

Recht ohne Gesetz?

Szenarien der Rechtssprechung bei Homer, Hesiod und Aischylos

Justice without law?

Scenarios of jurisdiction in Homer, Hesiod and Aeschylus

Susanne Gösde

translated by Alison Lewis

I. Vorbemerkungen

Das griechische Götterpantheon, das im Kern aus den zwölf „Olympischen Göttern“ besteht, die eine Generation von älteren Göttern, die Titanen, abgelöst haben, kennt keine Gottheit, die explizit und ausschließlich als Gottheit der Gerechtigkeit oder des Rechts angesehen wurde. Am nächsten jedoch kommt der alte Wetter- und Herrschergott Zeus dieser Funktion – Zeus, der immer wieder als „Vater“ oder „König“ der Götter und der Menschen bezeichnet wird und damit nicht nur eine eminent politische Rolle für sich beansprucht, sondern auch eine hierarchisch vom Rest der Götter differenzierte, die eine mögliche Egalität innerhalb der polytheistischen Religion deutlich sprengt. Ausgedrückt wird Zeus' Funktion als Hüter des Rechts zum einen durch Beiwörter wie *xenios* oder *horkios*, die seine Zuständigkeit über gewisse Bereiche des Sakralrechts, über Gastfreundschaft und Eidschwur,¹ markieren, zum anderen und

I. Preliminary remarks

The Greek pantheon, essentially consisting of the twelve „Olympian gods“ who replaced a generation of older gods (the Titans), does not include any divinity that was explicitly and exclusively regarded as a god of justice or of law. The god that comes closest to fulfilling such a function is the ancient storm god and ruler of the gods – Zeus, who is repeatedly designated as the „father“ or „king“ of the gods and of men, and who thereby claims a role for himself which is not only an eminently political one, but also one that is hierarchically differentiated from the rest of the gods and clearly eliminates any possibility of equality within the polytheistic religion. Zeus's function as guardian of the law is expressed on the one hand by means of epithets such as *xenios* or *horkios*, which denote his responsibility for certain areas of sacral law, the law of hospitality and oaths,¹ and on the other hand – by means of Dike, the personification of law,

1 Stellvertretend zu diesen Bereichen des Rechts: *Angelos Chaniotis*, *Conflicting Authorities: Asyilia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis*, *Kernos* 9 (1996), 65–86; *Gabriel Hermann*, *Ritualized Friendship and the Greek City*, Cambridge et al. (1987); *Allen H. Sommerstein/Judith Fletcher* (Hrsg.), *Horkos. The Oath in Greek Society*, Exeter (2007). – Zur Zuständigkeit des Homerischen Zeus für Eid und Gastfreundschaft s. auch *Hugh Lloyd-Jones*, *The Justice of Zeus*, Berkeley, Los Angeles, London (1971), 5.

1 On these areas of law see *Angelos Chaniotis*, *Conflicting Authorities: Asyilia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis*, *Kernos* 9 (1996), 65–86; *Gabriel Hermann*, *Ritualized Friendship and the Greek City*, Cambridge et al. (1987); *Allen H. Sommerstein/Judith Fletcher* (eds.), *Horkos. The Oath in Greek Society*, Exeter (2007). – Regarding the competency of the Homeric Zeus for oaths and hospitality, see also *Hugh Lloyd-Jones*, *The Justice of Zeus*, Berkeley, Los Angeles, London (1971), 5.

insbesondere durch die ihm seit Hesiod eng zugeordnete Personifikation des Rechts, Dike, die in der *Theogonie* Tochter des Zeus und der Themis, der göttlichen Ordnung, ist.² Zusammen mit ihren Schwestern Eunomia, der guten Ordnung, und Eirene, dem Frieden, bildet Dike die Gruppe der Horen, deren Name wiederum in einem kosmologisch-biologischen Sinn auf die jahreszeitliche Ordnung des Lebens verweist. Dike, Eunomia oder Eirene sind personifizierte Prinzipien, die nach Hesiods *Theogonie* die Herrschaft des Zeus als eine gerechte Herrschaft konsolidieren,³ sie haben jedoch nicht denselben Status wie die Götter des Pantheons, die in einem weitaus umfassenderen Sinne, nämlich in Form von Mythen und Kulte, das soziale und politische Leben der antiken Griechen bestimmten. Mit der hier skizzierten Familienaufstellung – Zeus und Themis mit ihren Töchtern Dike, Eunomia und Eirene – überführt Hesiod den autoritären und herrschsüchtigen Vatergott der homerischen *Ilias* in den Garanten einer politischen Ordnung,⁴ deren Entstehen allerdings auch bei Hesiod nicht ohne Gewalt zu denken ist.

who from Hesiod onwards is closely associated with him and in the *Theogony* is the daughter of Zeus and Themis, the divine order.² Together with her sisters Eunomia (good order) and Eirene (peace), Dike forms the group known as the Horae, whose name makes reference in a cosmological and biological sense to the order of the seasons. Dike, Eunomia and Eirene are personified principles, who according to Hesiod's *Theogony* consolidate the rulership of Zeus as being a just rulership³. However, they do not have the same status as the gods of the pantheon, who in a very much more comprehensive sense, specifically in the form of myths and cults, determined the social and political life of the ancient Greeks. With the family structure as outlined here – Zeus and Themis with their daughters Dike, Eunomia and Eirene – Hesiod transforms the authoritarian and domineering father-god of Homer's *Iliad* into the guarantor of a political order⁴, although the creation of this political order cannot be conceived of (even in Hesiod) without the use of force.

2 Hesiod, *Theogonie* 901f. Für das Folgende ist es wichtig zu wissen, dass diese Konstellation noch nicht für die homerischen Epen gilt. Dort hat Zeus kein Rechtsprinzip an seiner Seite.

3 Dazu: Kurt Raaflaub, Poets, Lawgivers, and the Beginning of Political Reflexion in Archaic Greece, in: Ch. Rowe and M. Schofield (Hrsg.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge (2000), 23–59, 36; Glenn W. Most, War and Justice in Hesiod, in: H. Böhme and M. Formisano (Hrsg.), *Krieg in Worten/War in Words. Die Transformationen des Krieges von der Antike bis Clausewitz*, Berlin/New York (2011), 13–21; Jens U. Schmidt, Die Aufrichtung der Zeusherrschaft als Modell – Überlegungen zur Theogonie des Hesiod, Part 1, *Würzburger Jahrbücher* 14 (1988), 39–69; Part 2: *Würzburger Jahrbücher* 15 (1989), 17–37.

4 Diese Bewertung folgt freilich der in jüngerer Zeit immer wieder angefochtenen, aber immer noch vorherrschenden traditionellen Chronologie der beiden Epiker.

2 Hesiod, *Theogony* 901f. In regard to the following, it is important to know that this situation does not yet apply in the Homeric epics, where Zeus is not supported by any principle of law.

3 On this subject, Kurt Raaflaub, Poets, Lawgivers, and the Beginning of Political Reflexion in Archaic Greece, in: Ch. Rowe and M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge (2000), 23–59, 36; Glenn W. Most, War and Justice in Hesiod, in: H. Böhme and M. Formisano (eds.), *Krieg in Worten/War in Words. Die Transformationen des Krieges von der Antike bis Clausewitz*, Berlin/New York (2011), 13–21; Jens U. Schmidt, Die Aufrichtung der Zeusherrschaft als Modell – Überlegungen zur Theogonie des Hesiod, Part 1, *Würzburger Jahrbücher* 14 (1988), 39–69; Part 2: *Würzburger Jahrbücher* 15 (1989), 17–37.

4 This evaluation does, however, follow the traditional chronology of the two epic poets, which, although repeatedly challenged in modern times, still predominates.

Neben einer mythologischen, also literarischen Perspektivierung wäre freilich auch ein Zugang denkbar, der sich auf weniger poetische Reflexionen des Rechts wie die der Inschriften oder der Historiographie stützt. Die Untersuchung könnte etwa von den – freilich zum Teil nicht erhaltenen, aber historisch bezeugten – Corpora der berühmten antiken Gesetzgeber wie Zaleukos, Drakon, Solon und Lykurg ausgehen oder die in den Gerichtsreden der attischen Redner des 4. Jhdts. überlieferten Gesetze und ihre Kommentierung untersuchen.⁵ Im Folgenden sollen jedoch einige Beispiele einer poetischen Modellierung des Rechts in der antiken Literatur betrachtet werden. Die literarischen Rechtsszenarien sollen auf eine den Texten zugrundeliegende implizite politische Theorie hin befragt werden. Der zeitliche Rahmen, in dem ich mich dabei bewegen werde, ist die Periode von den im ausgehenden 8. Jhd. v. Chr. entstandenen homerischen Epen bis zur Aufführung der *Orestie* des Aischylos in der Mitte des 5. Jhdts. v. Chr.

Aus diesem Zeitraum ist uns kein fest umrissenes und überregional gültiges Corpus von Gesetzen überliefert.⁶ Die Gesetze der genannten Gesetzgeber sind mit Ausnahme einiger Fragmente aus dem Gesetzeswerk des Solon nicht erhalten, und es bleibt der Spekulation überlassen, ob darunter eine Sammlung war, die, wäre sie überliefert, heute für die Rechtsgeschichte von vergleichbarer Bedeutung wäre wie etwa der altorientalische Codex Hammurabi oder das

In addition to a mythological (i.e. literary) perspective, we could also conceive of an approach supported by less poetic reflections of law, based for example on inscriptions or historiography. Such a study could have as its starting point the corpora of the famous legislators of antiquity such as Zaleucus, Draco, Solon and Lycurgus, of whose laws there are historical records, although the texts themselves have not survived; alternatively it could examine the laws and commentaries handed down in the speeches of the Attic orators of the 4th century.⁵ In the following analysis, however, I shall look at a few examples of the poetic formation of law in ancient Greek literature and examine literary legal scenarios in order to identify an implicit political theory upon which these texts may be based. My time frame will be the period from the Homeric epics, which date from the end of the 8th century BC, to the performance of Aeschylus's *Oresteia* in the mid 5th century BC.

No clearly defined and supra-regionally valid corpus of laws has been handed down to us from this period⁶. With the exception of a few fragments from the body of laws formulated by Solon, the laws of the lawgivers referred to above have not survived, and it remains a matter for speculation whether these included a collection which – if it had been handed down to us – would today have been of comparable importance for the history of law as, for example, the ancient Near

5 Zu den Gesetzgebern und den inschriftlichen Gesetzen siehe exemplarisch *Andrew Szegedy-Maszak*, *Legends of the Greek Lawgivers*, *Greek Roman and Byzantine Studies* 19 (1978), 199–209; *Karl-Joachim Hölkeskamp*, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Stuttgart (1999) und *Reinhard Koerner*, *Inscriptliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, Cologne, Weimar, Vienna (1993); zu den Rednern: *Edwin Carawan* (Hrsg.), *Oxford Readings in Classical Studies: The Attic Orators*, Oxford (2007).

5 Concerning the lawgivers and the inscriptional laws, see for example *Andrew Szegedy-Maszak*, *Legends of the Greek Lawgivers*, *Greek Roman and Byzantine Studies* 19 (1978), 199–209; *Karl-Joachim Hölkeskamp*, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Stuttgart (1999); and *Reinhard Koerner*, *Inscriptliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, Cologne, Weimar, Vienna (1993); concerning the orators: *Edwin Carawan* (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: The Attic Orators*, Oxford (2007).

römische Zwölfafelgesetz, oder ob der Verlust schlichtweg einen Schluss auf mangelnde Reichweite und Qualität der griechischen Gesetze erlaubt.⁷ Festzuhalten ist jedenfalls, dass auch aus späteren Epochen der griechischen Kultur kein kanonisch gewordenes überregionales Gesetzeskonvolut bekannt geworden ist und dass die griechische Rechtssprechung wohl überwiegend regional gebunden war und mit ihrem Schwerpunkt auf dem Sakralrecht⁸ keinerlei transkulturelle gesellschaftliche Bedeutung erlangen konnte.

Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit führt juristische Konstellationen in der Regel ohne irgendeinen Bezug auf ein konkretes Gesetzkorpus vor, das als Basis, als Referenz- und Orientierungsrahmen der gefällten Urteile dienen könnte. Stattdessen bildet hier meist ein abstrakt und diffus bleibendes Traditionsrecht, etwa die Sitten der Väter (*ta patria*) oder der Brauch (*nomos*) – also das, was seit Sophokles' *Antigone* (442 v. Chr.) unter dem Terminus der ‚ungeschrie-

Eastern Hammurabi Codex or the Roman Law of the Twelve Tables, or whether its loss quite simply allows us to conclude that the Greek laws did not extend over a wide area or were lacking in quality.⁷ In any event it can be stated that we do not know of any supra-regional set of laws from later epochs of Greek culture that has acquired canonical status; it is also clear that the administration of justice in ancient Greece was probably for the most part regional and, being focused on sacral law,⁸ could not attain any kind of transcultural social significance.

The literature of the archaic and classical period normally presents juridical situations without reference of any kind to a specific body of law that could serve as a point of orientation for the judgements themselves. Instead, what forms the basis of jurisdiction is mostly a law of tradition which remains abstract and diffuse, such as the ‘old-fashioned ways’ (*ta patria*) or custom (*nomos*) – i.e. that which from the time of Sophocles' *Antigone* (442 BC) has been understood as

6 Siehe jedoch die Fragment-Sammlung von Eberhard Ruschenbusch (Hrsg.), Σόλωνος νόμοι. (Historia Einzelschriften 9), Stuttgart (1966), deren Material vor allem aus der pseudo-aristotelischen *Athēnaiōn Politeia* und aus Plutarchs Solon-Vita zusammengetragen wurde. Weitere Sammlungen von inschriftlich überlieferten Gesetzen, wie die von Koerner und Hölkeskamp (s. Anm. 5), dokumentieren vor allem die regionale Rechtssprechung und haben nicht den Status eines überregional verbindlichen Codex erlangt.

