frg. 124) als ἀποίνιμον, als nicht strafbar, bezeichnet wird, wenn man bei Hesych liest Ἀφροδίσιος ὄρκος οὐ δάκνει,¹⁴ dieser Eid „beiß“ nicht, habe also keinen „Biss“, „verletze niemanden“, „tue niemandem weh“ und es in der Ps.-Apollod. Bibl. 2,1,3 heißt, dass Hesiod sagte, dass ein falscher Eid in Liebesdingen nicht den Zorn der Götter auf sich ziehe, scheint dies nahezulegen, dass diese Menschen – oder ein Teil der Griechen – im Meineid in Liebesangelegenheiten keinen ernststen Fehltritt erblickt haben. Der Ἀφροδίσιος ὄρκος dürfte in der Auffassung vieler Leute zu einer mehr oder minder leeren Formel geworden sein, deren Überzeugungswirkung sehr gering war.

Wieso aber kam es zu dieser Entwicklung? Die Impulse kamen offenbar aus gesellschaftlichen Verhältnissen. Diese dürften sich aus der sogenannten „homerschen“ Gesellschaft bzw. der älteren griechischen Gesellschaft in etwa erschließen lassen. Sehr freier Umgang der Männer mit Frauen, Nebenfrauen als gleichsam selbstverständliche Gegebenheit, der Kampf der Ehefrauen gegen ihre Rivalinnen (und gegen die untreuen Männer) sind bekannte Themata; Agamemnon, der die jüngere Frau, Chryseis, ganz offen als ein für ihn erstrebenswerteres Gut als seine eigene Ehegattin bezeichnet (... τὴν δ' ἐγὼ οὐ λύσω· πρὶν μιν καὶ γῆρας ἔπεισιν / ἡμετέρῳ ἐνὶ οἴκῳ, ἐν Ἄργεϊ, τηλόθι πάτρης, / ἴστων ἐποιχομένην καὶ ἑμὸν λέχος ἀντιώσσαν, Hom., Il. 1,29–31, ... οὐνεκ' ἐγὼ κούρης Χρυσῆϊδος ἀγλά' ἄποινα / οὐκ ἔθελον δέξασθαι, ἐπεὶ πολὺ βούλομαι αὐτὴν / οἴκοι ἔχειν· καὶ γάρ ῥα Κλυταιμῆστρης προβέβουλα / κουριδῆς ἀλόχου, ἐπεὶ οὐ ἔθέν ἐστι χερσίων, / οὐ δέμας οὐδὲ φυὴν, οὔτ' ἄρ φρένας οὔτε τι ἔργα, 1,111–115) oder die Eifersucht Klytaimēstras, die in der Orestie so deutlich zum Ausdruck kommt,¹⁵ sind zwei besonders markante Beispiele dafür. Männer suchen in dieser Gesellschaft ungezügelt sexuelle Affären, Frauen sind eifersüchtig auf ihre Männer und zeigen recht starke Reaktionen, um das maßlose Begehren der Männer zu bändigen – alldies wurde auch auf die „Gesellschaft“ der Götter übertragen. Diesbezüglich genügt es, auf den Mythos der Hera, die sich gegen andere „Gat-

¹² Kunsthistorisches Museum in Wien, Saal XIV, Vitrine VIII, Inv.-Nr. IV 3729. Zur Io-Gestalt vgl. auch W. PÖTSCHER, Io und ihr Verhältnis zu Hera, in: *GB* 22, 1998, 13–28.

¹³ ... Γανυμήδην. τοῦ τον μὲν οὖν διὰ κάλλος ἀναρπάσας Ζεὺς δι' αἵματος θεῶν οἶνοχόον ἐν οὐρανῷ κατέστησεν (Ps.-Apollod. Bibl. 3,12,2). Zum pädophilen Aspekt vgl. Pind., Ol. 1,43ff.

¹⁴ Hesych, 1. Bd., p. 296 Latte, wo dieser Spruch als παροιμία bezeichnet wird.

