

**Eine existenziell bedeutsame Form der
Vertragsabsicherung antiker
Rechtskulturen?
Eine vergleichende Studie zur rechts-
symbolischen Bedeutung der
Geschlechtsteile¹**

Clemens GEELHAAR und Philipp SCHEIBELREITER

(Universität Wien)

Der etwas provokant anmutende Titel der vorliegenden Arbeit soll Beobachtungen in den Mittelpunkt rücken, die anhand einer speziellen griechischen Form der Eidbesicherung gemacht wurden. Diese ist Ausgangspunkt für den Rechtsvergleich mit altorientalisch – semitischem Ritus und soll als mögliche Interpretationshilfe für denselben herangezogen werden.

In den antiken Rechtskulturen, in Rechtskulturen überhaupt, bedurfte es nicht selten spezieller kultischer Begleithandlungen, um den vorgenommenen Rechtsakt zu illustrieren oder auch zu bekräftigen. In einer rezenten Publikation definiert Silke Knippschild solche Akte als „zeremonielle Idiome“, den Rechtsteilnehmern wird durch die Aktion auch nonverbal der (juristische) Gehalt eines

¹ Unser besonderer Dank für entscheidende Anregungen gilt Prof. Dr. Joachim Hengstl von der Philipps - Universität Marburg.

Rechtsgeschäftes vermittelt oder ins Bewusstsein gerufen². Die vorgenommene rechtssymbolische Handlung kann aber auch auf die Folgen einer möglichen Verletzung des damit Begründeten verweisen: Dies muss dort umso drastischer geschehen, wo entweder die Rechtssicherheit primär durch die göttliche Sphäre garantiert werden soll, oder aber dort, wo dem Rechtsakt eine besondere Wichtigkeit zukommt: „*Je enger die Bindung sein soll, desto mehr werden die Riten ins Grausame gesteigert*“, formuliert diesbezüglich etwa Walter Burkert³.

Ein berühmtes Beispiel aus der homerischen Welt soll das bisher abstrakt Entworfenene plastischer erscheinen lassen - der Vertrag der Griechen mit den Trojanern aus dem dritten Gesang der Ilias⁴. Es wird ausgemacht, dass der Krieg der beiden Völker durch einen Stellvertreterkampf der eigentlichen Kontrahenten Menelaos und Paris entschieden werden solle. Agamemnon fasst den Text dieses Übereinkommens in einem Gebet zusammen, hernach werden drei Schafe geschlachtet und Wein wird vergossen⁵. In diesen Opfern wird die Strafe für die Nichteinhaltung des gegebenen Versprechens symbolisch dargestellt. Eigentlich wäre zu erwarten, dass die geschlachteten Schafe die Konsequenz eines Vertragsbruches symbolisieren, eine solche „Identifikation mit dem Opfertier⁶“ ist ja auch im 18. Gesang der Ilias belegt⁷. Aber der Text des Epos selbst gibt den Hinweis, dass die Anwesenden die Weinspende als Sympathiezauber verstanden⁸:

² S. KNIPPSCHILD, *Drum bietet zum Bunde die Hände. Rechtssymbolische Akte in zwischenstaatlichen Beziehungen im orientalischen und griechisch-römischen Altertum*, Stuttgart 2002, 15.

³ W. BURKERT, *Homo Necans*, Berlin 1972, 47.

⁴ Hom. II. Γ 275 – 302: Eine gute Interpretation gibt W. BURKERT, *Griechische Religion*, Mainz 1977, 377: Das schwarze und das weiße Lamm der Trojaner stehen für Himmel und Erde, das Lamm der Achaier ist Zeus geweiht; vgl. auch D. COHEN, *Horkia and Horkos in the Iliad*, RIDA 27 (1980), 49-68; P. KARAVITES, *Promise-giving and treaty making. Homer and the Ancient near east*, Mnemosyne Suppl. Nr. 119, Leiden 1992, 22 – 25.

⁵ Hom. II. Γ 292 - 296.

⁶ M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion in 2 Bänden*, München²1961, Bd. I 140.

⁷ II. T 197. 250ff. Agamemnon schwört gegenüber Achilles den Reinigungseid, Briseis nicht berührt zu haben und schlachtet ein Schaf.

⁸ II. Γ 298 – 301.

Zeῦ κύδιστε μέγιστε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι
 ὀπότεροι πρότεροι ὑπὲς ὄρκια πημήνεια
 300 ὧδέ σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέει ὡς ὄδε οἶνος
 αὐτῶν καὶ τεκέων, ἄλοχοι δ' ἄλλοισι δαμεῖεν.

„Zeus, Erhabenster, Höchster, und ihr anderen unsterblichen Götter, welche (sc. Völker) von beiden aber zuerst die eidlich besicherten Abmachungen verletzen, deren und deren Kinder Hirn soll so zu Boden fließen wie dieser Wein, und ihre Frauen mögen von anderen bezwungen werden.“

Die Griechen und die Trojaner sprechen die bildliche Selbstverfluchung also aus, und man kann hier schon die Einnahme und Plünderung Trojas vorweggenommen sehen⁹. Aber nicht nur die Rechtsfolge wird genannt, sondern auch der Tatbestand: Meineid - der Verstoß gegen wörtlich „*das, was mit dem Eid in Verbindung steht*“, also gegen die ὄρκια¹⁰. Dieser Tatbestand ist schnell erfüllt – nach archaischen Rechtsvorstellungen galt bereits das verschuldensunabhängige Nichteintreten des versprochenen Erfolges als ἐπίορκος¹¹.