7 Zur fehlenden Jurisprudenz in der griechischen Antike, die auch den Beruf des Juristen nicht kannte, vgl. Jochen Bleicken, *Die athenische Demokratie*, Paderborn (1995), 176–178.

8 So etwa in den sogenannten *leges sacrae*, die aus zahlreichen Heiligtümern überliefert sind. Vgl. dazu Robert Parker, *What are Sacred Laws?*, in: E. M. Harris and L. Rubinstein (Hrsg.), *The Law in the Courts in Ancient Greece*, London (2004), 57–70.

6 See however the fragment collection of Eberhard Ruschenbusch (ed.), Σόλωνος νόμοι. (Historia Einzelschriften 9), Stuttgart (1966), the material for which was mainly compiled from the pseudo-aristotelian *Athēnaiōn Politeia* and from Plutarch's *Life of Solon*. Further collections of laws that have been handed down as inscriptions, as documented in Koerner and Hölkeskamp (see note 5), mainly attest regional jurisdiction and did not attain the status of a supra-regional binding codex.

7 Concerning the lack of jurisprudence in Greek antiquity (which did not even recognise the profession of jurist), cf. Jochen Bleicken, *Die athenische Demokratie*, Paderborn (1995), 176–178.

8 Thus for example in the so called *leges sacrae*, which have been handed down from numerous sacred sites. Cf. on this subject Robert Parker, *What are Sacred Laws?*, in: E. M. Harris and L. Rubinstein (eds.), *The Law in the Courts in Ancient Greece*, London (2004), 57–70.

benen Gesetze' gefasst wird – die Grundlage der Rechtssprechung und der Debatten um das, was rechtens ist.⁹ Dies kann für die Zeit Homers und Hesiods zunächst gar nicht verwundern, denn erst ab der Mitte des 7. Jhdts., also um 650 v. Chr., und damit nach Entstehen der Epen beider Dichter, haben die Griechen erstmals Gesetze schriftlich festgehalten. Doch auch über diesen Zeitpunkt hinaus, etwa bis zum Ende des 5. Jhdts., steht das Verhältnis des konkreten Gesetzes und seiner Anwendung nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit, wenn in literarischen Texten von Rechtsproblemen die Rede ist. Stattdessen werden Rechtsfragen häufig in einem dynamischen und informellen Prozess einer rhetorischen Streitschlichtung ausgetragen, in der das, was Recht ist, ad hoc und situativ entschieden wird.

Zwei Fragen interessieren im Folgenden besonders an dem untersuchten Material:

(1) Wie verhält sich die Installierung von Recht und Rechtssprechung zum Konzept eines gerechten Gottes?

(2) Wie verfährt ein Recht, das sich auf keine klar definierbare Instanz, die es autorisiert, berufen kann?

the 'unwritten laws'.⁹ As far as the period of Homer and Hesiod is concerned, this is at first hardly surprising, for it was only from the middle of the 7th century onwards (and therefore after the epics of these two poets were created) that the Greeks first started to set down laws in writing. But even after this date, perhaps up to the end of the 5th century, the relationship between the specific law and its application is not the focus of attention when problems of law are being addressed in literary texts. Instead, legal questions are frequently decided in a dynamic and informal process of rhetoric-based dispute settlement, in which 'what is right' is decided on an ad hoc basis.

In the following, two questions are of particular interest with regard to the material under examination:

(1) How does the establishment of law and jurisdiction relate to the concept of a just god?

(2) What kind of procedure can there be for a law which cannot invoke any clearly definable instance to confer authority upon it?

9 Vgl. Soph. Ant. V. 454f. und dazu *Rudolf Hirzel*, *Agraphos Nomos*. *Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 20, Leipzig (1900); *Martin Ostwald*, *Was there a Concept of agraphos nomos in Classical Greece?*, in: E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty (Hrsg.), *Exegesis and Argument* (FS Gregory Vlastos, *Phronesis Suppl.* 1), Assen (1973), 70–104; *Michael Gagarin*, *Early Greek Law*, Berkeley (1986), 25 mit Anm. 21; *Elizabeth M. Craik*, *Unwritten Laws*, *Liverpool Classical Monthly* 18.8. (1993), 123–125; *Rosalind Thomas*, *Written in Stone? Liberty, Equality, Orality and the Codification of Law*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 40, N.S. 2 (1995), 59–74, 64–66.

9 Cf. Soph. Ant. 454f. and on that text *Rudolf Hirzel*, *Agraphos Nomos*. *Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 20, Leipzig (1900); *Martin Ostwald*, *Was there a Concept of agraphos nomos in Classical Greece?*, in: E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument* (FS Gregory Vlastos, *Phronesis Suppl.* 1), Assen (1973), 70–104; *Michael Gagarin*, *Early Greek Law*, Berkeley (1986), 25 with note 21; *Elizabeth M. Craik*, *Unwritten Laws*, *Liverpool Classical Monthly* 18.8. (1993), 123–125; *Rosalind Thomas*, *Written in Stone? Liberty, Equality, Orality and the Codification of Law*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 40, N.S. 2 (1995), 59–74, 64–66.

Beide Fragen betreffen die Autorisierung des Rechts durch eine vorgegebene Instanz, sei dies die Religion und in ihr eine einzelne Gottheit, sei dies ein Gesetz. Sie sollen im Folgenden an Textpassagen aus drei Autoren der archaischen beziehungsweise klassischen griechischen Literatur erörtert werden: an Homer, Hesiod und Aischylos.

II. Zweierlei Recht in Homers *Ilias* oder: ist Zeus ein gerechter Herrscher?

Dass Zeus diejenige Instanz ist, von der das Recht (*dikē*) der Menschen sich herleitet, ist sowohl für Homer als auch für Hesiod unumstritten. Zum Aufgabenbereich der *basilēes*, der ‚Könige‘, beider Epen gehört das ihnen von Zeus verliehene Amt des Rechtsprechens – das zeigt etwa eine Rede des Nestor im 9. Gesang der *Ilias*, in der er Agamemnon mit den folgenden respektvollen, ja beinahe hymnischen Worten anredet und ihn mahnt, dieses seines Amtes zu walten und den Streit mit Achill beizulegen (9, 96–99) :

Atreus-Sohn! Ruhmvollster! Herr der Männer Agamemnon!
Mit dir will ich enden und mit dir beginnen, da du über viele

Völker der Herr bist, und es hat Zeus dir in die Hand gelegt
Herrscherstab und Satzungen (*themistes*), dass du ihnen
ratest.¹⁰

Zwar legt diese Textstelle durchaus nahe, dass es so etwas wie ‚Gesetze‘ oder – wie das Wort *themistes* meist übersetzt wird – ‚Satzungen‘ gegeben habe, doch bleibt uns ihr genauer Inhalt verborgen. Die Satzungen werden in den homerischen Epen nicht ausdifferenziert, wir erfahren weder, wer sie erlassen hat, noch welchen Inhalts sie sind, noch wie sie in Einzelfällen genau zur Anwendung kommen. Ihre Herkunft und Legitimation wird an keiner Stelle in

Both questions relate to the authorisation of law by an established authority, whether this be religion (and a single divinity within that religion) or a statutory law. They will be discussed on the basis of passages from three authors of archaic or classical Greek literature: Homer, Hesiod and Aeschylus.

II. Twofold law in Homer's *Iliad*, or: Is Zeus a just ruler?

For both Homer and Hesiod, the fact that Zeus is the authority from which the law (*dikē*) of men is derived is undisputed. One of the duties of the *basilēes*, i.e. the ‘kings’, of both epics is the office of administering justice which has been conferred upon them by Zeus – this is demonstrated, for example, by a speech of Nestor in the 9th Book of the *Iliad*, in which he addresses Agamemnon with the following respectful, indeed almost hymnic words and urges him to perform this office and settle the dispute with Achilles (9, 96–99):

Son of Atreus, most lordly and king of men, Agamemnon,
with you I will end, with you I will make my beginning, since
you

are lord over many people, and Zeus has given into your hand
the sceptre and rights of judgment (*themistes*), to be king over
the people.¹⁰

Although this passage certainly suggests that something like ‘laws’ or – as the word *themistes* is often translated – ‘statutes’ did exist, nevertheless their precise content remains hidden from us. The statutes are not differentiated in the Homeric epics; we do not learn who decreed them, what their content is, or how exactly they are applied in individual cases. At no point is their origin and authority called into question. What is important, by contrast, is the venerable sta-

10 Übersetzungen aus der *Ilias* werden zitiert nach der Übertragung von Schadewaldt. Hinweise auf den griechischen Text nach Homeri Opera, Vol. I et II: *Ilias*, David B. Monro/Thomas W. Allen (Hrsg.), Oxford (1902, 3rd ed. 1920).

10 The *Iliad* is cited from the translation by R. Lattimore. References to the Greek text according to Homeri Opera, Vol. I et II: *Ilias*, David B. Monro/Thomas W. Allen (eds.), Oxford (1902, 3rd ed. 1920).

Frage gestellt. Wichtig ist vielmehr die Ehrwürdigkeit und Aura, die dem zukommt, der über sie verfügen darf.

Dass diese Satzungen jedoch auch in falscher Weise ausgelegt werden können, zeigt eines der *Ilias*-Gleichnisse, in dem die Flucht der Trojaner vor Patroklos mit der Bedrängnis durch einen Sturmwind verglichen wird, der von Zeus aus Zorn über den Missbrauch der Rechtssprechung erregt worden ist (16, 384–388):

Und wie unter einem Sturmwind beschwert ist die ganze
schwarze Erde
An einem herbstlichen Tag, wenn das reissendste Wasser
herabschüttet
Zeus, wenn er mit Männern in seinem Grolle hart verfährt
die mit Gewalt auf dem Markt schiefe Rechtsweisungen
geben (*skolias krinôsin themistas*)
und das Recht (*dikên*) austreiben und sich nicht kümmern um
der Götter Vergeltung (*dikên*) ...

Vergleicht man beide Passagen (Il. 9 und 16) miteinander, so fällt zunächst auf, dass der Sinn von *themistes* offenbar changiert zwischen den ‚Satzungen‘ selbst, die der König von Zeus erhalten hat, und ihrer Anwendung, also den ‚Urteilsprüchen‘, die auf dem Marktplatz zu fällen sind. Das homerische Griechisch verwendet also für diese beiden Dimensionen des Rechts – für das allgemeine Recht und den konkreten Rechtsspruch – ein und dasselbe Wort, eine Homonymie, die die Bedeutung des Auslegungsaktes sowie der Urteilsfindung zurücktreten lässt: Recht und Urteil sind, der Terminologie nach, identisch. Des Weiteren fällt auf, dass die archaische Sprache kein Wort für ‚Unrecht‘ verwendet, sondern stattdessen von ‚krummem Recht‘ spricht, also von der falschen Anwendung des Rechts, vom Fehlurteil. Diese Attributierung perspektiviert das Recht trotz seiner göttlichen Autorisierung in seiner menschlichen Ausführung als instabil.¹¹

tus that is acquired by whoever is permitted to enact them – a nuance well captured by Lattimore’s translation of *themistes* as ‘rights of judgement’.

The fact that these statutes can also be interpreted in the wrong way is demonstrated by one of the similes in the *Iliad*, in which the flight of the Trojans before Patroclus is compared to the affliction caused by a tempest called up by Zeus in his anger over the abuse of justice (16, 384–388):

As underneath the hurricane all the black earth is burdened
on an autumn day,
When Zeus sends down the most violent waters
in deep rage against mortals after they stir him to anger
because in violent assembly they pass decrees that are
crooked (*skolias krinôsin themistas*),
and drive righteousness (*dikên*) from among them and care
nothing for what the gods think ...

If we compare both passages (Il. 9 and 16), what strikes us initially is that the meaning of *themistes* obviously changes between the statutes or the right to judge, which the king has received from Zeus (Il. 9), and their application, i.e. the decrees that are to be pronounced on the market place (Il. 16). Thus the Homeric Greek uses one and the same word for both of these dimensions of the law – for the law in general and for the specific pronouncement of judgements. This homonymy means that the importance of the act of interpretation and of reaching a verdict is decreased: as far as terminology is concerned, law and judgement are identical. It is also striking that the archaic language has no word for ‘injustice’, speaking instead of ‘crooked law’ or ‘crooked decrees’, i.e. the wrong application of the law, of misjudgement. As a result of this attribution, the law (in spite of its divine authorisation) is perceived as unstable in its execution by humans.¹¹

Beide *Ilias*-Passagen zeigen aber vor allem, dass Zeus unter allen Göttern des Pantheons derjenige ist, der die Rechtssprechung der Menschen ermöglicht, autorisiert und kontrolliert. Doch wie verhält sich zu dieser Beobachtung der Umstand, dass Zeus selbst in der *Ilias*, anders als in der *Odyssee* und bei Hesiod,¹² keineswegs als ein gerechter Herrscher konzeptionalisiert wird, sondern vielmehr als ein autoritärer und tyrannischer Gebieter über seine Mitgötter, der vor physischer Gewalt nicht zurückschreckt? Schaut man auf die Götterszenen der *Ilias*, so ergibt sich das Bild einer eher instabilen und eben gerade nicht durch Prinzipien wie Themis, Dike oder Eunomia abgesicherten Gemeinschaft von streitenden Mächtigen. Zeus ist hier, anders als später bei Hesiod, eben nicht der *primus inter pares*, sondern er pflegt die zahlreichen Streitfälle, bei denen es in der Regel um die Parteinahme für Griechen oder Trojaner geht, regelmäßig mit dem Argument zu lösen, dass er „der Stärkste unter allen Göttern“ sei¹³ und dass er bereit sei, denjenigen, der sich seinem Willen widersetze, vom Olymp herab in den Tartarus zu schleudern. Das berühmte Bild von der „goldenen Kette“¹⁴ dient Zeus dazu zu demonstrieren, dass, wenn die Götter ein Seil vom Himmel herabhängen ließen, es ihnen nicht gelingen würde, ihn auf die Erde

Both passages from the *Iliad* show that, among all the gods of the Pantheon, Zeus is the one who makes the administration of justice for mankind possible, who authorises it and controls it. But how does this observation relate to the fact that Zeus himself is not at all portrayed as a just ruler in the *Iliad* (unlike in the *Odyssey* and in Hesiod),¹² but rather as an authoritarian and tyrannical master of his fellow gods who does not hesitate to use physical force? If we look at the scenes in the *Iliad* in which the gods appear, the picture that emerges is rather one of an unstable community of quarrelling powers who are certainly not rooted in principles such as Themis, Dike or Eunomia. Here (unlike in the writings of Hesiod) Zeus is certainly not *primus inter pares*; instead, he generally solves the numerous disputes (which usually relate to favouring the Greeks over the Trojans or vice versa) by means of the argument that he is „the strongest of all the immortals“,¹³ and that he is prepared to cast any god who opposes his will down from Olympus into Tartarus. The famous image of the „golden rope“¹⁴ is used by Zeus to demonstrate that if the gods let down a cord from heaven they would not be able to pull him down to earth. He himself, however, could draw up all the other gods, bind them fast to Olympus and leave them

11 Zur Nähe dieser Gerechtigkeits-Vorstellung zu den *Werken und Tagen* des Hesiod vgl. *Lloyd-Jones* (Anm. 1), 6. Die meisten Interpreten dieser Stelle wollen die hier vermittelte Vorstellung eines straffenden und Gerechtigkeit fordernden Zeus ganz auf das Gleichnis beschränkt sehen und erkennen sie für das Weltbild der eigentlichen *Ilias*-Handlung nicht an. Dazu *William Allen*, *Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic*, *Journal of Hellenic Studies* 126 (2006), 1–35, 10 mit Anm. 43, 44, 45.