¹⁵ Vgl. Aisch., Ag. 1438ff.; vgl. dazu auch W. PÖTSCHER, Aischylos: Die Schuldproblematik in der Danais und in der Orestie, in: *Hellas und Rom. Beiträge und kritische Auseinandersetzung mit der inzwischen erschienenen Literatur*, Hildesheim–Zürich–New York 1988, 628ff.

tinnen“ des Zeus mit allen Kräften durchzusetzen versucht, hinzuweisen – hier besonders eindrucksvoll der Kultmythos des boiotischen Daidala-Festes (Paus., 9,3, bes. 9,3,1f.), wo sie sich, nachdem sie die angebliche Braut des Zeus als Puppe erkannt hat, freut. Bei Plutarch findet sich eine schärfere Form von Heras Reaktion auf die von Zeus fingierte Vorbereitung auf seine Hochzeit mit einer anderen „Frau“; dort besteht sie, auch nachdem sie die vermeintliche Braut als Puppe erkannt hat, trotzdem noch auf deren Vernichtung.¹⁶ Dass die Bestrebungen der Hera nicht immer von Erfolg begleitet gewesen seien, zeigt der Mythos rund um die Io-Gestalt.¹⁷

Aus solchen Situationen, in denen die Männer, oder im Mythos die männlichen Götter, auf ihre zügellosen Affären nicht verzichten wollten, aber auch den Groll ihrer Ehefrauen vermeiden wollten, scheint die Vorstellung vom Ἀφροδίσιος ὄρκος entstanden zu sein; der Groll und die Eifersucht konnten damit allerdings gerade durch die damals wohlbekannte Kenntnis des geringen Gewichts dieses Eides nur wenig gemindert werden. Die vorhandene Spannung zwischen den gegensätzlichen Wünschen haftet diesem Eid an.

Auf die Frage, warum nun gerade der Bereich der Sexualität in so hohem Ausmaße aus dem übrigen Leben und den anderen Begierden herausgehoben und ihr fast so etwas wie ein „Freibrief“ gegeben wurde, muss hier eine Antwort gesucht werden. Eine andere Begehrlichkeit, wie der *sceleratus amor habendi*,¹⁸ der etwa zum Diebstahl führen kann, hatte im griechischen Mythos wohl einen „Schutzgott“, Hermes¹⁹ also, aufzuweisen, dessen Künste, dem Apollon die Rinder zu stehlen, im ps.-hom. Hermes-Hymnos witzig erzählt wurden, aber so etwas wie einen Ἑρμαῖος ὄρκος, der im Falle des Meineides Straffreiheit für jeden Dieb garantiert hätte, ist daraus nicht entstanden. Die bekannte Erzählung in der Odyssee (19,395ff.), die über den Erzdieb Autolykos sagt, der Gott Hermes selbst habe ihm dies gegeben, weil er, Autolykos, ihm Opfer dargebracht habe, ist in diesem Zusammenhang wichtig; was dies sei, was er ihm gegeben habe, erfährt man unmittelbar vorher. Es ist dies die κλεπτοσύνη und der ὄρκος, wobei aus dem Zusammenhang prima vista, aber eben nur prima vista, hervorgeht, dass ὄρκος hier den Meineid meint: ... ὃς ἀνθρώπους ἐκέκαστο / κλεπτοσύνη θ' ὄρκῳ τε· θεὸς δέ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν / Ἑρμείας· τῷ γὰρ κεχαρισμένα μηρία καῖεν / ἄρνων ἢ δ' ἐρίφων· ὃ δέ οἱ πρόφρων ἄμ' ὀπήδει (Od. 19, 395ff.). Freilich, scheint mir, ist diese Deutung des Wortes ὄρκος als Meineid sehr fraglich. Eher dürfte hier das Wort ὄρκος die F ä h i g k e i t meinen, so geschickt und raffiniert zu schwören, dass der Inhalt des Eides zwar stimmt, aber das Gegenüber die Aussage leicht missverstehen kann. Dazu würde passen, dass auch das Wort κλεπτοσύνη hier nicht den V o r g a n g des Diebstahls, sondern die F ä h i g k e i t zu einem raffinierten Diebstahl bzw. zu raffinierten Diebstählen bezeichnet.

¹⁶ Plut. (bei Euseb., Praep. Ev. 3,1,6): κατακαῦσαι δὲ ὁμῶς αὐτὸ καίπερ ἄψυχον ὄν ὑπὸ ζήλο- τυπίας. Vgl. W. PÖTSCHER, *Hera*, 57f.