Bei Hesiod wird schon ein differenzierteres Verhalten unter Meineid subsumiert – die Willentlichkeit ist beachtlich – „*wenn jemand vorsätzlich einen Meineid schwört*“¹². Natürlich gilt es zwischen promissorischem und assertorischem Eid zu differenzieren, auf die Diskussion, die Aristoteles und die Stoiker Chrysippos und Kleantes diesbezüglich führen, kann hier nur verwiesen werden¹³.

Grundlegend für das Verständnis des ὄρκος ist dessen Verwurzelung in der göttlichen Sphäre: Nach Manu Leumann beinhaltet das Wort „Eid“ auch schon die Andeutung einer Strafe der Götter für die Nichteinhaltung des Eides¹⁴. So erkläre sich auch, dass

⁹ The Iliad, A commentary, Volume I: books 1-4, edited by G. S. KIRK, Cambridge 1985, *ad locum*.

¹⁰ Natürlich kann ὄρκια im konkreten Zusammenhang unterschiedlichste Bedeutungen haben, etwa auch die Opfertiere selbst bezeichnen - zu einer Differenzierung von ὄρκος und ὄρκια vgl. COHEN, 49ff.

¹¹ Vgl. Hektor und Dolon, Hom. Il. K 332; siehe dazu K. LATTE, *Meineid*, in: RE XV 1, 346-357, 346.

¹² Hes. Th. 232: ὅτε κέν τις ἐκὼν ἐπίορκον ὁμόσση.

¹³ Vgl. die Gegenüberstellung bei J. PLESCIA, *The oath and perjury in Ancient Greece*, Tallahassee 1970, 83 ff.

¹⁴ M. LEUMANN, *Homerische Wörter*, Zürich 1950, 79.

das griechische Wort ἐπίορκος als „ὄρκος, den man einer eindeutig als negativ gekennzeichneten Aussage dazu schwört“¹⁵ - der Wortbildung nach kein Antonym zu ὄρκος darstelle. Funktion des Eides und Sanktion des Meineides sind dem ὄρκος immanent¹⁶.

Und so verwundert es nicht, dass der Mensch die Kompetenz, das Delikt „Meineid“ zu bestrafen, gar nicht für sich beanspruchen wollte – neben der „göttlichen Ahndung“¹⁷ war eine „profanrechtliche“ nicht vorstellbar¹⁸. Dies gilt natürlich nicht oder nur bedingt für den prozessualen Eid, der hier nicht behandelt werden soll.

Die Vorstellung der göttlichen Strafe für den Eidesbrecher ist mehrfach bei Hesiod belegt, so tritt in der Theogonie¹⁹ und in den Erga²⁰ der personifizierte Eid als Rächer des falschen Schwures auf. In einem weiteren Beleg aus den „Werken und Tagen“ wird dem Meineidigen der Eidestreue gegenübergestellt: Während es der Nachkommenschaft des εὐόρκου gut ergeht²¹, wird die des ἐπίορκου vernichtet²²:

ὄς δέ κε μαρτυρήσιν ἐκὼν ἐπίορκον ὁμόσσας
 ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάψας νήκεστον ἄασθῆ,
 τοῦ δέ τ' ἀμαυροτέρη γενεῇ μετόπισθε λέλειπται·
 ἀνδρὸς δ' εὐόρκου γενεῇ μετόπισθεν ἀμείνων.

¹⁵ LEUMANN, 87: Anhand Hes. Erga 192-194 lässt sich die Entwicklung der Formel ἐπίορκον ὁμόσσας nachvollziehen: ... δίκη δ' ἐν χερσὶ·καὶ αἰδῶς
 οὐκ ἔσται, βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα
 μύθοισι σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπὶ δ' ὄρκον ὁμεῖται.

Anders die daneben plump anmutende Etymologie PLESCIAS 83, dass der Meineidige „unter dem Einfluss des Eidfluches stehe - ἐπὶ ὄρκω“.

¹⁶ vgl. Hes. Erga 801-803

¹⁷ Den Meineidigen trifft der Blitz des Zeus – vgl. Ar. Nu. 397-400:

Σω. καὶ πῶς, ὦ μῶρε σὺ καὶ Κρονίων ὄζων καὶ βεκκεσέληνε,
 εἴπερ βάλλει τοὺς ἐπίορκους, δῆτ' οὐχὶ Σίμων' ἐνέπρησεν
 οὐδὲ Κλεώνυμον οὐδὲ Θέωρον; καίτοι σφόδρα γ' εἶς ἐπίορκοι.

¹⁸ LATTE, Meineid 346; ebenso PLESCIA 87: „...until the end of the 6th century, divine punishment of perjury was still an effective deterrent against the misuse of the oath!“

¹⁹ Hes. Theog. 226 – 219.

²⁰ Hes. Erga 219.

²¹ Eidestreue ist in Griechenland „the most concerning proof of moral integrity“, vgl. A Commentary on Hesiods Works and Days, vv 1-382 by W. J. VERDENIUS, Leiden 1985, 219 ad locum. VERDENIUS verweist auch auf Hes. Theog. 1139; Pind. O. II 66; E. Med. 439; Ar. Plut. 61.

²² Hes. Erga 282-285.