12 Die Behauptung eines gegenüber der *Ilias* deutlich avancierten Gerechtigkeitsempfindens in der *Odyssee* wurde immer wieder vertreten; zu dieser Debatte vgl. jetzt ausführlich *Allen* (Anm. 11), der vehement für eine Kontinuität plädiert.

13 Z.B. Hom. Il. 8, 17: *kratistos*.

14 Hom. Il. 8, 10–26.

11 Concerning the closeness of this presentation of justice to Hesiod's *Works and Days*, cf. *Lloyd-Jones* (n. 1), 6. Most interpreters of this passage prefer to see the presentation of a punishing and justice-demanding Zeus as being entirely restricted to the simile in Il. 16, and do not acknowledge it as part of the *Iliad*'s world view. On this subject, *William Allen*, *Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic*, *Journal of Hellenic Studies* 126 (2006), 1–35, 10 with notes 43, 44, 45.

12 It has been repeatedly maintained that the sense of justice in the *Odyssey* represents a clear advance on that of the *Iliad*; concerning this debate cf. in detail *Allen* (n. 11), who vehemently maintains that there is a continuity.

13 E.g. Hom. Il. 8, 17: *kratistos*.

14 Hom. Il. 8, 19, 25.

hinunterzuziehen. Er selbst vielmehr würde alle anderen Götter heraufziehen, am Olymp festbinden und in der Schwebelängen hängen lassen, um ihnen seine Überlegenheit, die in den Zeus-Reden der *Ilias* immer physische Überlegenheit ist, zu beweisen.¹⁵

Anders als in Hesiods *Theogonie* stellt sich die Herrschaft des Zeus in der *Ilias* weder als gerecht noch als unumstritten dar: Einmal verweist der Dichter auf einen Machtkampf in der Vergangenheit, in dem Zeus von Hera, Poseidon und Athene gefesselt zu werden drohte und nur durch die Hilfe der Thetis befreit wurde.¹⁶ Dieses Ereignis erklärt auch, warum Zeus sich Thetis zuliebe bereit erklärt, das Anliegen des Achill gegen die Griechen zu unterstützen und den Trojanern bis zu einem bestimmten Punkt des Kriegs einen Vorteil im Kampf zu verschaffen. Die Gerechtigkeit, nämlich die Bestrafung des Paris, der das dem Zeus unterstellte Gastrecht gebrochen hat, muss für eine Weile zurücktreten um eines persönlichen Freundschaftsdienstes willen, der zunächst zu einer Schwächung der Griechen führt.¹⁷ Das komplexe Verhältnis zwischen Götter- und Menschenhandlung in der *Ilias* kann hier nicht weiterverfolgt werden: Die Schlusscoda des Epos demonstriert gerade nicht die gerechte Bestrafung des ‚Übeltä-

dangling, to demonstrate to them his superiority (which in his speeches in the *Iliad* is always physical superiority).¹⁵

Unlike the representation in Hesiod's *Theogony*, the rulership of Zeus in the *Iliad* is presented as neither just nor undisputed: at one point the poet refers to a power struggle in the past, in which Hera, Poseidon and Athena threaten to put Zeus in chains, and he is only freed with the aid of Thetis.¹⁶ This event also explains why Zeus, for Thetis' sake, declares himself willing to support Achilles against the Greeks, and to give the advantage in battle to the Trojans up to a certain point in the war. Justice, specifically the punishment of Paris (who has broken Zeus's laws of hospitality) has to take a step back for a while for the sake of a service performed out of personal friendship, and this initially leads to a weakening of the Greeks' position.¹⁷ The complex relationship between the actions of the gods and the actions of men in the *Iliad* cannot be further pursued here; the final coda of the epic emphatically does not demonstrate the just punishment of the 'evil-doer' Paris, but instead – long before the seizure of Troy – a

15 Erstaunlicherweise wird die Zeus-Herrschaft der *Ilias* in der Forschung kaum als politisches Thema wahrgenommen. Der Fokus bei der Behandlung der homerischen Götter liegt meist auf dem Genre der Farce oder Burleske, dem diese Szenen subsumiert werden, oder aber auf der sogenannten homerischen „Theologie“, nach der die unsterblichen Götter die Kontrastfolie für den tragisch-elegischen Blick auf die Sterblichkeit der Menschen darstellen. Eine Ausnahme stellt Lloyd-Jones (Anm. 1) dar. Vgl. ebenfalls Allen (Anm. 11), der die politischen und juristischen Konzepte herausarbeitet, auf denen die homerische Götterwelt basiert.

16 Hom. Il. 1, 396–406.

17 Vgl. jedoch Lloyd-Jones (Anm. 1), 13, der dafür plädiert, dass auch dieser Schachzug des Zeus letztlich der gerechten Strafe der Trojaner gelte.

15 Astonishingly, the rulership of Zeus in the *Iliad* has scarcely received any attention among researchers as a political theme. The focus in the treatment of the Homeric gods is mostly on the genre of farce or burlesque, to which these scenes are subsumed, or on Homeric „theology“, according to which the immortal gods represent the foil to the tragic-elegiac perspective of the mortality of men. One exception is Lloyd-Jones (n. 1). Cf. also Allen (n. 11), who presents in detail the political and juridical concepts on which the world of the Homeric gods is based.

16 Hom. Il. 1, 396–406.

17 Cf. however Lloyd-Jones (n. 1), 13, who argues that this gambit on the part of Zeus is also ultimately aimed at the just punishment of the Trojans.

ters' Paris, sondern – lange vor der Einnahme Troias – eine wiederum von Zeus initiierte Versöhnung zwischen Priamos und Achill, dem Mörder seines Sohnes, eine Szene, die Achill immerhin rehabilitieren soll, obwohl er in seinem Zorn, insbesondere durch die Misshandlung von Hektors Leichnam, die Grenzen des Rechts überschritten hatte.

Festzuhalten ist jedenfalls, dass die *Ilias* in den wenigen Passagen, in denen sie den Blick vom Kriegsgeschehen abwendet, wie in dem zitierten Gleichnis und in einer weiteren Passage, die gleich vorgestellt werden soll, die Praxis der Rechtssprechung als Bestandteil politischer Ordnung kennt, auch Zeus als ihren Garanten benennt, dass aber *der* Zeus, der uns in den Götterversammlungen desselben Epos begegnet, offenbar einem ganz anderen narrativen System angehört, als es die rituell-juridische Funktion nahelegt, die ihm für die Welt der Menschen zugewiesen wird. Die Vorstellung eines von den Göttern autorisierten Rechts ist für den Dichter der *Ilias* offenbar nicht an die Vorstellung eines selbst gerecht handelnden Gottes gebunden.¹⁸

Schließlich sei eine weitere – die berühmteste – Rechtsszene aus der *Ilias* zitiert, die eine zentrale Rolle für die Rekonstruktion archaischer Rechtspraxis spielt und die hier verfolgte Hypothese bestätigt, dass Gesetze nicht die entscheidende Instanz bei der Lösung eines Rechtsstreites darstellen. Auf dem Schild, den Hephaistos für Achill fertigt und dessen Bildschmuck in der berühmten Schildbeschreibung des 18. Gesangs der *Ilias* entfaltet wird, wird diejenige Stadt, die sich im Frieden befindet – im Gegensatz zu einer

reconciliation (again, initiated by Zeus) between Priam and his son's killer, Achilles, a scene which is intended to rehabilitate Achilles, even though in his anger he has transgressed the boundaries of the law (in particular through his abusive treatment of Hector's body).

In any event it can be said that the *Iliad*, in the few passages in which it turns its attention away from the events of the war, for example in the simile quoted above and in another passage which will be discussed shortly, sees the practice of jurisdiction as a component of political order, and also names Zeus as its guarantor; however, the Zeus whom we encounter in the assemblies of the gods obviously belongs to a quite different narrative system than the one which is suggested by the ritual-juridical function allocated to him in the world of men as presented in the simile. For the poet of the *Iliad*, the presentation of law as being authorised by the gods obviously does not have to be associated with the presentation of a god whose own behaviour is just.¹⁸

Finally, I shall discuss a further legal scene from the *Iliad*, the most famous of all, which plays a central role as far as the reconstruction of archaic legal practice is concerned, and which confirms the hypothesis being pursued here, i.e. that statutory laws do not represent the deciding authority in resolving a legal dispute. On the shield which Hephaestus makes for Achilles, and which is described in the famous ekphrasis in the 18th Book of the *Iliad*, the city at peace – by contrast with a city at war – is character-

18 Vgl. Allen (Anm. 11), 12, der keinen Widerspruch zwischen der anthropomorphen Fehlbarkeit der Götter und ihrer Funktion als „Hüter des Rechts“ sehen will.

18 Cf. Allen (n. 11), 12, who sees no contradiction between the anthropomorphic fallibility of the gods and their function as „guardians of the law“.

Stadt im Krieg – durch zwei Ereignisse charakterisiert: durch eine Hochzeitsfeier und durch eine Gerichtsverhandlung. Letztere spielt sich wie folgt ab (Il. 18, 497–508) :

Das Volk aber war auf dem Markt versammelt. Dort hatte ein

Streit

Sich erhoben: zwei Männer stritten um das Wergeld

Für einen erschlagenen Mann. Der eine gelobte, dass er alles
erstattet habe,

Und tat es dem Volke dar, der andere leugnete: nichts habe er
empfangen (*helesthai*).¹⁹

Und beide begeherten beim Schiedsmann (*histôr*) einen

Entscheid (*peirar*) zu erlangen,

Und das Volk schrie beiden zu, hüben und drüben als Helfer.

Und Herolde hielten das Volk zurück, die Ältesten aber

Sassen auf geglätteten Steinen im heiligen Ring.

Und sie hielten die Stäbe von den Herolden, den luftdurch-
rufenden, in den Händen;

Mit denen sprangen sie dann auf und taten abwechselnd
ihren Spruch (*edikazon*).

In ihrer Mitte aber lagen zwei Pfunde Goldes,

Um sie dem zu geben, der unter ihnen das Recht (*dikên*) am
geradesten (*ithyntata*) spräche.

Der Terminus „Recht“, *dikê* (hier gleichbedeutend mit den *themistes* in *Ilias* 9 und 16), bezieht sich auch in dieser Szene nicht auf ein abstraktes Konzept, das in einem allgemeingültigen Sinne definiert werden

ised by two events: a wedding celebration and a court hearing. The latter event is described as follows (Il. 18, 497–508):

The people were assembled in the market place, where a

quarrel

had arisen, and two men were disputing over the blood price for a man who had been killed. One man promised full

restitution

in a public statement, but the other refused and would accept
nothing (*helesthai*).¹⁹

Both then made for an arbitrator (*histôr*) to have a

decision (*peirar*);

and people were speaking up on either side, to help both men.

But the heralds kept the people in hand, as meanwhile

the elders

were in session on benches of polished stone in the sacred circle

and held in their hands the staves of the heralds who lift

their voices.

The two men rushed before these, and took turns speaking

their cases (*edikazon*).

and between them lay on the ground two talents of gold,

to be given

to that judge who in this case spoke the straightest

opinion (*dikên ithyntata*).