¹⁷ Vgl. Anm. 1

¹⁸ Ovid, Met. 1,131.

¹⁹ Vgl. Od. 19, 394ff.; Il. 5,385ff., 20,35.

Da die (parallel gestellten) Wörter *κλεπτοσύνη* θ' ὄρκῳ τε als Geschenke des Hermes (θεὸς δὲ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν / Ἑρμείας) bezeichnet werden, erscheint ein Blick auf den ps.-hom. Hermes-Hymnos als Bestätigung unserer Deutung wohl angezeigt.

Dort will Hermes täuschen, er nimmt auch das Wort „schwören“ in den Mund, allerdings so, dass er nichts „Falsches“ als Inhalt des Eides sagt:

Im Vers 274 kündigt Hermes bloß an, er *w e r d e* , „wenn du willst“ (εἰ δὲ θέλεις), einen großen Eid schwören (εἰ δὲ θέλεις, πατρὸς κεφαλὴν μέγαν ὄρκον ὁμοῦ - μαι, 274). Im nächsten Vers folgt dann eine weitere Ankündigung, wobei vom Wort *ὑπόσχομαι* eine mit *μὴ* negierte Infinitivkonstruktion (*μὴ μὲν ἐγὼ μήτ' αὐτὸς ... αἴτιος εἶναι*) abhängt; dies weist auf *οἶσθα καὶ αὐτὸς / ὥς οὐκ αἴτιός εἰμι* (382f.) voraus.

In den Versen 378ff. desselben Hermes-Hymnos nimmt Hermes zum Inhalt des Eides nur, dass er die Rinder *n i c h t n a c h H a u s e* geführt und dabei *n i c h t d i e S c h w e l l e ü b e r s c h r i t t e n* habe (*πείθεο, καὶ γὰρ ἐμεῖο πατὴρ φίλος εὔχεται εἶναι, / ὥς οὐκ οἴκαδ' ἔλασσα βόας, ὥς ὄλβιος εἶην, / οὐδ' ὑπὲρ οὐδὸν ἔβην· τὸ δὲ τ' ἀτρεκέως ἀγορεύω. / Ἥελιον δὲ μάλ' αἰδέομαι καὶ δαίμονας ἄλλους, / καὶ σὲ φιλῶ καὶ τοῦ τον ὀπίζομαι· οἶσθα καὶ αὐτὸς / ὥς οὐκ αἴτιός εἰμι· μέγαν δ' ἔπι- δαίομαι ὄρκον / οὐ μὰ τὰδ' ἀθανάτων εὐκόσμητα προθύραια. / καὶ ποτ' ἐγὼ τοῦτω τίσω ποτὶ νηλέα φωρὴν / καὶ κρατερῶ περ ἐόντι· σὺ δ' ὀπλοτέροισιν ἄρηγε*). Nach diesen Worten blinzelt Hermes, und Zeus lacht sehr über seinen listigen Sohn (Ὡς φάτ' ἐπιλλίζων Κυλλήνιος Ἀργειφόντης, / καὶ τὸ σπάργανον εἶχεν ἐπ' ὠλένη οὐδ' ἀπέβαλλε. / Ζεὺς δὲ μέγ' ἐξεγέλασεν ἰδὼν κακομηδέα παῖδα, 387ff.) und erkennt die gezielte Absicht des Hermes bezüglich der Rinder (*εὖ καὶ ἐπισταμένως ἀρνεύμε- νον ἀμφὶ βόεσσιν*). Hermes hatte, so der Hymnos, die Rinder des Apollon nicht nach Hause zu sich (*οἴκαδε*), sondern in Richtung Pylos in das Gebiet des Alpheios getrie- ben (101f.). Dass Hermes die Rinder nicht zu sich nach Haus getrieben hat, um sich zu bereichern, und diese nicht über seine Schwelle getrieben hat, was er klarstellt (*τὸ δὲ τ' ἀτρεκέως ἀγορεύω*, 380), stimmt nach der Schilderung des Hymnos durchaus; daran ist er also nicht schuldig (*αἴτιος*), dieses Delikt hat er also nicht begangen: *οἶσ- θα καὶ αὐτὸς / ὥς οὐκ αἴτιός εἰμι* (382f.). Und *d i e s* beschwört er dann (*μέγαν δ' ἔπιδαίομαι ὄρκον, ... 383f.*); durch die Einengung auf *οἴκαδε* und *ὑπὲρ οὐδὸν* ent- geht er der Unrichtigkeit der Aussage, täuscht aber trotzdem. Ludwig Radermacher²⁰ hatte in seiner Behandlung der Stelle gemeint, der Eid des Hermes sei inhaltslos; dies stimmt nicht, wie wir gesehen haben. Der Eid des Hermes ist nicht ohne Inhalt, aber Hermes lenkt von dem Gesamtproblem, dass er dem Apollon die Rinder gestohlen habe, ab und nimmt eine spezifizierte, nicht mehr mit dem Gesamtproblem identische Aussage, die er verneint, zum Inhalt seines Eides. Zeus, der die Sache durchschaut (389), wird vom Dichter das Urteil *κακομηδέα παῖδα / εὖ καὶ ἐπισταμέ- νως ἀρνεύμενον ...* (389f.) zugeschrieben.