„Wer aber absichtlich lügt in seinem Zeugnis und einen Meineid schwört, die Gerechtigkeit verletzt und sich sorglos vergeht, dessen Geschlecht wird hernach im Dunkeln belassen. Eines redlichen Mannes Geschlecht aber ist künftighin besser gestellt.“

Strafe für den Meineid ist also – sofern die Selbstverfluchung bei der Leistung des Eides nichts Spezielleres vorsah²³, wie auch schon bei Homer angedeutet, das Aussterben des Geschlechtes des Delinquenten. Diese Vorstellung ist auch in den *Leges Manu*²⁴ zu finden, West verweist in seinem Hesiodkommentar²⁵ auf ähnliche Bestimmungen im babylonischen Recht²⁶.

Wie sehr der Glauben daran gerade im griechischen Denken²⁷ verwurzelt war – und nur dann konnte präventive Wirkung entfaltet werden – beweist eine Anekdote Herodots, die so genannte „Glaukosparabel“²⁸ – Versionen der Geschichte finden sich auch bei Stobaios²⁹ und Konon³⁰ – die aufgrund wörtlicher Parallelen eng mit Hesiod in Verbindung stehen dürfte³¹: Glaukos, ein reicher spartanischer Bürger, nimmt das Depositum – eine παρακαταθήκη –

²³ Vgl. G. THÜR, *Eid*, in: Der Neue Pauly, Bd. III (Clo - Epi), 908-909, 909.

²⁴ *Leges Manu* VIII 97 – 99.

²⁵ Hesiod, *Works and Days*, edited with Prolegomena and Commentary by M. L. WEST, Oxford 1978, 284 ad locum.

²⁶ Vgl. W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Winona Lake/Ind. 1996, 133 Hymnos an Samas 116 – 121, oder LAMBERT 116, Text aus Ras Samra, wo es heißt: „*He who swears (falsely) in the river ordeal...his wife will never have a son.*“

²⁷ vgl. auch Andoc. I 98; Antiph. V 11.

²⁸ Hdt. VI 86 – 87. Diese Geschichte, die eine Fülle von juristischen Problemen thematisiert, verdient eine ausführlichere Behandlung, wie sie demnächst vorgelegt werden soll.

²⁹ Stob. III 28,1.

³⁰ FGrHist 26 F 38. Allerdings referieren diese beiden Versionen eher die „Umgehungslist“ des Depositars, der das Geld in einen ausgehöhlten Stab verbirgt und diesen dem Deponenten in die Hand drückt, während er den Reinigungseid, das Geld zurückerstattet zu haben“, schwört. Die moralische Gravitas der herodotischen Version ist der „*Bewunderung für die List des Depositars*“ (LATTE, *Meineid* 349) gewichen.

³¹ Vgl. dazu A commentary on Herodotus, with Introduction and Appendices by W.W.HOW/J.WELLS, Oxford 1964, VI 86 ad locum; Herodotos, erklärt von H. STEIN, Dritter Band, Berlin 1963, VI 86 ad locum; Hérodote, *Histoires*, Livre VI Érato, texte établi et traduit par Ph.-E. LEGRAND, Paris 1948, VI 86 ad locum; Erodoto, *le Storie*, Volume VI, Libro VI, *La battaglia di Maratone*, a cura di G. NENCI, Mailand 1998, VI 86, ad locum.

eines Milesiers entgegen, verweigert aber dessen Rückerstattung. Als er es sogar auf einen „Reinigungseid“ ankommen lassen möchte, um zu beweisen, dass er das Geld nie erhalten habe, und darüber das delphische Orakel befragt, wird ihm der Untergang seines Hauses, seines Geschlechts prophezeit³²:

Ἄλλ' ὄρκου παῖς ἔστιν, ἀνόνημος οὐδ' ἐπι χεῖρες
οὐδὲ πόδες· κραιπνὸς δὲ μετέρχεται, εἰς ὃ κε πᾶσαν
συμμάρψας ὀλέση γενεὴν καὶ οἶκον ἅπαντα·
ἀνδρὸς δ' εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων.

„Aber des Horkos Sohn ist namenlos, ohne Hände und Füße. Er kommt als Sturmwind heran, bis er rasch zupackt und das gesamte Geschlecht und das ganze Haus vernichtet. Eines redlichen Mannes Geschlecht aber ist künftighin besser gestellt.“

Auch eine verspätet Rückerstattung der Summe errettet ihn nicht mehr, Glaukos stirbt kinderlos. Gerade *Depositum*³³, aber auch Bürgschafts- und Pfandrecht waren in griechischer Rechtsvorstellung besonders von Gott geschützt – Ehrhardt spricht sogar von der „Heiligkeit“ der Verpflichtung des Depositors³⁴. Burkert wiederum zieht den Kreis noch weiter: „*Jedes Darlehen, jeder Kaufvertrag, der nicht sofort vollzogen wird, muss beeidet werden.*“³⁵ Berühmt ist das ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα, das einem der sieben Weisen zugeschrieben wird³⁶: Die Gottheit selbst ist bei der Verpflichtung anwesend und wacht über die Einhaltung des Versprochenen³⁷. Weitere Beispiele für diese Rechtsvorstellung geben Lysias³⁸, Theognis³⁹, Demokrit⁴⁰ oder Pittakos von Mytilene⁴¹.

³² Hdt. VI 86.

³³ K. LATTE, *Heiliges Recht*, Tübingen 1920, 99 spricht in diesem Zusammenhang von „zu aller Zeit ungenügend geschützten Rechtsgeschäften“.

³⁴ A. EHRHARDT, *Parakatatheke*, SZ 75 (1958), 32-90, 40.

³⁵ BURKERT, *Griechische Religion* 380.