In this scene as well, the word *dikê* (here having the same meaning as the *themistes* in *Iliad* 9 and 16), relates not to an abstract concept that can be defined in a generally valid sense, but to an action: law is performed and

19 So die Übersetzung von Schadewaldt, die das traditionelle Verständnis dieser Stelle dokumentiert. Inzwischen wurde vorgeschlagen, den Infinitiv Aorist *helesthai* in V. 500 nicht mit einem Vergangenheitstempus wiederzugeben. Die Übersetzung „der andere weigerte sich, etwas anzunehmen“ würde den Akzent auf die fragliche Bereitschaft des Klägers verlagern, vom Täter ein Bußgeld als Wiedergutmachung zu akzeptieren. Erwiesenermaßen stand diese Alternative – Blutrache und Verweigerung einer Geldstrafe versus Wiedergutmachung durch Zahlung – bei Prozessen der archaischen Zeit zur Debatte. Vgl. zu dieser Diskussion *Raymond Westbrook, The Trial Scene in the Iliad, Harvard Studies in Philology* 92 (1992), 53–76; weitere Literatur zu dieser Szene: *H. Pflüger, Die Gerichtsszene auf dem Schilde des Achilleus, Hermes*, 77 (1942), 140–148; *Gagarin (Anm. 9), 32f.*

19 The traditional reading of this passage understands the infinitive *helesthai* in V. 500 as expressing a past tense: ‘but the other denied to have received anything’. Lattimore’s translation „the other refused and would accept nothing“ shifts the focus onto the dubious willingness of the plaintiff to accept a fine from the perpetrator as reparation. It has been proved that this alternative – blood revenge and refusal of a monetary fine versus reparation through payment – was a subject for debate in trials in the archaic period. Cf. on this discussion *Raymond Westbrook, The Trial Scene in the Iliad, Harvard Studies in Philology* 92 (1992), 53–76; further references on this scene: *H. Pflüger, Die Gerichtsszene auf dem Schilde des Achilleus, Hermes*, 77 (1942), 140–148; *Gagarin (n. 9), 32f.*

kann, sondern auf eine Handlung: Recht wird *in actu* vorgeführt und begriffen, es ist die Rede vom ‚Recht sprechen‘, aber nicht davon, was Recht oder rechtens ist und warum.²⁰ Auf welcher Grundlage die Ältesten in dieser Szene ihren Spruch abgeben, bleibt dem Zuhörer oder Leser vor-enthalten. Von einem Gesetz oder den an anderen Stellen erwähnten *themistes* erfahren wir nichts. Das hier in Aussicht gestellte Urteil, so mag es scheinen, ist nicht das Ergebnis eines hermeneutischen Aktes – oder zumindest legt der Dichter auf diesen nicht sein Augenmerk.

Die Szene dokumentiert zudem, dass die Rechtssprechung auch an die Vorstellung religiös-rituellen Handelns gebunden war: Die Richter sitzen in einem „heiligen Kreis“.²¹ Vor allem aber führt diese Bildbeschreibung lebendig vor, wie der Rechtsentscheid zu einer Sache des ganzen Volkes wird, aber auch, wie aus dem Streit der beiden Parteien, des Anklägers und des Angeklagten, plötzlich ein Wettkampf der Richter wird, die um einen Geldpreis für den besten Urteilsspruch streiten. Homer richtet in dieser Szene den Fokus des Interesses weit mehr auf den Streit der beteiligten Parteien, aber auch der Richter untereinander, als auf das angestrebte, gerechte Ergebnis und seine Grundlage, die er uns vorenthält. Dieser selektive Blick verdankt sich freilich nicht zuletzt dem hier verwendeten narrativen Genre, nämlich der Ekphrasis, die dem

understood *in actu*; we hear of pronouncing judgement (Lattimore even uses the weaker term ‘opinion’), but not of what law is, or what constitutes justice and why.²⁰ The basis upon which the elders in this scene give their judgements is not revealed to the listener or the reader. We learn nothing of any statutory law, or of the *themistes* that are referred to in other passages. The judgement about to be given here appears not to be the result of any hermeneutic act – or at the very least the poet does not direct his attention to any such act.

The scene also documents the fact that the administration of justice was bound to the performance of religious rituals. The judges sit in a „sacred circle“.²¹ Above all, however, this pictorial description vividly presents how the legal decision becomes a matter for all the people, yet it also shows how the dispute between the two parties, the accuser and the accused, suddenly becomes a competition between the judges, who are disputing over a monetary prize for the best judgement. In this scene Homer directs the focus far more towards the quarrel between the parties involved and also among the judges, than on the just result towards which they are striving and the basis of that result, which he does not reveal to us. Admittedly this selective view is based not least on the narrative genre used here, namely ekphrasis, which is intended to present the object of

20 Vgl. *Lloyd-Jones* (Anm. 1), 166, Anm. 23, der konstatiert, dass *dikê* nur an einer Stelle der *Ilias* (16, 387) und an einer Stelle der *Odyssee* (14, 84) in einem generellen oder abstrakten Sinn verwendet wird. An den – allerdings ebenfalls nicht sehr zahlreichen – anderen Stellen bezieht sich das Wort jeweils auf ein konkretes Urteil.

21 Zu diesem Zusammenhang grundsätzlich: *Kurt Latte*, *Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland*, Tübingen 1920; *Allen*, (Anm. 11), 11 versteht die Wendung – etwas forciert, aber gemäß seiner These – im Sinne von „under the protection of Zeus“.

20 Cf. *Lloyd-Jones* (n. 1), 166, note 23, who states that *dikê* is used in a general or abstract sense at only one point in the *Iliad* (16, 387) and at one point in the *Odyssey* (14, 84). In the other passages (which however are not very numerous) the word relates to a specific judgement.

21 Concerning this connection generally: *Kurt Latte*, *Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland*, Tübingen 1920; *Allen* (n. 11), 11 understands the phrase – in a somewhat forced manner, but in accordance with his thesis – in the sense of „under the protection of Zeus“.

Zuhörer das Beschriebene möglichst lebendig vor Augen führen soll. Dennoch kann die Szene – auch jenseits der Gattungsgesetze – eines deutlich machen: Nämlich dass Recht im antiken Griechenland zu einem gewichtigen Teil als eine Sache der Rhetorik betrachtet wird, und diese – das wird ihr jedenfalls häufig von ihren Gegnern nachgesagt – orientiert sich weniger an festen Normen und Werten als vielmehr am jeweiligen Erfolg der Rede.

III. Hesiod: „Poetry of Justice“

Das Stichwort der Rhetorik leitet über zu Hesiod, der als zweiter Vertreter der archaischen Epik und ihrer Rechtsvorstellungen zu besprechen ist. Auch bei ihm, im Proömium der *Theogonie* (V. 84–92), finden wir einen Hinweis auf die besondere Magie und Macht der Sprache, die den rechtssprechenden Königen zukommt.

Wenn die Töchter des großen Zeus (scil. die Musen) einen der zeusgehegten Könige begünstigen und bei seiner Geburt huldvoll anblicken, träufeln sie ihm süßen Tau auf die Zunge, und gewinnende Worte entströmen seinem Mund; alle Leute schauen auf ihn, wie er Urteile fällt in gerechter Entscheidung (*diakrinonta themistas / itheiēsi dikēsīn*).²²

Zu den Schützlingen der Musen, die die Gabe der Rede verleihen, zählen bei Hesiod neben den Dichtern also auch die Könige, und die Passage zeigt, dass letztere dieser besonderen Auszeichnung vor allem in ihrer Funktion als Richter beziehungsweise als Schlichter in Streitfällen bedürfen. Michael Gagarin spricht anlässlich dieser Hesiod-Stelle für die archaische Kultur von einer „poetry of justice“, einer Dichtung, die zugleich den Anspruch erhebt, Recht zu setzen und zu sprechen, sowie einer Rechts-

description in as vivid a manner as possible. Nevertheless the scene – leaving aside the laws of genre – does make one thing clear: namely, that law in ancient Greece is to a significant extent regarded as a matter of rhetoric, and that rhetoric – at least according to the criticism by its opponents – is based not so much on fixed norms and values, but instead on the success of the respective speaker.

III. Hesiod: „Poetry of Justice“

The word ‘rhetoric’ leads us on to Hesiod, the second representative of the archaic epic and its ideas concerning the law whom I shall consider. In the proemium of his *Theogony* (V. 84–92), we find a reference to the special magic and power of speech that characterises kings in the pronouncement of judgements.

Whoever among Zeus-nourished kings the daughters of great Zeus (scil. the Muses) honor and behold when he is born, they pour sweet dew upon his tongue, and his words flow soothingly from his mouth. All the populace look to him as he decides disputes with straight judgments (*diakrinonta themistas / itheiēsi dikēsīn*); and speaking publicly without erring, he quickly ends even a great quarrel by his skill.²²

In Hesiod, those under the protection of the Muses (who confer the gift of speech) include not only poets but also kings, and the passage shows that the latter need this special distinction above all in their function as judges or arbiters in cases of dispute. In connection with this passage in Hesiod, Michael Gagarin argues for a „poetry of justice“ in the archaic culture, i.e. both a poetry which claims to establish and pronounce law, as well as an administration of justice that uses a ‘poetic’, i.e. a seductive and per-

22 Übersetzungen aus der *Theogonie* sowie den *Werken und Tagen* hier und im Folgenden nach: Hesiod, *Theogonie*, Griechisch und Deutsch, Übers. und Hrsg. v. Otto Schönberger, Stuttgart (1999) sowie Hesiod, *Werke und Tag*, Hrsg. und Übers. v. Otto Schönberger, Stuttgart (1996, 3. Aufl. 2007).

22 Translations from the *Theogony* and *Works and Days* here and in the following according to Hesiod: *Theogony*, *Works and Days*, *Testimonia*, ed. and translated by Glenn W. Most (Loeb classical Library), Cambridge MA (2007).

sprechung, die sich einer ‚poetischen‘, das heißt in diesem Kontext verführerischen und persuasiven, Sprache bedient. Die Lösung eines juristischen Streits hing für diese frühen Gesellschaften vor allem von der sprachlichen Geschicklichkeit („verbal skill“) der Richter ab.²³ Als Untermauerung dieser These behandelt Gagarin ausführlich die Debatten um die Preisverleihung während der Leichenspiele für Patroklos im 23. Gesang der *Ilias*, denen als Richter und Schlichter Achill vorsteht. Auch dort werden die Einigungen der miteinander konkurrierenden Teilnehmer nicht auf der Basis abstrakter Standards und Regeln erzielt, es bekommt also nicht immer der erste im Wettkampf auch den ersten Preis. Stattdessen entscheidet ein mittels geschickter Argumente herbeigeführter Ausgleich zwischen unterschiedlichen Forderungen, die meist durch den Status der jeweiligen Person begründet sind, über die Rangfolge der Sieger. Das Ergebnis kann demnach nicht im strikten Sinne als gerecht bezeichnet werden, wohl aber als konsensfähig.²⁴

suasive language. For these early societies, the solution of a legal dispute depended above all on the „verbal skill“ of the judges.²³ Gagarin supports his thesis by considering in detail the debates over the awarding of the prize during the funeral games for Patroclus in Book 23 of the *Iliad*, over which Achilles presides as judge and arbiter. In these games, the agreements between the competing participants are not achieved on the basis of abstract standards and rules, i.e. it is not always the one who comes first that is given the first prize. Instead, the matter is decided by a reconciliation between different claims (based on the status of the person in question), and brought about by means of skilful arguments. Accordingly, the result cannot be regarded as just in the strict sense of the word, but it is certainly capable of consensus.²⁴

23 Michael Gagarin, *The Poetry of Justice: Hesiod and the Origins of Greek Law*, Ramus 21.1 (1992), 61–78, 61; vgl. auch Vincent Farenga, *Citizen and Self in Ancient Greece. Individuals Performing Justice and the Law*, Cambridge (2006), 283; Mario Puelma, *Sänger und König. Zum Verständnis von Hesiods Tierfabel*, Museum Helveticum 29 (1972), 86–109, 96 u.ö., betont vor allem den Konkurrenzanspruch, mit dem Hesiod in diesem Gedicht den Königen, die ihr Amt als Richter zu vernachlässigen drohen, gegenübertritt. Zur Verbindung von Sängern und Königen s. auch Catharine P. Roth, *The Kings and Muses in Hesiod’s Theogony*, Transactions of the American Philological Association 106 (1976), 331–338.

24 Vgl. dazu Josiah Ober, *Law and Political Theory*, in: M. Gagarin and D. Cohen (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge (2005), 394–411, 397, der das Phänomen in das Begriffspaar „fairness versus rightness“ fasst; Farenga (Anm. 23), 315 betont, dass es bei frühgriechischen Streitschlichtungen nicht um die Etablierung einer Wahrheit ging.

23 Michael Gagarin, *The Poetry of Justice: Hesiod and the Origins of Greek Law*, Ramus 21.1 (1992), 61–78, 61; cf. also Vincent Farenga, *Citizen and Self in Ancient Greece. Individuals Performing Justice and the Law*, Cambridge (2006), 283; Mario Puelma, *Sänger und König. Zum Verständnis von Hesiods Tierfabel*, Museum Helveticum 29 (1972), 86–109, 96 and passim, emphasises in particular the competitive claim with which Hesiod addresses kings who are threatening to neglect their office as judges in this poem. Concerning the connection between singers and kings, see also Catharine P. Roth, *The Kings and Muses in Hesiod’s Theogony*, Transactions of the American Philological Association 106 (1976), 331–338.

24 Cf. on this subject Josiah Ober, *Law and Political Theory*, in: M. Gagarin and D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge (2005), 394–411, 397, who sees the phenomenon in terms of the conceptual pair „fairness versus rightness“; Farenga (n. 23), 315 emphasises that the arbitration of disputes in early Greek times was not concerned with establishing the truth.