Wir können zur Odyssee-Stelle 19, 395ff. zurückkehren. Das Wort *κλεπτοσύ- νη* meint dort die auffallend große (*ἐκέκαστο*) Beherrschung des Diebswesens und das Wort *ὄρκος*, dass er mit dem Eid „hervorragend“ (*ἐκέκαστο*, vgl. ps.-hom.

²⁰ L. RADERMACHER, *Der homerische Hermes hymnus*, erläutert und untersucht von L. Rader- macher, Wien–Leipzig 1931, 141.

Hymn. auf Hermes, 390: εὖ καὶ ἐπισταμένως „gut und sehr sachkundig“) umzugehen wüsste, sodass er durch eine raffinierte Formulierung etwas, das nicht unwahr sei, zum Inhalt des Eides mache, aber dadurch, dass sein Gegenüber die Situation missverstehe, dieser Mensch einer Täuschung erliege.²¹ Dies passt auch gut zur Äußerung θεὸς δὲ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν / Ἑρμείας (396f.), dessen Verhalten im ps.-hom. Hymnos beschrieben wird. Wie sehr auch die Erzählung, dass Hermes stiehlt und dass Autolykos die Gabe, erfolgreich zu stehlen, von Hermes selbst erhalten haben soll, an die Kritik des Xenophanes von Kolophon an der epischen Schilderung der Götter erinnert (Πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε, / ὅσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν, / κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν, Frg. 11 D.-K.), sieht man doch am Verhalten des Hermes, wie dies im Hymnos gezeichnet und für die Odyssee-Stelle vorausgesetzt ist, recht deutlich, dass der Meineid grundsätzlich nicht als straffrei galt, während der Meineid in Liebesangelegenheiten als ἀποίνιμος (vgl. Hes., Frg. 124) angesehen wurde und man glaubte, dass er nicht den Zorn der Götter nach sich ziehe.

Man fragt sich, warum diese Entwicklung so stattgefunden hat. Wir haben schon das soziologische Umfeld als einen wichtigen Faktor genannt. Das ungezügelte Sexualleben, in welchem viele Männer besonders freien Umgang mit Frauen pflegten, ließen sie, um für sich eine solche Praxis zu ermöglichen und sich trotzdem den Groll ihrer Gattinnen möglichst vom Leibe zu halten, auch zur Leugnung unter Eid greifen. Aber bei dieser Entwicklung scheint doch noch anderes eine Rolle gespielt zu haben.

Seit ziemlich alter Zeit wurde Eros bei den Griechen als Gott angesehen;²² er wurde im Sinne des Person-Bereichdenkens als Ἔρως-ἔρως aufgefaßt.²³ Man meinte, dass in der Erotik und in der Sexualität dieser Gott wirksam sei. Verstärkend kam die aus dem Osten importierte Sexualgöttin, Liebesgöttin, Göttin der strotzenden Gärten, Ἀφροδίτη, die auch als Person-Bereicheinheit angesehen wurde,²⁴ hinzu. Durch diese kulturellen Gegebenheiten wurde Erotik und Sexualität auf eine „höhere“ Ebene gestellt und als Tun unter dem Einfluss von Gottheiten, von Aphrodite und Eros, und in deren Dienst geschehend, angesehen. Neben diesen waren auch andere Göttinnen Gegenstand des Glaubens und der Verehrung dieser Menschen: Artemis galt als Vertreterin der Jungfräulichkeit, ebenso Athena, und Hera, wiewohl an Sexualität interessiert, doch vor allem als Schutzgöttin der Ehe.²⁵ Die bipolare Spannung der beiden Sphären kommt im Mythos um Hippolytos besonders deutlich zum Ausdruck; dort wird der Jüngling Hippolytos, der Aphrodite verachtet, zwischen den

²¹ Vgl. dazu auch Eustathios, Bd. 2, Leipzig 1826, p. 208f. zu Od. 19, 395.