³⁶ Thales von Milet (Thales 10.3 DK) oder Chilon von Sparta (Chilon 11 A 2 DK).

³⁷ J. PARTSCH, *Bürgschaftsrecht*, Leipzig 1909, 109.

³⁸ Lys. XXXII 13.

³⁹ Theognis I 283.

⁴⁰ Demokrit B 265 DK.

⁴¹ Stob. Fl. III 1,94. Schließlich soll hier noch auf Aristoteles verwiesen werden, der betont, dass es schlimmer zu werten sei, wenn ein Depositum nicht zurückerstattet würde als wenn die Rückzahlung eines Darlehens unterbliebe (Arist. Probl. 29,2).

Bezug nehmend auf den Fall des Glaukos ist freilich darauf zu verweisen, dass die Ausrottung seines Stammes nicht als unmittelbare Rechtsfolge der Vertragsuntreue gegenüber dem Deponenten aus Milet, sondern als Konsequenz des falschen Reinigungseids zu verstehen ist⁴². Und schon der Versuch eines solchen⁴³ ist hier strafbar, wie die Pythia Glaukos wissen lässt⁴⁴.

Sowohl bei assertorischem wie hier als auch bei promissorischem Eid ist die göttliche Sanktion die Ausrottung des Stammes, eine Strafe von hohem präventiven Charakter⁴⁵.

Kombiniert man dieses Zwischenergebnis nun mit dem eingangs geschilderten Phänomen der „zeremoniellen Idiome“, so ergibt sich

Freilich sind seine Ausführungen weniger auf göttlich – rechtliche denn auf ethische Argumentation gestützt.

⁴² Allerdings stellt dieser wiederum die einzige „prozessuale“ Möglichkeit der Söhne des Milesiers dar, die das Geld ihres Vaters erhalten möchten- sie haben ja keine Gerichtsstandschaft in Sparta. Falls dieses gegeben gewesen wäre, hätten die Söhne des Milesiers eine *δική παρακαταθήκης* anstrengen können, bei Verurteilung hätte Glaukos wohl das Duplum erhalten müssen, wenn man die mit J. H. LIPSIUS, *Attisches Recht und Rechtsverfahren unter Benutzung des attischen Processes* II, Leipzig 1908, 738 vermutete Analogie im attischen Prozessrecht zu den Bestimmungen Gortyns auch auf Sparta ausdehnen wollte. Ähnliches findet sich etwa auch in Stymphalos, vgl. G. THÜR, *Parakatatheke* in: *Der Neue Pauly*, Bd. IX (Or – Poi), 316 - 317, 317. Aber die Milesier waren fremd in Sparta, ihr Vertrauen auf die Ehrlichkeit und Gottesfurcht des Glaukos bot die einzige Sicherheit - ein Prozess in Sparta war eben nicht möglich.

Deswegen verweist Glaukos ja auch gönnerhaft auf gemeingriechische Normen und nicht auf spartanisches Recht, nach dem die Ioner eben nicht zugelassen worden wären – vgl. ERHARDT 45. Die griechischen Gesetze werden als „*allgemeine Rechtsgrundsätze, die im Verkehr zwischen den Städten und Stämmen vertraut sind*“ (STEIN, Hdt. VI 86 ad locum) bzw. „*Gesetze, die in Griechenland und Ionien vertraut sind*“ (HOW-WELLS, Hdt. VI 86 ad locum) gedeutet. De facto handelt es sich hier um die Möglichkeit des Glaukos, sich mittels eines Reinigungseides Gewalt über das hinterlegte Geld zu verschaffen.

⁴³ Tatsächlich unterbleibt dieser Eid und Glaukos folgt das hinterlegte Geld den Söhnen des Milesiers aus.

⁴⁴ Hdt. VI 86 δ: ἡ δὲ Πυθίη ἔφη τὸ πειρηθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι ἴσον δύνασθαι. Die strafende Gottheit differenziert nicht zwischen dem aktiven Begehen und dem Androhen des Meineides – ähnlich wurde im athenischen Strafrecht nicht zwischen Anstiftung und Tun unterschieden, wie Andokides entnommen werden kann (Andoc. Myst. 90); vgl. dazu LEGRANDE, Hdt. VI 86 ad locum.

⁴⁵ STEIN, Hdt. VI 86 ad locum formuliert wie folgt: „*Nichts Fürchterlicheres (gibt es) für Griechen älterer Zeit als das Aussterben der Familie, die Verödung des Hauses, durch die der Tote seine religiöse Ehre, die Götter des Geschlechtes ihre Opfer, der Herd seine Flamme, die Vorfahren ihren Namen unter den Lebenden verlieren.*“

unweigerlich die Frage, ob, und wenn, wie eigentlich diese göttliche Strafe der Unfruchtbarkeit nonverbal im Rahmen einer Eidschlusszeremonie zum Ausdruck gebracht wurde bzw. werden konnte. Durch Homers Schilderung des Eidopfers steht bereits generell die Form des Sympathiezaubers vor Augen. Bald etablierte sich jedoch eine in ihrer Drastik viel speziellere Art der Besicherung, die wie wenige andere rechtssymbolische Akte ganz direkt auf die dem Eidbruch immanente Sanktion rekurriert: Das Treten auf die Hoden des Opfertieres bei der Leistung des Schwures⁴⁶. Der Nachweis für diesen Rechtsbrauch ist Paul Stengel gelungen, wenn er den später oft abstrakt gebrauchten Terminus ὄρκια τέμνειν auf das „Ausschneiden der Geschlechtsorgane des Opfertieres“ bezieht⁴⁷. Dieses musste ausgewachsen (τέλειος) und naturgegebener Maßen männlich sein⁴⁸. Der Schwörende musste die „τόμια“, also wörtlich „das Abgeschnittene“ berühren und erlegte sich somit selbst den Fluch auf, im Falle eines Meineides mit seiner Sippe unterzugehen. Stengel sieht die Funktion der Geschlechtsteile in ihrer Symbolik begründet – sie sind Quelle und Zentrum des Lebens. Noch deutlicher kann jedoch mit Nilsson angenommen werden, dass hier nicht nur generell ein Fluch ausgestoßen, sondern die Strafe für den Meineid konkret angedeutet wird⁴⁹ - durch die Kastration des Opfertieres⁵⁰.