Die ausführlichste Entfaltung eines Rechtsstreits in der archaischen Literatur stellt vermutlich das zweite Lehrgedicht des Hesiod, die *Werke und Tage*, dar. Ausgangspunkt für die Mahnungen und Anweisungen für ein gutes und richtiges Leben ist hier ein Erbschaftsstreit zwischen Hesiod und seinem Bruder Perses. In den grundsätzlichen Äußerungen zur Notwendigkeit eines rechtmäßigen Lebens, die Hesiod den Ausführungen zum Alltags- und Arbeitsleben vorausschickt, erscheint Dike sowohl, ähnlich wie in der *Theogonie*, als Personifikation – hier tritt sie etwa unsichtbar, in Nebel gehüllt, auf oder setzt sich zu den Füßen des Zeus nieder, um ihm vom Unrecht der Menschen zu klagen²⁵ – als auch als Terminus für das Verfahren des Rechtsprechens. Die inhaltliche Bestimmung des Rechts oder gar der Gesetze bleibt jedoch auch in den *Werken und Tagen* – jenseits der Mahnungen zu einem arbeitssamen und bescheidenen Leben – relativ blass. Recht wird auch hier nicht definiert, nicht konkretisiert in Form von Gesetzen, sondern seine Einhaltung und Ausübung wird immer wieder aufs Neue gefordert, andernfalls drohe Strafe durch Zeus. Recht wird, um erneut eine These von Michael Gagarin aufzunehmen, von Hesiod

The most detailed exposition of a legal dispute in archaic literature is probably the second poem of Hesiod, the *Works and Days*. Here, the starting point for the warnings and instructions issued on the subject of a good and upright life is an inheritance dispute between Hesiod and his brother, Perses. In the general statements on the necessity of leading a just life, which Hesiod makes the precondition for what he says about everyday life and work, Dike appears both as a personification (as she does in the *Theogony*), sometimes invisibly clothed in mist or sitting at the feet of Zeus in order to complain about the iniquity of men²⁵, and also as a term to describe the process of the administration of justice. In the *Works and Days*, the definition of the content of the law or of statutes also remains – apart from the admonitions concerning a hardworking, modest life – relatively pallid. Here, there is also no definition of the law, nor is the law rendered specific in the form of statutes; instead, the observance and exercise of the law is repeatedly demanded, otherwise the threat of punishment by Zeus looms. To take up another thesis proposed by Michael Gagarin, the law is conceived by Hesiod as being a „process“ („procedural law“), rather than as „sub-

25 Die zentralen Passagen, in denen Dike personifiziert auftritt, sind: Hes., Erga V. 213–227 (vgl. das komplette Zitat unten nach Anm. 31) sowie Erga V. 256–262: „Auch ist Jungfrau Dike da, Tochter des Zeus, hehr und bei Göttern geachtet, die im Olymp wohnen. Wenn sie nun einer verletzt und mit frechen Worten (*skoliôs*) beleidigt, setzt sie sich gleich zu ihrem Vater, dem Kroniden Zeus, und erzählt ihm vom Trachten schändlicher Menschen (*anthrôpôn adikôn noon*), damit das ganze Volk die Frevel der Herrscher (*athastalias basileôn*) büße, die Verderbliches sinnen, das Recht beugen (*parklinôsin dikas*) und krumme Bescheide erlassen (*skoliôs enepontes*).“

25 The central passages in which Dike is personified are Hes., Erga 213–227 (cf. the complete quotation below under note 31) and Erga 256–262: „There is a maiden, Justice, born of Zeus, celebrated and revered by the gods who dwell on Olympus, and whenever someone harms her by crookedly (*skoliôs*) scorning her, she sits down at once beside her father Zeus, Cronus' son, and proclaims the unjust mind of human beings (*anthrôpôn adikôn noon*), so that he will take vengeance upon the people for the wickedness of their kings (*athastalias basileôn*), who think baneful thoughts and bend judgements to one side (*parklinôsin dikas*) by pronouncing them crookedly (*skoliôs enepontes*).“

eher als „Verfahren“ („procedural law“) und nicht, wie in vielen anderen Gesetzeskodifizierungen früherer Gesellschaften, als „substantiell“ („substantial law“) aufgefasst.²⁶

Sowohl im Proömium der *Theogonie* als auch in den *Werken und Tagen* wird Dike dem Zeus unterstellt. Hesiod hat sich jedoch anders als Homer deutlicher darum bemüht, diesen Gott als glaubwürdige Instanz der Rechtssprechung, als gerechten Herrscher zu etablieren. Die *Theogonie* ist dasjenige Werk der antiken Literatur, das den von Streit und Gewalt bestimmten Götterhimmel der Homerischen *Ilias* in einen teleologischen Prozess überführt, in dem Streit und Gewalt letztlich einem Fortschritt dienen und an dessen Ende die friedliche Herrschaft des höchsten Gottes steht.²⁷

Gleichwohl handeln mindestens zwei Drittel dieses Gedichtes von den Generationenkämpfen der Götter, die sich jeweils von der Übermacht des nachfolgenden Sohnes bedroht fühlen, und es ist eine strittige Frage, wie eng der Konnex von Gewalt und Ordnung nach der Auffassung der *Theogonie* tatsächlich ist. Zeus erkämpft sich die Position als Herrscher der Götter zunächst durch Gewalt, durch die martialische Niederschlagung der Titanen, der Geschwister seines Vaters Kronos, den er zuvor überwunden hatte. Nach dem erfolgreich beendeten Kampf gegen die Titanen fügt Hesiod zwei entscheidende Schritte ein, die zum Bild eines gerechten Herrschers beitragen können: Zum einen wird Zeus von seinen Geschwistern einvernehmlich zum König gewählt, woraufhin er ihnen im Gegenzug die ihnen jeweils zukommenden Ämter und

substantiell“ („substantial law“), as in many other legal codifications of early societies.²⁶

Both in the proemium to the *Theogony* and also in the *Works and Days*, Dike is made subject to Zeus. Unlike Homer, however, Hesiod has clearly made more effort to establish this god both as a credible authority on the administration of justice and as a just ruler. The *Theogony* is the work of ancient literature in which the heaven of the gods in Homer's *Iliad*, with all its discord and violence, is transformed into a teleological process in which discord and violence ultimately serve the cause of progress, and at the end of which the peaceful rulership of the supreme god is established.²⁷

Nevertheless, at least two thirds of this poem deals with the generational struggles of the gods, who feel threatened by the superior power of their son and heir, and it is a matter of dispute as to how close the connection between violence and order really is in the view of the world presented in the *Theogony*. Zeus initially wins his position as ruler of the gods by the use of force, through the defeat of the Titans (the siblings of his father Kronos, whom he has already defeated). After the successful conclusion of the battle against the Titans, Hesiod inserts two decisive events that are capable of contributing to the image of a just ruler: firstly, Zeus is elected king by agreement between his siblings, whereupon he in return allocates to them the offices and honours that are due to them, thus to a certain extent involving them

26 Gagarin (Anm. 23), 73. Unter „substantial law“ versteht Gagarin hier solche meist schriftlich fixierten Gesetze, die die Sanktion einer Straftat in einem Bedingungsgefüge (Protasis/Apodosis) festhalten. Die sogenannten Reinheitsgebote aus den Hesiodischen *Erga*, auf die dies zutrifft, unterscheidet Gagarin – gegen Roth (Anm. 23), 335f. – jedoch von tatsächlichen Gesetzen.

27 Vgl. dazu Most (Anm. 3); Schmidt (Anm. 3).

26 Gagarin (n. 23), 73. „Substantial law“ is understood by Gagarin here as such laws (mostly set down in writing) which specify the punishment for a criminal act in a conditional structure (protasis/apodosis). However, Gagarin (unlike Roth [n. 23], 335f.) makes a distinction between the ‘purity requirements’ in Hesiod's *Erga*, to which this applies, and the actual laws.

27 Cf. on this subject Most (n. 3); Schmidt (n. 3).

Ehren zuteilt, sie also gewissermaßen an der Herrschaft beteiligt;²⁸ zum anderen – und hier gehen Gewalt und Gewaltvermeidung erneut Hand in Hand – muss er sich seine Gattin Metis, und damit die Klugheit, einverleiben, um die Geburt eines stärkeren Sohnes, die die Gewaltenfolge erneut auslösen würde, zu unterbinden.²⁹

Auf die Kriege folgen sodann die Ehen – nach Metis zunächst die mit Themis, die Zeus, wie eingangs erwähnt, Dike, Eunomia und Eirene gebiert, dann Ehen mit Eurynome, mit Mnemosyne, mit Demeter und Leto, schließlich mit Hera, die finale und wohl schwierigste Ehe des Zeus, aus der ausgerechnet der Kriegsgott Ares hervorgeht. Es ist jedoch Vorsicht geboten hinsichtlich des Versuches, all diese Götterverbindungen allegorisch auf den Zustand der Welt zu beziehen. Dass gewissermaßen das zuerst erwähnte Kind des Zeus ausgerechnet Dike ist, haben einige Interpreten der *Theogonie* so gedeutet, dass dadurch der zuvor geschilderte Krieg als ein ‚gerechter Krieg‘ ausgewiesen werde³⁰ und dass die Kriege überhaupt durch die Geburt der Dike ihr Ende fänden. Das kann hingegen höchstens für die Welt der Götter behauptet werden, denn zwei der Zeus-Nachkommen, Athena und Ares, werden von Hesiod explizit für Kriege und Schlachten – und gemeint ist nun wohl: unter Menschen – verantwortlich gemacht.³¹ Was, so könnte man am Ende der *Theogonie* fragen, bedeutet die mühsam erkämpfte gerechte und gewaltfreie Ordnung der Götter für den Umgang der Menschen mit Recht und Gewalt?

In Hesiods *Werken und Tagen* folgen unmittelbar auf die Fabel vom Habicht und der Nachtigall, die in schonungsloser Weise den Sieg des stärkeren Tiers über das

in the rulership;²⁸ and secondly – and here violence and the avoidance of violence once again go hand in hand – he has to swallow his wife Metis, i.e. wisdom, in order to prevent the birth of a stronger son who would then trigger the sequence of violence anew.²⁹

Wars are then followed by marriages – after Metis, firstly with Themis, who as we have mentioned above bore Zeus Dike, Eunomia, and Eirene, then marriages with Eurynome, Mnemosyne, Demeter, and Leto, and lastly with Hera, the final and certainly the most difficult of Zeus’s marriages, which – appropriately enough – produced Ares, the god of war. However, caution is necessary when attempting to relate all these connections between the gods to the condition of the world in an allegorical sense. The fact that as it were the first child of Zeus to be mentioned just happens to be Dike has been taken by some interpreters of the *Theogony* to mean that the previously described war is shown thereby to be a ‘just war’,³⁰ and that the wars generally came to an end through the birth of Dike. But this can at most apply in regard to the world of the gods, for Hesiod explicitly makes two of Zeus’s progeny, Athena and Ares, responsible for wars and battles – among men, not gods.³¹ What (we could ask ourselves at the end of the *Theogony*) does the hard-won, just and peaceful order of the gods mean as far as men’s dealings with law and violence are concerned?

In Hesiod’s *Works and Days*, the fable of the hawk and the nightingale which unsparingly documents the victory of the stronger beast over the weak and powerless one is

28 Hes. Theog. 881–885.

29 Hes. Theog. 886–900.

30 Most (Anm. 3).

31 Athena: Hes. Theog. 924–926; Ares und seine Söhne: Hes. Theog. 933–936.

28 Hes. Theog. 881–885.

29 Hes. Theog. 886–900.

30 Most, (n. 3).

31 Athena: Hes. Theog. 924–926; Ares and his sons: Hes. Theog. 933–936.

ohnmächtige schwächere dokumentiert, die Mahnungen an den Bruder Perses, auf der „Straße des Rechts“ zu gehen, da das Recht am Ende die Gewalttat besiege (V. 213–227):

Du aber, Perses, höre das Recht und werde nicht schuldig durch Frevel [...] Der andere Weg aber, der zum Recht, vorbei am Unrecht, ist besser. Recht nämlich siegt zu guter Letzt über Willkür, und nur ein Tor wird durch Schaden erst weise. Gleich nämlich läuft der Eid neben krummen Rechtssprüchen (*skoliēsi dikēsīn*) einher, und Murren steigt auf, wenn man Dike fortzerrt, wohin gabenfressende Männer sie ziehen und das Recht mit krummen Beschlüssen verfälschen (*skoliēs de dikēs krinōsi themistas*). Sie aber folgt, in Nebel gehüllt, bejammert Stadt und Wohnsitze der Völker und bringt Unheil über Menschen, die sie verjagten und sie nicht gehörig zuteilen. Die aber Fremden und Heimischen rechten Bescheid geben und keinen Finger breit vom Recht abweichen, denen gedeiht die Stadt, es blüht in ihr die Gemeinde, Friede herrscht im Land, der die Jugend nährt, und der weitblickende Zeus verschont sie vor leidvollem Krieg.

Immer wieder macht Hesiod deutlich, dass Ungerechtigkeit und Gewalt durch den Ehrgeiz und die Habsucht der ohnehin Mächtigen – der „gabenfressenden Männer“, an anderer Stelle sind dies die Könige – verursacht werden.³² Dabei ist in der zitierten Passage der abrupte Übergang zwischen dem rechtschaffenen Leben des kleinen Mannes und der politischen Gerechtigkeit innerhalb städtischer Gemeinschaften auffällig. Wendet Hesiod sich zunächst an seinen Bruder Perses, den er zu rechtmäßigem Verhalten aufruft, so illustriert er unmittelbar danach übergangslos seine Maxime am Schicksal von Städten und Königen. Zwischen dem Unrecht des Bürgers und dem Unrecht des Staates und der Gerichte wird hier kaum unterschieden. Beide unterstehen der göttlichen Gerechtig-

immediately followed by the author's admonitions to his brother Perses to follow the „path of the law“, since ultimately the law will win over the act of violence (V. 213–227):

As for you, Perses, give heed to Justice and do not foster Outrageousness. [...] The better road is the one towards what is just, passing her by on the other side. Justice wins out over Outrageousness when she arrives at the end; but the fool only knows this after he has suffered. For at once Oath starts to run along beside crooked judgments (*skoliēsi dikēsīn*), and there is a clamor when Justice is dragged where men, gift-eaters, carry her off and pronounce verdicts with crooked judgments (*skoliēs de dikēs krinōsi themistas*); but she stays, weeping, with the city and the people's abodes, clad in invisibility, bearing evil to the human beings who drive her out and do not deal straight. But those who give straight judgments to foreigners and fellow-citizens and do not turn aside from justice at all, their city blooms and the people in it flower.