²² Vgl. u. a. auch M. P. NILSSON, *Gesch. d. griech. Rel.* 1. Bd³, 525. W. BURKERT, *Griech. Rel.*, 287.

²³ Dazu W. PÖTSCHER, Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode, in: *WSt.* Bd. 72, 1959, 5–25; ders., Person-Bereichdenken und Personifikation, in: *Lit.-wiss. Jb.*, N.F.19, 1978, 217–231, jetzt auch in: *Hellas und Rom*, 49–89.

²⁴ Vgl. etwa Od., 22, 444.

²⁵ Die „Einflußsphären“ von Aphrodite und Hera überschneiden sich; vgl. W. PÖTSCHER, *Hera*, 105, 138ff.

gegensätzlichen Interessen der beiden Göttinnen, der Artemis und der Aphrodite, zerrieben und aufgerieben.²⁶

Eros und Aphrodite selbst w a r e n nach der Meinung dieser Menschen Sexualität, Liebe usw., während Hermes, wiewohl er in Beziehung zum Diebstahl gebracht wurde, nie als Diebstahl, nie selbst als die personale Erscheinungsform des Diebstahls angesehen wurde.

Im Mythos gab es noch eine Form, welche die überspitzte Betonung des sexuellen Bestrebens zeigt; es ist dies die Vorstellung von *κεστός ἱμάς*. Im 14. Gesang der Ilias borgt sich Hera von Aphrodite den Gürtel aus, in dem sich alle betörenden Anreize (*θελκτικῆρια πάντα* 14,215) befänden: *ἐνθ' ἔνι μὲν φιλότης, ἐν δ' ἱμερος, ἐν δ' ὀαριστὺς / πάρφασις, ἣ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων* (216f.). Um solches hatte Hera die Aphrodite auch gebeten: *δοῦς νῦν μοι φιλότητα καὶ ἱμερον, ᾧ τε σὺ πάντας / δαμνᾷ ἀθανάτους ἡδὲ θνητοὺς ἀνθρώπους* (198f.). Und Aphrodite gibt ihr beste Chancen, ihr Ziel zu erreichen: *οὐδέ σέ φημι / ἄπρηκτόν γε νέεσθαι, ὃ τι φρεσὶ σῇσι μενοινᾷς* (220f.).

Man sieht hier das enge Nebeneinander von Göttervorstellung und Kraftvorstellung, das im griechischen Mythos gelegentlich vorhanden war:²⁷ A p h r o d i t e b e s i t z t diesen Gürtel, Hera borgt sich diesen nur aus; in diesem (*ἐνθ' ἔνι*, 216) seien *φιλότης*, *ἱμερος*, *ὀαριστὺς* *πάρφασις* (als unpersönliche Kräfte), aber *Φιλότης* ist nach Hesiod, Theog. 224 T o c h t e r der *Νύξ*, und *ἱμερος* ist B e g l e i t e r der dem Meer entstiegene Aphrodite (Hes., Theog. 201f.); er wohnt auf dem Olymp (Hes., Theog. 64). Diese Form, dass ein Ding, ein Vorgang oder ein Zustand als solche und in einer logisch undurchführbaren Weise zugleich und in einem auch als Person erlebt wurden,²⁸ erscheint im griechischen Mythos und Kult recht häufig.