⁴⁶ Vgl. W. BURKERT, *Griechische Religion* 378: „Der Schwörende tritt mit dem Fuß auf die „abgeschnittenen Stücke“, und zwar auf die Geschlechtsteile des Opfertieres; so kommt zum Blutvergießen der Schauer der Kastration.“

⁴⁷ Siehe P. STENGEL, *Griechische Kultusaltertümer*, München ³1920; derselbe, *Zu den griechischen Opferbräuchen*, *Hermes* XLIX (1914), 90 – 109; vgl. dazu auch KARAVITES, 63.

⁴⁸ STENGEL, *Kultusaltertümer* 137.

⁴⁹ NILSSON 140.

⁵⁰ Vgl. etwa Aristophanes, *Lysistrate*, edited with introduction and commentary by J. HENDERSON, Oxford 1987, Lys. 185 ad locum: „...(*the tomia*) symbolize the selfcurse made by the swearer (*destruction and extirpation of one's family were the consequences of perjury.*)“ Etwas allgemein wird die Bedeutung der τόμια in Aristophanes, *Lysistrate*, erklärt von U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Berlin 1927, erläutert: „τόμια sind zerschnittene Stücke des Opfertieres, die verschiedene rituelle Verwendung fanden.“ Aristophanis *Lysistrata*, cum prolegomenis et commentariis edidit J. VAN LEEUWEN, Leuven 1903 schließlich stellt lapidar fest: „Sine his (sc. τόμια) non valebat iusiurandum sollemne.“

Deutlich wird die Lebendigkeit des Ritus anhand einer köstlichen Persiflage⁵¹ in der „Lysistrate“ des Aristophanes⁵² - und nur was dem athenischen Publikum alltäglich vertraut war, konnte auch im Mantel der Satire verstanden werden und dem Dichter den Erfolg einer gesetzten Pointe garantieren. Aber nicht nur die Komödie belegt den Ritus⁵³: Laut Aristoteles mussten die Archonten in Athen bei Amtsantritt auf einen Stein schwören, „auf dem die τόμια lagen“ - ἐφ' οὗ τὰ τόμια ἔστιν⁵⁴. Demosthenes berichtet von dem Schwurgestus anlässlich der Mordanklage am Areopag⁵⁵, ein anderes Mal wirft er dem Prozessgegner Konon vor, in seiner Jugend die τόμια, auf die geschworen worden war, mit seinen Freunden verspeist zu haben, um so vor den Folgen eines beabsichtigten Vertragsbruches gefeit zu sein⁵⁶.

⁵¹ Die Pointe beruht einerseits in der schwer zu deutenden Wahl des Opfertieres – eines weißen Pferdes. Das Pferd als Opfertier ist ein ungriechisches Motiv (vgl. dazu STENGEL, *Kultusaltertümer* 137), wenn auch gerade die Freier Helenas sich Tyndareus gegenüber bei den abgetrennten Geschlechtsteilen eines Rosses verpflichteten (Paus. III 20,9). Andererseits ist es die proleptische Eile der Lysistrate parodiert, wenn sie bereits nach τόμια verlangt, obwohl ja noch gar kein Tier geschlachtet wurde – „no tomia are available“, vermerken die Kommentare - Lysistrate, edited with translation and notes by A. H. SOMMERSTEIN, *Warminster* 1990, Lys. 186 *ad locum*; ebenso WILAMOWITZ, *Ar. Lys.* 186. *ad locum*.

⁵² A. Lys. 185 f.; vgl. dazu STENGEL, *Schwuropfer* 93, der den Vorschlag Kalonikes, ein weißes Pferd zu opfern, da man sich ja Frieden wünsche, als *obscoenum* verstehen möchte, aber anders als der Scholiast zu dieser Stelle:

Scholia in Ar. Lys. 191: εἰ λευκόν ποθεν ἵππον· Πρὸς τὸ αἰδοῖον παίζει τὸ λευκὸν ἵππον. λευκὸν μὲν, ὅτι φάλης τὸ αἰδοῖον λέγεται, φάλιον δὲ τὸ λευκὸν ἵππον δὲ, ἐπεὶ καὶ κέλῃς λέγεται. (ἢ παίζει κατὰ τὸν τύπον τῶν Ἀμαζόνων. γυναῖκες γὰρ οὔσαι λευκοὺς ἵππους ἔθουον.)

Dazu STENGEL, *Schwuropfer* 92: „...aber wenn er ἵππος=φαλλός erklärt, so beweist das nur seine Ratlosigkeit. Eher ist an das γυναικεῖον αἰδοῖον zu denken...“.

⁵³ Vgl. des weiteren dazu: D.H. V 1; VII 50; Paus. III 20,9; IV 15,8; V 24,11; Aeschin. II 87; Antiphon V 88.