Hesiod repeatedly makes it clear that injustice and violence are caused by the ambition and greed of those already in power – the „gift-devouring men“, who in other passages are the kings.³² In the passage quoted, the abrupt transition between the upright life of the 'little' man and the political justice within urban communities is striking. Hesiod first of all addresses his brother Perses, admonishing him to behave lawfully, and then immediately afterwards, without any transition, he illustrates his maxims on the basis of what happens to cities and kings. There is scarcely any distinction made here between the iniquity of the citizen and the iniquity of the state and of the courts. Both are subject to the divine justice of Zeus, which watches over human life

32 Dieselbe Aussage in Erga 259f. (siehe oben Anm. 25): Nach dieser Passage müssen die einfachen Menschen gar für das Unrecht der Könige büßen. Zu den „gabenfressenden Königen“ vgl. Erga 35f.

32 The same statement in Erga 259f. (see above note 25): according to this passage, simple men even have to atone for the injustice of kings. Concerning the „gift-devouring kings“ cf. Erga 35f.

keit des Zeus, die in Gestalt der Dike das menschliche Leben überwacht,³³ durch Eide die Straftäter überführt und Vergehen bestraft. Doch was, so stellt sich eine weitere Frage, nützt die Rechtschaffenheit des kleinen Mannes, wenn der Rechtsmissbrauch auf der Ebene der politischen Führung die Städte in Chaos und Krieg stürzt?

An späterer Stelle führt Hesiod aus, dass Zeus das Recht ausschließlich den Menschen, nicht aber den Tieren gegeben habe, doch fällt die Bilanz über seine eigene Zeit pessimistisch aus und dokumentiert die Relativität eines Rechts, das über Missbrauch nicht erhaben ist (V. 270–274):

Derzeit aber will ich weder selbst unter Menschen gerecht sein, noch soll es mein Sohn, denn wehe dem Gerechten, wenn der Schurke vor Gericht als Sieger davongeht! [wörtlich: wenn doch der Ungerechtere immer das bessere Recht hat (*meizō ... dikēn*)]. Doch lässt es Zeus, der Raterteilende – so hoffe ich –, nicht dazu kommen.

Trotz aller göttlich verbürgten Rechtsordnung – so das Fazit des Hesiod – ist die Gerechtigkeit unter den Menschen gefährdet, und um sie zu schützen, bedarf es eindringlicher Mahnungen und einer strengen Erziehung zu einem arbeitsamen und nicht missgünstigen Leben, ein Programm, dem sich die *Werke und Tage* verschrieben haben. Und auch das Gleichnis der homerischen *Ilias*, das vom Zorn des Zeus angesichts einer ungerechten Rechtsprechung handelte, dokumentiert die ernüchternde Diskrepanz zwischen dem durch Zeus verkörperten Ideal einer Gerechtigkeit und der menschlichen Abweichung von diesem Ideal. Aber bereits die archaischen Epen differenzieren in auffälliger Weise zwischen den grausamen Strafen der

in the form of Dike,³³ convicts criminals through oaths, and punishes wrongdoing. But what – we then ask – is the use of the rectitude of the little man if the abuse of the law at the level of political management plunges cities into chaos and war?

In a later passage, Hesiod states that Zeus gave the law only to mankind, and not to the animals, but he takes a pessimistic view of his own times and documents the relativity of a law which does not rise above abuse (V. 270–274):

Right now I myself would not want to be a just man among human beings, neither I nor a son of mine, since it is evil for a man to be just if the more unjust one will receive greater justice (*meizō ... dikēn*). But I do not anticipate that the counsellor Zeus will let things end up this way.

Hesiod concludes that in spite of all divinely guaranteed legal order, justice among men is at risk, and urgent admonitions and a strict upbringing in a hardworking life free from enviousness are needed in order to protect it – a programme to which *Works and Days* is dedicated. And the simile from the *Iliad* of Homer, which deals with the anger of Zeus in the face of an unjust judgement, also documents the sobering discrepancy between the ideal of justice embodied by Zeus and mankind's deviation from this ideal. But even the archaic epics make a striking distinction between the cruel punishments imposed by the gods – for example the raging waters that Zeus sends upon judges who abuse the law – and the sweet, obliging words of human arbiters. The

33 Vgl. auch die Konzeption eines Heers von unsterblichen Wächtern, gewissermaßen eine Vervielfältigung der Göttin Dike, die, ebenfalls in Nebel gehüllt, auf Erden das Verhalten der Menschen beobachten: Erga 251–254; nach Erga 121–126 handelt es sich hier um die *daimones* der Verstorbenen aus dem „goldenen Geschlecht“.

33 Cf. also the conception of an army of immortal guardians, as it were an amplification of the goddess Dike, who (similarly clothed in mist) observe the behaviour of men on earth: Erga 251–254; according to Erga 121–126, these guardians are the *daimones* of the dead from the „golden race“.

Götter – man denke an die reißenden Wasser, die Zeus über die Richter sendet, die das Recht vergewaltigen – und den süßen und verbindlichen Worten der menschlichen Schlichter. Das nun folgende Beispiel aus der klassischen Zeit dokumentiert eine neue Stufe in der Reflexion menschlicher Rechtsfindung.

IV. Die Orestie oder: eine ‚kurze‘ Geschichte der Demokratie

Aischylos' *Orestie* nimmt ganz gewiss in der Geschichte antiker Rechtsvorstellungen eine besondere Stellung ein, gilt diese Trilogie doch als die Gründungsgeschichte der Überwindung der Gewalt durch das Recht. Dass in den Interpretationen zu dieser Trilogie dennoch bis heute in einer entscheidenden Frage, nämlich der nach der Rechtfertigung von Orestes Freispruch, keine Einigkeit erzielt werden konnte, ist durchaus bemerkenswert.³⁴ Trotz gewaltiger hermeneutischer Anstrengungen über mindestens 200 Jahre hinweg entzieht sich der Text einer eindeutigen Lesart, verweigert uns seine ‚Wahrheit‘. Gewiss ist gerade die Tragödie, und auch die antike, eine Gattung, die es versteht, Konflikte in einer Balance der Unentscheidbarkeit zu dramatisieren, Grauzonen des Rechts und der Moral auszusprechen und die Handlungen einem perspektivischen Ende zuzuführen, das in mindestens zwei Richtungen deutbar ist. Es ist eine viel diskutierte Frage, inwieweit es dennoch zum Selbstverständnis dieser Gattung gehört, sich am Ende zu entscheiden, über richtiges und falsches Verhalten zu richten und dem Zuschauer zu vermitteln, dass das, was er gerade gesehen hat, einem

example that now follows, which is taken from the classical period, documents a new stage in thinking about the ways in which mankind finds justice.

IV. The Oresteia or: a ‚brief‘ history of democracy

Aeschylus' *Oresteia* occupies a special position in the history of ancient ideas about law, for this trilogy is regarded as the founding narrative of how violence is overcome by means of the law. However, the fact that in interpretations of the trilogy it is to this day impossible to reach agreement on one decisive question – namely how Orestes' acquittal can be justified – is certainly remarkable.³⁴ In spite of strenuous hermeneutic efforts made over the last 200 years, the text evades any unambiguous interpretation and refuses to reveal to us its 'truth'. Certainly tragedy itself (including ancient tragedy) is a genre that knows how to dramatise conflicts in a 'balance of non-decidability', how to enter into grey areas of the law and morality, and how to lead the action towards a final perspective that can be interpreted in at least two different directions. Much discussion has been devoted to the question of how far it is nevertheless part of the self-understanding of tragedy that it does reach a final decision, and make judgements about right and wrong behaviour, and convey to the spectator that what he has just seen can be imputed to a higher theological or moral meaning. Upon the answer to these questions depends

34 Vgl. etwa Rudolf Schottländer, Ist der Freispruch am Schluss der Orestie moralisch gerechtfertigt?, in: id., Ursprung, Ursache, Urheber und andere Themen in philosophischer Neubefragung, Würzburg (1989); Hellmut Flashar, Orest vor Gericht, in: W. Eder and K.-J. Hölkeskamp (Hrsg.), Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland, Stuttgart (1997), 99–111 sowie die Arbeiten zur Interpretation der Abstimmungsszene unten, Anm. 68.

34 Cf. for example Rudolf Schottländer, Ist der Freispruch am Schluss der Orestie moralisch gerechtfertigt?, in: id., Ursprung, Ursache, Urheber und andere Themen in philosophischer Neubefragung, Würzburg (1989); Hellmut Flashar, Orest vor Gericht, in: W. Eder and K.-J. Hölkeskamp (eds.), Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland, Stuttgart (1997), 99–111; see also the studies on the interpretation of the voting scene below, note 68.

höheren theologischen oder moralischen Sinn unterstellt werden kann. Von der Beantwortung dieser Fragen hängt nicht zuletzt die Möglichkeit einer didaktischen oder politisch-enkomiasischen Funktionalisierung der Tragödie ab, wie sie von vielen Interpreten angesichts des politischen Aufführungsrahmens, der Großen Dionysien, angenommen wird.

Für die *Orestie* nun gilt in der Tat, dass Aischylos keine Mühe scheut, den in den vorausgehenden beiden Dramen entwickelten Generationenkonflikt im dritten Stück in einem doppelten Finale ausklingen zu lassen. Zumindest bedient er sich dramaturgischer Szenarien, die dem Anschein einer ‚closure‘, einer finalen Schließung der Handlung deutlich zuarbeiten: Es handelt sich zum einen um die Gerichtsverhandlung, die in den Freispruch des Orest mündet, zum anderen um die feierliche Prozession, die die Erinyes zu ihrem neuen Kultort führt.

Woran also scheiden sich hier die Geister der Interpreten? Die zwei miteinander streitenden Positionen seien hier kurz und vereinfacht skizziert: Die erste und wohl größere Gruppe der Interpreten steht im weitesten Sinne in der Tradition von Hegels Versöhnungsmodell. Die Kollision der Gegensätze, die die beiden ersten Dramen der Trilogie vorführt, steuert teleologisch auf deren Überwindung im dritten Stück zu. Mit dem Freispruch des Orest, so die verbreitete und durchaus überzeugende Lesart, wird die Kette der Gewalt zwischen den Generationen durchbrochen, und zwar geschieht dies mit den Mitteln von Recht und Rationalität, für die die Göttin Athena, und damit die demokratische Polis Athen, einsteht. Die Entscheidung des Gerichts, so formuliert es Christian Meier in seinem Buch *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, sei „Teil der hellen Welt“, der gegenüber die Welt der beiden vorausgehenden Stücke als „dunkel“

not least the functionalisation of tragedy in a didactic or political-encomiastic sense, such as many interpreters assume to have occurred in light of the political context of its performance, i.e. the Great Dionysia.

As far as the *Oresteia* is concerned, it is true that Aeschylus spares no effort to ensure that the generational conflict that develops in the first two dramas is allowed to reach its conclusion in a double finale in the third play. To this end he employs dramaturgical scenarios that clearly are aimed at the appearance of closure: on the one hand, the court hearing which results in the acquittal of Orestes, and on the other hand the solemn procession that leads the Erinyes to their new cultic site.

So where do the opinions of the interpreters part company here? To provide a brief and simplified form of the two disputing positions: the first, and probably larger, group of interpreters are in the broadest sense within the tradition of Hegel’s reconciliation model. Teleologically, the conflict of the antitheses which are presented in the first two dramas of the trilogy is moving towards the point at which these antitheses will be resolved in the third play. According to this widespread and generally convincing interpretation, the acquittal of Orestes breaks the chain of violence among the generations, and the means by which this is achieved are the law and rationality, for which the goddess Athena (and thus the democratic polis of Athens) is responsible. The decision of the court, as Christian Meier puts it in his *Die politische Kunst der griechischen Tragödie* (The political art of Greek tragedy) is „part of the world of light“

anzusehen ist.³⁵ Diese Position hat aus historischer Perspektive gewiss für sich, dass eine durch die Göttin Athena herbeigeführte Lösung vor den Augen der Polis Athen aller Wahrscheinlichkeit nach auf einmütige Zustimmung gestoßen sein dürfte.

Eine andere (wohl kleinere) Gruppe von Interpreten steht dieser Lösung misstrauisch gegenüber und deckt die Absurditäten dieses Prozesses auf, vielleicht gar seine mangelnde Gerechtigkeit und die Machtstrategien, denen er folgt.³⁶ Diese Analysen richten ihr Augenmerk eher auf den Preis, der für die am Ende der *Orestie* gefeierte Versöhnung gezahlt werden müsse, auf die Missachtung zentraler Werte und auf die neu etablierte Autorität, deren demokratischer Schein trüge und die vor allem einem patriarchalen Muster folge. Mit der Frage, ob man sich dieser zweiten Position anschließen möchte, ist die Überlegung verbunden, wie subversiv das Drama des 5. Jhdts. sein konnte, das doch im Rahmen eines angeblich 'staatstragenden' Polis-Festes stattfand.³⁷ Anders formuliert: Wie anachronistisch ist eine solche subversive Lesart der *Orestie*?

against which the world of the two preceding plays is to be regarded as „dark“.³⁵ From a historical perspective this position certainly has in its favour that a solution that has been brought about by the goddess Athena would in all probability have met with unanimous agreement in the eyes of the polis of Athens.

Another (probably smaller) group of interpreters are mistrustful of this solution, and point to the absurdities of the trial, indeed perhaps to its lack of justice and to the power strategies pursued thereby.³⁶ These analyses focus more on the price that has to be paid for the reconciliation that is celebrated at the end of the *Oresteia*, and on the disregard for central values, and on the newly established authority, the apparently democratic nature of which is a deception, and which in particular is based upon a patriarchal model. The question of whether we wish to attach ourselves to this second position is bound up with the question of how subversive the drama of the 5th century was capable of being, taking place as it did in the context of a polis festival supposedly 'in support of the state'.³⁷ In other words: how anachronistic is this subversive interpretation of the *Oresteia*?