Trotz des offenbar starken Drangs und obwohl die Sexualität bei den alten Griechen in den sakralen Bereich gerückt worden war, blieb der *Ἀφροδίσιος ὄρκος*, wenn er meineidig geschworen war, zumindest für einen Teil der Menschen anstößig. Platon nimmt an der vorne zitierten Stelle aus dem Symposion mit der Äußerung *ὃ δὲ δεινότατον* darauf Bezug, dass Götter und Menschen dem *ἐρῶν* alle Freiheiten gäben (183B), und er weist auf die versuchte Erklärung dieser Leute hin: *ἀφροδίσιον γὰρ ὄρκον οὐ φασιν εἶναι* „sie sagen, dass der aphrodisische (Eid) kein Eid sei.“ Die Spannung zwischen den beiden Faktoren (Meineid und Nichtbestrafung) blieb also bei der Mehrheit der Leute (*οἱ πολλοί*, 183 B) bestehen, und es wurde eine Art Rechtfertigung versucht; o b damit gemeint war, es handle sich d e s h a l b beim *Ἀφροδί-*

²⁶ Sehr anschaulich die Darstellung des Euripides in seiner Tragödie *Hippolytos* (bes. 1ff., 1325ff.); vgl. W. PÖTSCHER, Aspekte euripideischen Schaffens, in: *GB* 23, 2000, 23–51. 50f.

²⁷ Die personale Auffassung dominiert ganz entschieden; aber es gab auch die eines Nebeneinanders von personaler und von unpersönlicher Kraft in der griechischen Religion. Ein Musterbeispiel für dieses sind die üblichen Athena-Darstellungen: Die durchaus als persönlich angesehene Göttin Athena wurde zusätzlich mit magischen Requisiten ausgestattet, mit dem Fell-Umhang, der damit verbunden war, dass man in den Haaren (vgl. etwa die Haar-Tabus beim römischen Flamen Dialis; dazu vgl. W. PÖTSCHER, Flamen Dialis, in: *Mnem.* s. 4, Bd. 21, 1968, 215–239, jetzt auch in: *Hellas und Rom*, 419–445) unpersönliche, höhere Kraft währte, und auf diesem Umhang war das Gorgoneion, das einerseits mit der Vorstellung einer (personalen) *Γοργώ* verbunden war, andererseits als Schreckkopf das Phänomen des Schreckens (als bloß wirkende Kraft) darstellte.

²⁸ Vgl. Anm. 23.

σιος ὄρκος nicht (wirklich) um einen Eid, w e i l es angeblich unmöglich sei, in manchen Liebes- und Sexualangelegenheiten frei zu entscheiden, wie es die Bemerkung Heras in Ilias 14, 198f. nahelegen könnte, o d e r w e i l eben Zeus und die Götter einem Meineid in „Liebesdingen“ keine Strafe folgen ließen, was Hesiods Bemerkung (FRG. 124, vgl. Suidas, 1. Bd. p. 434 Adler. Ps.-Apollod. Bibl. 2, 1,3) ins Spiel bringt, läßt sich nicht sagen und wird vielleicht auch den einzelnen Menschen dieser Zeit nicht recht klar gewesen sein. Möglicherweise werden beide Vorstellungen irgendwie global und wenig klar zusammengewirkt haben. Hinter der Bemerkung des Kallimachos (ἀλλὰ λέγουσιν ἀληθέα τοὺς ἐν ἔρωτι / ὄρκους μὴ δύνειν οὐατ' ἐς ἀθανάτων Epigr. 25(27),3 = Anth. Graec. Palat. V 6(5), 3f.) und der des Aristainetos (τοὺς δὲ ὄρκους αὐτοὶ φατε μὴ προσπελάζειν τοῖς ὡσι τῶν θεῶν, Aristain. 2,20), dass die Eide in Liebesdingen nicht zu den Ohren der Götter gelangten, steht wohl auch ihr Bedürfnis, die Götter einigermaßen zu „rechtfertigen“.