⁵⁴ Arist. Ath. 55,5; vgl. STENGEL, *Schwuropfer* 95; A Commentary on the Aristotelian *Athenaion Politeia* by R. J. RHODES, Oxford 1981, 55,5 *ad locum* interpretiert diesen Eid anlässlich der Dokimasie als promissorischen und nicht als assertorischen Eid.

⁵⁵ D. XXIII 68.

⁵⁶ D. LIV 39. vgl. STENGEL, *Schwuropfer* 95; Demosthenes, *Selected Private Speeches* edited by C. CAREY and R. A. REID, Cambridge 1985, Konon 39 *ad locum* thematisiert die Frage, wie denn eigentlich Konon und seine Bande an die Testikel gekommen seien: „...it is thus difficult to see how the club could acquire the genitals, but we are not given time to assess the plausability of the statement.“ Konkret wird auf die sakrale Handlung des Schlachtens eines Schweins angespielt, dessen Blut

Wer einen Meineid schwört, der solle mit dem Aussterben bzw. der Vernichtung der eigenen Familie bestraft werden. Diese allen Rechtsteilnehmern bewusste Konsequenz wurde durch die Einbeziehung männlicher Geschlechtsteile in die Zeremonie besonders bildhaft verdeutlicht.

Man könnte auf den ersten Blick meinen, dass eine Schwurgeste, die an zwei Stellen des Buches Genesis begegnet, auf ähnliche Weise zu erklären sei: Die Rede ist vom so genannten Patriarcheneid.

In Genesis 24, 1-9 lässt der greise Abraham, der das Ende seiner Tage nahen sieht, seinen Verwalter einen Schwur tun: Er soll seinem Sohn Isaak eine Frau aus seiner Verwandtschaft, aus seiner alten Heimat Aram-Naharaim, suchen, darf Isaak jedoch unter keinen Umständen in Abrahams alte Heimat zurückbringen. Bei der Eidesleistung soll der Knecht seine Hand unter Abrahams Hüfte legen:

1 Abraham war alt und hochbetagt; der Herr hatte ihn mit allem gesegnet. 2 Eines Tages sagte er zum Großknecht seines Hauses, der seinen ganzen Besitz verwaltete: Leg deine Hand unter meine Hüfte! 3 Ich will dir einen Eid beim Herrn, dem Gott des Himmels und der Erde, abnehmen, dass du meinem Sohn keine Frau von den Töchtern der Kanaaniter nimmst, unter denen ich wohne. 4 Du sollst vielmehr in meine Heimat zu meiner Verwandtschaft reisen und eine Frau für meinen Sohn Isaak holen. 5 Der Knecht entgegnete ihm: Vielleicht will aber die Frau mir gar nicht hierher in dieses Land folgen. Soll ich dann deinen Sohn in das Land zurückbringen, aus dem du ausgewandert bist? 6 Hüte dich, antwortete ihm Abraham, meinen Sohn dorthin zurückzubringen! 7 Der Herr, der Gott des Himmels, der mich weggeholt hat aus dem Haus meines Vaters und aus meinem Heimatland, der zu mir gesagt und mir geschworen hat: Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land!, er wird seinen Engel vor dir hersenden und so wirst du von dort eine Frau für meinen Sohn mitbringen. 8 Wenn dir aber die Frau nicht folgen will, dann bist du von dem Eid, den du mir geleistet hast, entbunden. Meinen Sohn darfst du auf keinen Fall dorthin zurückbringen. 9 Da legte der Knecht

anlässlich des „Einzuges“ in die Ekklesia oder in das Theater verspritzt wurde und dessen Genitalien in einer Reinigungszeremonie als Kultgeräte dienten. Ähnlich wie bei den der Hekate geweihten Tomia ist ihr Verzehr ein besonderer Affront, da die Teile nicht nur geweiht, sondern durch die Opferung des Tieres unrein waren – vgl. dazu CAREY - REID, Konon 39 *ad locum*.

seine Hand unter die Hüfte seines Herrn Abraham und leistete ihm in dieser Sache den Eid⁵⁷.

Der gleiche Gestus begegnet Genesis 47, 29: Als Jakob fern seiner Heimat Kanaan im Sterben liegt, bittet er seinen Sohn Joseph, ihn nicht in Ägypten, sondern bei seinen Vätern in Kanaan zu begraben. Dies lässt er Joseph schwören, wobei Joseph die Hand unter seine Hüfte legt:

29 Als die Zeit kam, da Israel sterben sollte, rief er seinen Sohn Josef und sagte zu ihm: Wenn ich dein Wohlwollen gefunden habe, leg deine Hand unter meine Hüfte, dass du nach Treu und Glauben an mir handeln wirst: Begrab mich nicht in Ägypten! 30 Bin ich zu meinen Vätern entschlafen, dann bring mich fort aus Ägypten und begrab mich in der Grabstätte meiner Väter! Er antwortete: Ich will tun, wie du gesagt hast. 31 Da sagte Jakob: Leiste mir einen Eid! Er leistete ihm den Eid. Darauf neigte sich Israel über das Kopfende seines Bettes.

„Hüfte“ (hebr.: *yārēk*) wird hier an beiden Stellen euphemistisch für das Zeugungsorgan gebraucht⁵⁸.