35 Christian Meier, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München (1988), 138.

36 David Cohen, *The Theodicy of Aeschylus: Justice and Tyranny in the Oresteia*, Greece & Rome 23 (1986), 129–141; Simon Goldhill, *Language, Sexuality, Narrative: The Oresteia*, Cambridge (1984); Froma I. Zeitlin, *The Dynamics of Misogyny. Myth and Mythmaking in the Oresteia*, *Arethusa* 11 (1978), 149–184; siehe die Zusammenfassung dieser Argumente bei Katherina Glau, *Zur Diskussion um die Deutung des Schlusses der Aischyleischen Eumeniden*, *Poetica* 30 (1998), 291–315, 308f.

37 Vgl. dazu die Überlegungen in Susanne Gödde, 'Gottesdienst' und 'Staatsakt'? Politik und Ritual an den Großen Dionysien in Athen, in: C. Risi, M. Warstadt, R. Sollich, H. Remmert (Hrsg.), *Theater als Fest, Fest als Theater*. Bayreuth und die moderne Festspielidee, Berlin (2010), 99–118.

35 Christian Meier, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, Munich (1988), 138.

36 David Cohen, *The Theodicy of Aeschylus: Justice and Tyranny in the Oresteia*, Greece & Rome 23 (1986), 129–141; Simon Goldhill, *Language, Sexuality, Narrative: The Oresteia*, Cambridge (1984); Froma I. Zeitlin, *The Dynamics of Misogyny. Myth and Mythmaking in the Oresteia*, *Arethusa* 11 (1978), 149–184; see the summary of these arguments in Katherina Glau, *Zur Diskussion um die Deutung des Schlusses der Aischyleischen Eumeniden*, *Poetica* 30 (1998), 291–315, 308f.

37 Cf. on this subject the reflections in Susanne Gödde, 'Gottesdienst' und 'Staatsakt'? Politik und Ritual an den Großen Dionysien in Athen, in: C. Risi, M. Warstadt, R. Sollich, H. Remmert (eds.), *Theater als Fest, Fest als Theater*. Bayreuth und die moderne Festspielidee, Berlin (2010), 99–118.

Beide Positionen scheinen mir grundlegend Richtiges an der *Orestie* herausgearbeitet zu haben, und es ist durchaus erwägenswert, sie im Sinne der ja spätestens seit Jean-Pierre Vernant in der Tragödiendeutung etablierten Figur der ‚tragischen Ambivalenz‘ miteinander zu verbinden.³⁸ Dennoch soll im Folgenden nicht die allzu militant daherkommende Alternative zwischen Aischylos als einem misogynen Revisionisten und Aischylos als einem aufgeklärten Demokraten behandelt werden. Vielmehr möchte ich die Frage nach der Legitimation des Freispruchs auf eine andere Ebene der Auseinandersetzung verlagern und von der parteipolitischen Einordnung des Dichters ablösen. Die *Orestie* soll hier daraufhin befragt werden, welchen Beitrag sie zu einer generellen Theorie des Politischen (oder auch der Gerechtigkeit) leisten kann – konkret: wie diese Tragödie Fragen der Gewalt, des Rechts und der Autorität, der sozialen und der politischen Ordnung und ihrer jeweiligen Legitimation verhandelt.

Liest man die *Orestie* unter dem Gesichtspunkt der in ihr entfalteten Rechtsdebatte, so ist man mit einem äußerst dichten Gewebe von Argumenten und Reflexionen konfrontiert, die den Kampf um Troia und die ihn umrahmenden Ereignisse im Haus der Atriden als ein komplexes Ineinandergreifen von politischen, religiösen und familiären Ansprüchen, Obligationen, Forderungen und Zwängen erweisen, das wohl am treffendsten mit dem Netz verglichen werden kann, das Klytaimnestra auf dem Höhe-

Both positions appear to me to have arrived at fundamentally correct conclusions in regard to the *Oresteia*, and it is certainly worth considering a combination of the two in the idea of ‘tragic ambivalence’, which has been an established element in the interpretation of tragedy, at least since Jean-Pierre Vernant.³⁸ However, the perhaps overly militant alternative between Aeschylus the ‘misogynistic revisionist’ and Aeschylus the ‘enlightened democrat’ will not be dealt with here. Instead, I prefer to move the question of the legitimacy of the acquittal to another level of the dispute, and to separate it from the poet’s political classification. The question here will be what the *Oresteia* can contribute to a general theory of the Political (or indeed of Justice), and specifically: I shall explore how this tragedy deals with questions of violence, the law, and authority, with questions of the social and political order, and with questions of the legitimacy thereof.

If we read the *Oresteia* from the perspective of the legal debate that unfolds in the tragedy, we are confronted with closely intertwined arguments and reflections which show the battle for Troy and the surrounding events in the house of Atreus as a complex interaction of political, religious and family claims, obligations, demands and compulsions for which a surely highly apt comparison is the net that Clytemnestra throws over her husband in the first tragedy, in which he is entangled and in which he

38 Für einen Überblick über die Literatur zum tragödientheoretischen Topos der Ambivalenz seit Jean-Pierre Vernant und eine Kritik daran siehe Richard Seaford, *Historicizing Tragic Ambivalence. The Vote of Athena*, in: B. Goff (Hrsg.), *History, Tragedy, Theory. Dialogues on Athenian Drama*, Austin (1995), 202–221, 203–208. Seaford konstatiert für die Tragödieninterpretation eine „Fetischisierung der Ambivalenz“, die wohl vor allem für die angelsächsische Forschung und weniger für die deutsche zutrifft.

38 For an overview of the literature on the tragic theory topic of ambivalence since Jean-Pierre Vernant and a critique thereof, see Richard Seaford, *Historicizing Tragic Ambivalence. The Vote of Athena*, in: B. Goff (ed.), *History, Tragedy, Theory. Dialogues on Athenian Drama*, Austin (1995), 202–221, 203–208. Seaford identifies a „fetishisation of ambivalence“ in regard to the interpretation of tragedy.

punkt der ersten Tragödie über ihren Gatten wirft, und in dessen Verstrickung er zu Tode kommt.³⁹ Von Agamemnon's Konflikt zu Beginn der Trilogie, als der gerechte Zug gegen Troia mit einem ganz und gar „rechtlosen“ (*anomos*),⁴⁰ aber dennoch von einer Göttin geforderten Opfer, dem der Iphigenie, erkaufte werden muss, bis hin zur paradoxen Rolle der Erinyen, in deren Namen Troia bestraft wird, die aber am Ende der Trilogie – dennoch in einem anderen Fall – unterliegen müssen, führt die *Orestie* ein ‚gleitendes Recht‘ auf der Bühne des Athener Theaters vor, dessen Garant zwar Zeus sein mag, das aber keinen einheitlichen Begriff von Gerechtigkeit zur Anwendung zu bringen scheint.⁴¹

Wie kommt es nun genau zu diesem ersten großen Prozess der europäischen Literaturgeschichte im dritten Drama der Trilogie, den *Eumeniden*? Die Grundkonstellation dürfte bekannt sein: Klytaimestra tötet ihren nach zehn Jahren Krieg um Troia heimgekehrten Gatten Agamemnon hinterücks im Bad. Die Motive, die sie – vom Chor zur Rechenschaft gezogen – für diese Tat anführt, sind vielfältig, vom schmerzlichen Verlust der Tochter Iphigenie, die Agamemnon in Aulis geopfert hatte, über dessen Beutefrau Cassandra bis hin zum überindividuellen Geschlechterfluch, nach dem sie nur das Werkzeug eines Rachegeistes gewesen sei. Der Umstand, dass ihr eigener Liebhaber, Aigisth, inzwischen die Herrschaft über Argos usurpiert hat, sowie die Lust, die Klytaimestra angesichts der

meets his death.³⁹ From Agamemnon's conflict at the start of the trilogy, when the just campaign against Troy has to be bought by a sacrifice which is entirely „unjust“ (*anomos*)⁴⁰ but is demanded by a goddess, i.e. the sacrifice of Iphigenia, right up to the paradoxical role of the Erinyes, in whose name Troy is punished, but who at the end of the trilogy (in a different case) must be defeated, the *Oresteia* shows a 'flexible law' on the stage of the Athenian theatre, a law which may have Zeus as its guarantor but which does not appear to apply any standard concept of justice.⁴¹

So how exactly do we arrive at this first great trial in the history of European literature in the third drama of the trilogy, the *Eumenides*? The situation is well known: Clytemnestra treacherously kills her husband Agamemnon after ten years of war at Troy. The motives she gives for this act – when called to account by the chorus – are many, from the painful loss of her daughter Iphigenia, who was sacrificed by Agamemnon in Aulis, to his prisoner-concubine Cassandra, to the generalised curse on her house, under which she has acted merely as the tool of a vengeful spirit. However, the fact that her own lover Aegisthus has in the meantime

39 Aeschyl. Ag. 1115, 1382f.

40 Aeschyl. Ag. 151.

41 Grundsätzlich zu den Rechtsvorstellungen bei Aischylos und in der *Orestie*, neben der in Anm. 34 genannten Literatur: Dieter Kaufmann-Buehler, Begriff und Funktion der Dike in den Tragödien des Aischylos, Bonn (1955); Benjamin Daube, Zu den Rechtsproblemen in Aischylos' Agamemnon, Zürich (1941); H. G. Robertson, Legal Expressions and Ideas of Justice in Aeschylus, Classical Philology 34 (1939), 209–219; David Luban, Legal Modernism, Ann Arbor (1994), 298–321.

39 Aeschyl. Ag. 1115, 1382f.

40 Aeschyl. Ag. 151.

41 Concerning ideas of law in Aeschylus and in the *Oresteia*, in addition to the references named in note 34: Dieter Kaufmann-Buehler, Begriff und Funktion der Dike in den Tragödien des Aischylos, Bonn (1955); Benjamin Daube, Zu den Rechtsproblemen in Aischylos' Agamemnon, Zürich (1941); H. G. Robertson, Legal Expressions and Ideas of Justice in Aeschylus, Classical Philology 34 (1939), 209–219; David Luban, Legal Modernism, Ann Arbor (1994), 298–321.

Ermordung Agamemnons empfindet, rücken ihr Handeln und seine Motive jedoch in ein anderes Licht.

Der Sohn Orest tritt im zweiten Stück als Rächer auf und tötet, gemäß dem alten Recht der Blutrache, das jedoch hier durch den Befehl des Apollon legitimiert wird, seine Mutter. Das Talions-Prinzip, dem er dabei verpflichtet ist, fasst der Chor in die folgenden Worte (Cho. 3 1 2f.):

Und ein Schlag, ein mörderischer, sei mit mörderischem Schläge gebüßt! Was du tust, tut man dir!⁴²

Der Muttermord des Orest wird im dritten Stück der Trilogie, den *Eumeniden*, nach demselben Gesetz, nach dem er verübt wurde, von den Erinyen, in diesem Fall sind es die Rachegeister der toten Mutter, ‚strafrechtlich‘ verfolgt. Die Erinyen, die durch ihre äußere Gestalt von Anfang an als Vertreter des Rechts diskreditiert werden – jede Gemeinschaft mit ihnen wird durch den Ekel, den sie bei Menschen wie Göttern hervorrufen, unterbunden – beanspruchen den Muttermörder als ihr „Opfermahl“ und erscheinen somit vor allem als kannibalische Vollstrecker einer blutrünstigen Strafe.⁴³ Doch setzt Aischylos dieser Kette von Gewalt und Gegengewalt – dem Gesetz *drasanti pathein* – ein Ende durch die Einberufung eines von der Göttin Athena installierten Gerichtes, in dem die Erinyen als Kläger und Orest als Angeklagter, unterstützt von seinem Verteidiger Apollon, aufeinandertreffen. Während alle beteiligten Parteien in dieser Trilogie immer wieder *dikê*, das Recht, für sich in Anspruch

usurped rulership over Argos, and the pleasure Clytemnestra takes in the murder of Agamemnon, show us her actions and motives in a different light.

In the second play, her son, Orestes, emerges as the avenger of Agamemnon, and, in accordance with the old law of blood revenge (which is however legitimised here through the command issued by Apollo), kills his mother. The lex talionis to which he is subject is described by the chorus in the following words (Cho. 312f);

and for a bloody stroke let the payment be a bloody stroke. For him who does, suffering –⁴²

In the third play of the trilogy, the *Eumenides*, the matricide committed by Orestes is prosecuted ‘under criminal law’ by the Erinyes (in this case the vengeful spirits of his dead mother) in accordance with the same law under which the murder was committed. The Erinyes, who from the outset are discredited as representatives of what is right because of their external appearance – all contact with them is prohibited through the disgust that they arouse in both men and gods – demand the matricide as their „sacrificial meal“ and thus appear primarily as enforcers of a bloodthirsty punishment.⁴³ However, Aeschylus puts an end to this chain of violence and counter-violence – the law of *drasanti pathein* (‘For him who does, suffering.’) – by the convening of a court set up by the goddess Athena, in which the Erinyes as plaintiffs and Orestes as accused, supported by his defender Apollo, come face to face. While all parties concerned in this trilogy repeatedly claim that *dikê*, the law, is on their side, modern interpreters who read

42 Der griechische Text der *Orestie* wird zitiert nach Aeschyli septem quae supersunt tragoedias, ed. Denys Page (1972, Nachdruck 1986); Übersetzungen (wenn nicht anders angegeben) hier und im Folgenden nach Aischylos, Tragödien und Aischylos, Tragödien und Fragmente, Hrsg. und übers. v. Oskar Werner, München (1959, 3. Aufl. 1980).

43 Aischyl. Eum. 67–73; 253, 264–266, 304f.

42 The Greek text of the *Oresteia* is cited, unless otherwise indicated, according to Aeschyli septem quae supersunt tragoedias, ed. Denys Page (1972, reprinted 1986); translations here and in the following according to Aeschylus, *Oresteia*: Agamemnon, Libations Bearers, *Eumenides*, ed. and translated by A. Sommerstein (Loeb Classical Library), Cambridge, MA 2009.