Eine andere Frage ist diejenige, welche Vorstellung vom Eid im Bewusstsein der Menschen bei einem (meineidig geschworenen) Ἀφροδίσιος ὄρκος vorhanden war. Es scheint ziemlich klar zu sein, dass diese betreffenden Menschen dabei nicht an Selbstverfluchung im Sinne des Kraftdenkens dachten; denn in diesen Erlebnisformen, die man magisch²⁹ zu nennen pflegt, glaubten die Leute, dass durch bestimmte Worte oder Wörter oder Handlungen a u t o m a t i s c h der Inhalt dieser Worte (also im Sinne einer Wortmagie) eintrete; damit wäre der Ἀφροδίσιος ὄρκος als äußerst gefährlich erlebt worden. In der wohl weiteren Entwicklungsform des Eides, in welcher die G ö t t e r als die Ansprechpartner, als diese, welche im Falle des Meineides bestrafen würden, angesehen wurden, konnte die merkwürdige Vorstellung entstehen, dass diese, Zeus und die anderen Götter, in einem bestimmten Bereich, in dem der „Liebesdinge“, aus einer Zwangssituation heraus, oder aber, weil Zeus in der Io-Affäre einen Meineid geschworen habe (vgl. Ps.-Apollod. Bibl. 2, 1, 3), nicht bestrafen. Damit war der Eid in den Vorstellungsbereich der Entscheidung der Götter gerückt und dem der automatischen Folge (im Sinne der Wortmagie) entrückt.

Wir haben hier schon von der Reaktion Platons (Symposion 183B) auf den Ἀφροδίσιος ὄρκος gesprochen; dort ist freilich an einer Stelle ein textkritisches Problem gegeben. Die Handschriften bieten ἀφροδίσιον γὰρ ὄρκον οὐ φασιν εἶναι. Philologen versuchten sich mit verschiedenen Konjekturen: Hertz und in seinem Gefolge Hug konjizierten ὄρκον <ὄρκον>; Jahn meinte εἶναι <ἐμποίνιμον> wäre eine Lösung, R. G. Bury (The Symposium of Plato, ed. with Introduction, Critical Notes and Commentary by R. G. Bury, sec. ed., Cambridge 1932) schreibt ὄρκον <κύριον>. Sir Kenneth Dover belässt den Text in der überlieferten Form, aber bemerkt: „εἶναι: for the sense „be valid“, cf. εἶναι ‘be true’ in Thuc. 6,16,5 (of a claim) and Soph. Electra 584 (of an excuse), or ‘be fulfilled’ in Aeschines 3.100 (of hopes).“³⁰ Die von ihm als Parallelen genannten Stellen überzeugen nicht (προσποίησιν τε συγγενείας τισὶ καὶ μὴ οὐσαν καταλιπόντας, Thuk. 6,16,5, σκῆψιν οὐκ οὔσαν, Soph., El. 584, μεστὸν δ' ἐλπίδων οὐκ ἐσομένων, Aeschin. 3,100); dort, jedes Mal im Partizip, kann man diese Wortbedeutung auf Anhieb erfassen, – ebenso bei Aristophanes in

²⁹ Vgl. Anm. 7.

³⁰ Plato, *Symposium*, ed. by Sir Kenneth DOVER, Cambridge 1980, 101.

den Fröschen 1052f. (πότερον δ' οὐκ ὄντα λόγον τοῦ τον περὶ τῆς Φαίδρας ξυνέθηκα; / μὰ Δί' ἄλλ' ὄντ'), – aber im Platon-Text ist diese Bedeutung von εἶναι nicht naheliegend. Vor allem ist eine solche Interpretation von εἶναι an dieser Stelle überhaupt nicht notwendig. Es scheint mir die überlieferte Textgestalt, die auch Burnet³¹ beibehalten hat, die ursprüngliche Form des Platon-Texts zu sein; das Wort ἀφροδίσιον meint an dieser Stelle (nach ἐκβάντι τῶν ὄρκων) klar den ἀφροδίσιον ὄρκον, den aphrodisischen Eid. Dann ist das Wort ὄρκον, welches im Text steht, eben prädikativ gebraucht. Auch die Stellung von γὰρ paßt gut dazu. Der Satz meint also: „denn sie sagen (= meinen), der aphrodisische (Eid) ist kein Eid (= ist nicht Eid)“. Damit dürfte das textkritische Problem bereinigt sein.

Der Ἀφροδίσιος ὄρκος findet auch in der römischen Dichtung seinen literarischen Niederschlag. Horaz bringt in *carm.* 2,8 heftige Kritik an. Er macht der Barine Vorwürfe ob ihrer Meineide, und er kritisiert, dass sie trotz Meineids nicht bestraft werde. Er fügt beanstandend hinzu, dass Venus und Nymphen und Cupido darüber sogar lachten:

*ridet hoc, inquam, Venus ipsa, rident
simplices Nymphae, feros et Cupido
semper ardentis acuens sagittas
cote cruenta* (*carm.* 2,8,13ff.).