Die beiden Stellen weisen zahlreiche Parallelen auf: Der Patriarch steht jeweils kurz vor seinem Tod, was im Falle Abrahams nur angedeutet, im Falle Jakobs explizit festgestellt wird. Dieser Umstand

⁵⁷ Die Bibelstellen werden nach der deutschen Einheitsübersetzung wiedergegeben.

⁵⁸ An dieser Stelle sei erwähnt, dass sich der gleiche symbolische Akt bei der Eidesleistung auch in einem altbabylonischen Brief aus der südmesopotamischen Stadt Kisurra findet (der Brief ist unter der Nummer 175A publiziert bei B. KIENAST, *Die altbabylonischen Briefe und Urkunden aus Kisurra*, 2 Bde., Wiesbaden 1978): In diesem wird der Adressat daran erinnert, dass er versprochen habe, dem Absender etwas zu geben, wenn dessen Gesandter einen Eid leiste und dabei die Genitalien des Adressaten berühre. Über den Inhalt der Vereinbarung zwischen Absender und Adressaten geht aus dem Brief leider nichts hervor. KIENAST (157) vermutete einen Zusammenhang zu den Bibelstellen und dachte an einen „aus nomadischem Milieu stammenden Ritus der Eidesleistung“. Nun ist die Parallele zu den beiden Bibelstellen zwar verblüffend, doch ist, wie aus der vorliegenden Untersuchung hervorgeht, keine Verwandtschaft anzunehmen (vgl. auch M. MALUL, *Touching the Sexual Organs as an Oath Ceremony in an Akkadian letter*, in: VT 37, 4 (1987), 491f. Eine innovative Interpretation des Kisurra-Briefes schlug uns Prof. Herbert Sauren vor, doch wollen wir die These Saurens hier nicht näher ausführen, um einer etwaigen Publikation nicht vorzugreifen. In jedem Fall sei Prof. Sauren für seine Anregungen gedankt.) Der Gestus konnte übrigens in der Neuzeit auch bei der Überbringung einer Todesnachricht unter den australischen Aborigines beobachtet werden (vgl. J. SKINNER, *A critical and exegetical Commentary on Genesis*, Nachdruck der zweiten Auflage, Edinburgh 1951, 341).

verleiht dem jeweiligen Auftrag den Charakter und die Solemnität eines letzten Willens. Die Gedanken der Patriarchen richten sich jeweils auf das Land ihrer Väter, vor allem jedoch auf die Kontinuität des Geschlechts. Während Abraham dabei in die Zukunft und auf den Fortbestand seiner Sippe blickt, wendet Jakob seinen Blick zurück zu seinen Vätern, bei denen er seine letzte Ruhe finden will.

Welche Bedeutung kommt nun dem Schwurgestus in den beiden Erzählungen zu?

Wie bereits erwähnt, wurde dieser – unter anderem von Speiser – damit zu erklären versucht, dass durch den symbolischen Akt die Konsequenz eines Eidbruchs reflektiert werden sollte, nämlich das Erlöschen des Geschlechts dessen, der den Eid nicht erfüllt⁵⁹. In dieselbe Richtung geht der Deutungsversuch von Schroer/Staubli, die bezüglich der Stelle anmerken: „*Hinter dieser archaischen Sitte mag die Vorstellung stehen, daß der Eidleistende bei seiner Manneskraft schwört, die verdorren soll, wenn er den Eid bricht.*“⁶⁰

Diese Interpretation hat vor allem in Hinblick auf den Eid Josephs wenig für sich: Es passt nicht zu dem Bild Jakobs, dass er mit Josephs zugleich seine eigene Nachkommenschaft verflucht, sollte sein Sohn den Eid brechen. Gen. 24, 35-38 nimmt er das Angebot Rubens, mit dem Leben seiner beiden Söhne für die sichere Rückkehr Benjamins aus Ägypten zu bürgen, nicht an. Als er seinen jüngsten Sohn endlich wegen der Hungersnot ziehen lässt, tritt Juda als Bürge auf, doch mit keinem Wort wird dessen Nachkommenschaft erwähnt. Warum sollte dies also bei Joseph so sein?

Im Falle Abrahams und seines Verwalters ist einzuwenden, dass es doch naheliegender wäre, würde der Verwalter an sein eigenes Geschlecht als Symbol für seine Nachkommenschaft greifen, nicht an das des greisen Patriarchen.

Derselbe Einwand ist der Interpretation Drivers und Sarnas entgegenzuhalten, nach denen der Schwurgestus die Bindung der Nachkommenschaft des Schwörenden an den Eid symbolisieren soll⁶¹.

⁵⁹ E. A. SPEISER, *Genesis*, Garden City/New York 1964, 178.

⁶⁰ S. SCHROER/T. STAUBLI, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998, 178.

⁶¹ G. R. DRIVER, *Genesis*, London 1904 (Westminster Commentary), 231; N. M. SARNA, *Understanding Genesis*, New York 1966, 171.

Auch die – wenn man so will - umgekehrte Deutung Dillmanns und Hartmut Schmökels, mit dem Gestus solle versinnbildlicht werden, dass die Nachkommenschaft dessen, der den Schwur abnimmt, als Hüter des geleisteten und Rächer des gebrochenen Eides fungieren solle, vermag nicht zu überzeugen⁶²: Der Verwalter soll durch das Finden einer Frau für Isaak ja erst für den Fortbestand von Abrahams Geschlecht sorgen; zudem wäre er nach Abrahams Tod ohnehin dessen Sohn und Erben Isaak zu Gehorsam verpflichtet.

Sämtliche Versuche, den Schwurgestus in eine Beziehung zur Nachkommenschaft einer der beiden Parteien zu setzen, sind also letztlich unbefriedigend. Auf die richtige Spur scheint Hieronymus in seinen *Hebraicae quaestiones in Genesim* zu weisen, wo er zu Genesis 24, 9 anmerkt:

Et posuit servus manum suam sub femore Abrahae domini sui et iuravit ei super verbo hoc. Tradunt Hebraei quod in sanctificatione eius, hoc est in circumcissione iuraverit, nos autem dicimus, iurasse eum in semine Abrahae, hoc est in Christo, qui ex illo nasciturus erat iuxta evangelistam Matthaenum loquentem liber generationis Iesu Christi filii David filii Abraham.

Nach jüdischer Tradition lag also die Bedeutung des Schwurgestus nicht primär im Berühren des Geschlechtsorgans als Sitz des Lebens, sondern im Berühren des beschnittenen Penis, dem Zeichen des Bundes zwischen Gott und seinem Volk, wie es ja Genesis 17, 9ff. heißt:

9 Und Gott sprach zu Abraham: Du aber halte meinen Bund, du und deine Nachkommen, Generation um Generation. 10 Das ist mein Bund zwischen mir und euch samt deinen Nachkommen, den ihr halten sollt: Alles, was männlich ist unter euch, muss beschnitten werden. 11 Am Fleisch eurer Vorhaut müsst ihr euch beschneiden lassen. Das soll geschehen zum Zeichen des Bundes zwischen mir und euch. 12 Alle männlichen Kinder bei euch müssen, sobald sie acht Tage alt sind, beschnitten werden in jeder eurer Generationen, seien sie im Haus geboren oder um Geld von irgendeinem Fremden erworben, der nicht von dir abstammt. 13 Beschnitten muss sein der in deinem Haus Geborene

⁶² A. DILLMANN, *Die Genesis*, Leipzig 1894⁴, H. SCHMÖKEL, *Das angewandte Recht im Alten Testament, Eine Untersuchung seiner Beziehungen zum kodifizierten Recht Israels und des alten Orients*, Leipzig 1930, 7f.

und der um Geld Erworbene. So soll mein Bund, dessen Zeichen ihr an eurem Fleisch tragt, ein ewiger Bund sein.

Das Legen der Hand unter die Hüfte ist also als das Berühren des Bundeszeichens zu verstehen, mit der Geste soll die Präsenz Gottes beim Eid angerufen werden.

Diese von Hieronymus überlieferte traditionelle jüdische Interpretation des Gestus findet sich auch im Jerusalemer Targum, das auch, da es fälschlicherweise Jonathan ben Uzziel zugeschrieben wurde, als Targum des Pseudo-Jonathan bekannt ist, und in den Kommentaren von Jakob ben Asher (1269-1340) und von Rashi (1040-1105), um nur einige der bekanntesten Schriften zu nennen⁶³.

Nun wies Freedman darauf hin, dass diese traditionelle Auslegung durch Parallelen im Babylonischen gestützt wird⁶⁴. Aus zahlreichen Quellen ist ersichtlich, dass ein feierlicher Eid vor einer Gottheit geschworen werden sollte, füglich also im Tempel⁶⁵. Zuweilen wurde aber auch das Kultbild oder eine Symbolwaffe einer Gottheit aus dem Tempel geholt. Der älteste Beleg hierfür stammt aus dem ausgehenden 19. Jhd. aus der Stadt Sipurra: Die Symbolwaffe des Samas war bei der Schlichtung von Streitigkeiten über die Aufteilung eines Besitzes unter den Erben zugegen; zweifellos wurden vor dieser Waffe als Symbol der Gottheit Eide abgelegt⁶⁶. Auch in einem etwas jüngeren Text aus Larsa wird der Streit über das Eigentum an einem Grundstück in Gegenwart mehrerer göttlicher Symbole – die göttliche Hand von Mah, der Hund von Gula und der Speer von Ishtar werden genannt- vor Ort ausgetragen⁶⁷. Mehrere Dokumente aus Sipurra bezeugen, dass die Vermietung der „Reise einer göttlichen Waffe“ zu einem einträglichen Geschäft für Tempel und Klöster geworden zu sein scheint⁶⁸. Einer der Gründe für den Transport einer göttlichen

⁶³ Vgl. Skinner 342.

⁶⁴ R. D. FREEDMAN, „Put your hand under my thigh“ – *The patriarchal oath*, in: BAR 3 (1976), 3f.

⁶⁵ Ausführlich dazu siehe M. SAN NICOLÓ, *Eid*, in: Reallexikon der Assyriologie, Bd. II, 305 – 315, 306.

⁶⁶ CT VI, Pl. 22 a⁹.

⁶⁷ YOS VIII, no. 76.

⁶⁸ Siehe R. HARRIS, *The Journey of the Divine Weapon*, in: Studies in Honor of Benno Landsberger (Oriental Institute Assyriological Studies 16, Chicago 1965, 217-224.

Symbolwaffe konnte dabei die Schlichtung eines Streits durch einen Eid bei dem göttlichen Symbol sein, wie bereits Landsberger treffend erkannte⁶⁹. Wenngleich diese Eide inhaltlich mit denen der Genesis nicht zu vergleichen sind, stützt die Praxis, den Eid vor einem göttlichen Symbol abzulegen, um vor der Gottheit zu schwören, die Deutung, dass durch den Schwurgestus der Genesis ein Eid vor Gott versinnbildlicht werden soll.

⁶⁹ ZDMG 49, 498.