Ein Zusammenhang mit Horaz zeigt sich an der Formulierung Ovids in der *Ars am.* 1,633, wenn dieser sagt, dass – hier ist es Iuppiter – *ex alto periuria ridet amantum*. Bei Horaz werden in dieser Funktion (des Lachens) „einschlägige“ Götter, Venus und Cupido vor allem, genannt, bei Ovid ist es jener Iuppiter-Zeus, der durch seine Affäre mit Io dem Mythos nach den Anstoß zu der Reaktion – oder besser gesagt, der Nicht-Reaktion – der Götter samt Zeus geführt habe. Auffällig, wie stark das Interesse für diesen grotesken Zug des griechischen Mythos bei römischen Dichtern ausgeprägt war. Für Ovid war es ein sehr spielerisches Interesse, das er in seiner oft recht unernsten Art der tändelnden Darstellung zeigt:

*nec timide promitte: trahunt promissa puellas;
pollicito testes quoslibet adde deos.
Iuppiter ex alto periuria ridet amantum
et iubet Aeolios inrita ferre Notos;
per Styga Iunoni falsum iurare solebat
Iuppiter: exemplo nunc favet ipse suo* (*Ars am.* 1,631–636).

Die folgenden Verse fordern zur Erfüllung der religiösen Pflichten der Väterreligion auf (637ff.) und stellen somit den Ἀφροδίσιος ὄρκος als die Ausnahme dar.

„*Esse deos, i, crede!*“ (*Am.* 3,3,1), das an „*expedit esse deos et, ut expedit, esse putemus*“ (*Ars am.* 1,637) erinnert, will an den Beginn gestellt, den Gedanken „*es-*

³¹ *Platonis opera*, recognovit brevique adnotatione crit. instruxit Ioannes BURNET, Bd. II, Oxf. 1901. So auch in der Ausgabe von Kenneth DOVER, Cambridge 1980.

se deos“ außer Streit stellen.³² Anschließend steht in Diskussion, dass Mädchen ungestraft Meineide schwören. Er bemüht sich irgendwie gleichsam zu rechtfertigen, dass die Götter diese nicht bestrafen; dabei geht Ovid besonders spielerisch mit den Fragen um. Er sagt, offenbar hätten eben die Götter auch Augen und ein Herz (für schöne Mädchen, vgl. Am. 3,3,25): „*di quoque habent oculos, di quoque pectus habent*“ (3,3,42). Im folgenden gibt er den Göttern recht; er überschlägt sich dabei gleichsam in seinen durchaus schmunzelnden Ausführungen (3,3,43ff.).

Eher blaß wirkt dagegen die Stelle bei Tibull (1,4,21ff.). Hier ist noch weniger an Kritik und Problemendenken zu finden; dass *amor* als *ineptus* (1,4,24) bezeichnet wird, enthält eine negative Qualifikation, und das Wort *cupide* deutet als Motivation die übersteigerte Begierde an:

*Nec iurare time: Veneris periuria venti
Irrita per terras et freta summa ferunt.
Gratia magna Iovi: vetuit pater ipse valere,
Iurasset cupide quicquid ineptus amor:
Perque suas impune sinit Dictynna sagittas
Affirmes, crines perque Minerva suos* (Tibull, 1,4,21ff. vgl. auch

Ps.-Tib. 3,6,49f.).

Noch bei dem Spätling Aristainetos (2,20,28f.38f.) wird das Thema, und zwar abschätzig, erwähnt. Hier spricht es eine Frau gegenüber einem Mann und gegen einen Mann aus.

Wie lange vor Hesiod die Vorstellung vom Ἀφροδίσιος ὄρκος und seiner Folgenlosigkeit entstanden ist, wird sich nicht sagen lassen. Sie hat in der griechischen Literatur, soweit wir sehen, nicht sehr viel Niederschlag gefunden, blieb aber doch irgendwie lange erhalten und wurde auch in der römischen Poesie verwendet.

Institut für Klassische Philologie
Karl-Franzens-Universität, Graz
A-8010 Graz, Universitätsplatz 3

³² Vgl. W. PÖTSCHER, Zu Ovids Weltanschauung, in: *Latomus. Hommages à Carl Deroux*, Bd. 1 (266), 2002, 424–432.