43 Aeschyl. Eum. 67–73; 253, 264–266, 304f.

nehmen, konstatieren moderne Interpreten, die die Trilogie als Ursprungsmythos für die Institutionalisierung des Rechts lesen, in ihr eine Entwicklung von *dikê* im Sinne der Rache hin zu einer *dikê*, die sich auf eine legal verbürgte Gerechtigkeit berufen kann.⁴⁴ Es gilt nun also zu fragen, auf welche Rechtssätze genau sich dieses neue Recht, dass die Zeus-Tochter Athena begründet, berufen kann. Dabei entsteht der Eindruck, als erzähle Aischylos in der zweiten Hälfte der *Eumeniden* gewissermaßen eine kurze Geschichte der Demokratie, indem er zeigt, wie das neue Mehrheitsrecht mit viel Emphase eingeführt wird, aber auch, wie es zu scheitern droht.

Zunächst einmal ist jedoch daran zu erinnern, dass der Rechtsfall, den Aischylos hier schildert, der Prozess gegen einen Mörder, auch rituelle Maßnahmen erfordert. Als Orest, auf den Rat des Apollon hin, nach Athen gelangt und dort am Bild der Stadtgöttin Schutz sucht, hat er bereits langwierige Prozeduren der rituellen Reinigung und Entsühnung hinter sich gebracht. Dazu gehört das Opfer eines jungen Ferkels, mit dessen Blut das Mordblut an seinen Händen abgewaschen wurde, dazu gehören aber auch lange Wanderungen, während derer, wie er betont, der Fluch, der auf ihm lastete, „stumpf“ gemacht und „abgerieben“ wurde.⁴⁵ Diese Ausführungen dokumentieren das für die griechische Antike kennzeichnende Ineinandergreifen von Ritual und Recht: Dem juristischen Prozess ging im Falle des Mordes eine rituelle Reinigung voraus, denn der Mörder konnte den Ort des Gerichts nur dann betreten, wenn er bereits in einem rituellen Sinne rein war. Auch die Verbannung, auf die Orest hier anspielt,

the trilogy as a myth explaining the origin of the institutionalisation of the law trace a development from *dikê* in the sense of revenge to a *dikê* which is capable of appealing to legally established justice.⁴⁴ The question we must now consider, therefore, is precisely what principles of justice form the basis for this new law, which is established by Zeus's daughter Athena. The impression arises that Aeschylus, in the second half of the *Eumenides*, is as it were providing a brief history of democracy, in which he shows how the new law of the majority is being introduced with great emphasis, but also how liable it is to failure.

First of all, however, we must recall that the legal case which Aeschylus here describes, the trial of a murderer, also requires ritual measures. When Orestes, acting on Apollo's advice, goes to Athens and seeks protection before an image of the goddess of the city, he has already performed lengthy procedures of ritual cleansing and atonement. These include purifying the murderer by washing his hands with the blood of a sacrificed pig, and also lengthy wanderings, during which the curse that weighed upon Orestes became „weakened“ and „worn away“.⁴⁵ These statements document the interaction between ritual and law that is a defining feature of Greek antiquity: with a murder, the court trial was preceded by ritual cleansing, for the murderer could enter the court premises only after he had been ritually purified. The banishment to which Orestes refers here, during which his guilt is „worn away“ by his wanderings and possibly also by contact with other people, also corresponds to the historically estab-

44 Vgl. Cohen (Anm. 36), 131 mit der Literatur in Anm. 13.

45 Aischyl. Eum. 238.

44 Cf. Cohen (n. 36), 131 with the references in note 13.

45 Aeschyl. Eum. 238.

während derer seine Schuld durch Wanderungen, möglicherweise auch durch den Kontakt mit anderen Menschen, „abgerieben“ wurde, entspricht der historisch verbürgten Praxis im Umgang mit Mördern.⁴⁶ Neben der erstmaligen Differenzierung zwischen vorsätzlichem und unvorsätzlichem Mord gehörte es zu den Errungenschaften der Drakonischen Gesetzgebung, den Täter im Falle des nicht vorsätzlichen Mordes anstatt mit der Todesstrafe mit Verbannung zu bestrafen – eine Maßnahme, die nicht zuletzt dem Schutz vor Blutrache und ihrer Eindämmung diene.⁴⁷

Die mit der Verbannung intendierte Isolation des Blutschuldigen findet eine eindrucksvolle Form in einem Ritual, das in Euripides' *Iphigenie in Tauris* Teil der Rehabilitierung des Orest ist.⁴⁸ Der Befleckte wird nach seiner Ankunft in Athen zu einem öffentlichen Symposium geladen, muss aber schweigend an einem Einzeltisch speisen und aus einem allein für ihn bestimmten Krug trinken. Die schweigende Teilnahme am Symposium – für griechisches Empfinden eine *contradictio in adjecto* – verbindet die Marginalisierung des Mörders mit seiner Wiedereingliederung in die Gesellschaft durch das eben doch in einem weiteren oder symbolischen Sinne gemeinsame Essen und Trinken. Dieses Ritual, dessen Erzählung zugleich als Aition für einen im Athener Festkalender verankerten Festbrauch fun-

lished practice of dealing with murderers.⁴⁶ In addition to the first historical recorded distinction between intentional and unintentional homicide, one of the achievements of Draco's legislation was to punish the perpetrator with banishment instead of the death penalty in cases of non-intentional killing – a measure which not least served as protection from blood revenge and helped to control it.⁴⁷

The isolation of the murderer that is intended by the banishment finds representation in a ritual which, in Euripides' *Iphigenia in Tauris*, is part of Orestes' rehabilitation.⁴⁸ Following his arrival in Athens, the crime-stained Orestes is invited to a public symposium, but has to eat in silence at a separate table and drink from a vessel intended for him alone. This silent participation in the symposium – for Greek sensibilities, a *contradictio in adjecto* – combines the marginalisation of the killer with his reintegration into society through what is (in spite of the silence) in a wider or symbolic sense a joint act of eating and drinking. For Euripides also, this ritual, the description of which also serves as aition for an Athenian festival, the Choes, which took place during the Dionysian Anthesteria, represents the precondi-

46 Joseph W. Hewitt, *The Necessity of Ritual Purification after Justifiable Homicide*, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 91 (1910) 99–113; speziell zu Orest: Walter Burkert, *Von Selinus zu Aischylos: ‚Reinigung‘ im Ritual und im Theater*, in: *Berichte und Abhandlungen der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* 7 (1999), 23–38; Susanne Gödde, *Unsagbares sagen. Ästhetische und rituelle Aspekte des Schweigens in der griechischen Tragödie: Ödipus und Orest*, *Poetica* 37 (2005), 255–284, 273–281.

47 Michael Gagarin, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, London (1981).

48 Eurip. *Iph. Taur.* 947–957.

46 Joseph W. Hewitt, *The Necessity of Ritual Purification after Justifiable Homicide*, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 91 (1910), 99–113; specifically in regard to Orestes: Walter Burkert, *Von Selinus zu Aischylos: ‚Reinigung‘ im Ritual und im Theater*, in: *Berichte und Abhandlungen der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* 7 (1999), 23–38; Susanne Gödde, *Unsagbares sagen. Ästhetische und rituelle Aspekte des Schweigens in der griechischen Tragödie: Ödipus und Orest*, *Poetica* 37 (2005), 255–284, 273–281.

47 Michael Gagarin, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, London (1981).

48 Eurip. *Iph. Taur.* 947–957.

giert, nämlich für das Choenfest im Rahmen der Dionysischen Anthesterien, stellt auch bei Euripides die Voraussetzung für ein folgendes Gerichtsverfahren auf dem Areopag dar, allerdings mit der interessanten, von Aischylos abweichenden Pointe, dass in Euripides' Tragödie die Erinyen die Verfolgung des Orest trotz des Freispruchs durch das Athenische Gericht nicht aufgeben.⁴⁹

Doch zurück zur Aischyleischen *Orestie*: Ich hatte die Frage nach der rechtlichen Grundlage des Verfahrens, das Athene in den *Eumeniden* einsetzt, aufgeworfen. Denn bezeichnenderweise findet an keinem Punkt während dieses Prozesses eine eindeutige und nachvollziehbare Widerlegung des Rechtsanspruchs der Erinyen statt. Worauf also kann sich dann die Partei der Sieger, die den Muttermörder Orest freispricht, berufen?

Das entscheidende Moment, das zur Durchbrechung der Kette von Gewalt und Gegengewalt führt, ist die Einsetzung des Gerichts durch Athene, und es lohnt sich, am Text zu überprüfen, was damit genau gemeint ist. Mit Blick auf den Titel dieses Beitrags ist es wichtig festzuhalten, dass die Neuheit dieser juridischen Institution nicht impliziert, dass etwa auch ein neues Gesetz erlassen würde, das als konkrete Grundlage für den Freispruch eines Muttermörders gelten könne. Zwar wird die Installation des Geschworenengerichtes in den *Eumeniden* dreimal von Athene selbst (und einmal von Apollon) als *thesmos* bezeichnet, was ja durchaus mit ‚Gesetz‘ oder ‚Satzung‘ übersetzt werden kann. Die genaue Kontextualisierung des Wortes zeigt jedoch, dass es sich nicht auf die Festlegung substantiellen

tion for subsequent trial proceedings on the Areopagus, although with the interesting feature (not in Aeschylus) that in Euripides' tragedy the Erinyes do not cease their persecution of Orestes, in spite of the acquittal pronounced by the Athenian court.⁴⁹

Let us return to Aeschylus' *Oresteia*: I raised the question of the legal basis for the proceedings that Athena establishes in the *Eumenides*. For there is not at any point during this trial a clear, supported refutation of the Erinyes' legal claim. What, therefore, can serve as the basis for the winning side, those who acquit the matricide Orestes?

The decisive moment that allows the chain of violence and counter-violence to be broken is the establishment of the court by Athena, and it is worth looking closely at the text to see what precisely is meant thereby. In light of the title of this paper, it is important to state that the novelty of this juridical institution does not imply that (for example) any new law has been decreed that could be regarded as a firm basis for the acquittal of a matricide. Admittedly the installation of the jury trial in the *Eumenides* is on three occasions referred to by Athena herself (and once by Apollo) as *thesmos*, which can be translated as 'law' or 'statute'. However, the context of the word in these passages shows that it is not the establishment of substantial law by means of a statute that is intended, but

49 Dazu Gösde (Anm. 46), 278f.

49 On this subject see Gösde (n. 46), 278f.

Rechts durch ein Gesetz bezieht, sondern ausschließlich das Formale und Prozedurale eines Verfahrens beziehungsweise die Autorität einer Institution bezeichnet.⁵⁰

Ich zitiere die erste und viel diskutierte Stelle (V. 482–484), hier in der etwas gefälligeren Version von Page und Sommerstein, die – anstatt wie West nach Vers 484 eine Lacuna anzunehmen – auf Vers 482 den Vers 475 folgen lassen:

ἐπει δὲ πρᾶγμα δεῦρ' ἐπέσειψεν τόδε, (482)
 ὁμῶς ἀμόμφους ὄντας αἰροῦμαι πόλει (475)
 φόνων δικαστὰς ὀρκίων αἰδουμένων (483)
 θεσμόν, τὸν εἰς ἅπαντ' ἐγὼ θήσω χρόνον. (484)

Da nun dieser Fall hierher zu uns gelangt ist,
 wähle ich Männer aus für die Stadt, die ohne Tadel sind,
 Richter über Mordfälle, die das Verfahren (*thesmon*) durch Eid
 respektieren,
 das ich für alle Zeit festsetzen werde.

Die Deutungen dieser Stelle variieren leicht hinsichtlich der syntaktischen Auffassung von *thesmon*, das bald absolut aufgefasst wird, bald, wie es der hier vorgestellte Text wohl erfordert, durch den Genitiv *horkiôn*, den es regiert, definiert wird. Das entscheidende Verb, mit dem Aischylos die Einsetzung der Richter bezeichnet hat, fehlt in der Überlieferung und kann nur durch eine Versumstellung, die eine Emendation nach sich zieht, gewonnen werden (so Page und Sommerstein). Für die Interpretation lässt sich hingegen festhalten, dass der *thesmos*, an den die Richter hier durch ihre Eide gebunden werden, gewissermaßen metony-

exclusively the formal and procedural details of a trial, i.e. the authority of an institution.⁵⁰

I quote the first and much discussed passage (V. 482–484), here in the editions of Page and Sommerstein which, unlike the version of West, where a lacuna is assumed after verse 484, have verse 482 followed by verse 475:

ἐπει δὲ πρᾶγμα δεῦρ' ἐπέσειψεν τόδε, (482)
 ὁμῶς ἀμόμφους ὄντας αἰροῦμαι πόλει (475)
 φόνων δικαστὰς ὀρκίων αἰδουμένων (483)
 θεσμόν, τὸν εἰς ἅπαντ' ἐγὼ θήσω χρόνον. (484)

Nevertheless, since this matter has fallen upon us here,
 I shall choose for my city men without fault
 to be judges of homicide, respecting the ordinance (*thesmon*)
 of an oath
 which I shall establish for all time.

Interpretations of this passage vary slightly in regard to the syntactical understanding of *thesmon*, which is sometimes understood in the absolute sense and sometimes (as the text presented here surely demands) is defined through the genitive *horkiôn* which it governs. The decisive verb which Aeschylus uses to designate the appointment of the judges is missing in the transmitted text, and can only be recovered by means of a rearrangement of the verses which involves an emendation (according to Page and Sommerstein). Concerning the interpretation, however, it can be stated that the *thesmos* to which the judges are bound

50 Aischyl. Eum. V. 484, 571, 681. – Zur Bedeutung von *thesmos* s. Martin Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford (1969), 12–19, der für die ersten beiden Stellen die Bedeutung „establishment of a fundamental institution“ (13) und für die dritte „pronouncement or decree which constitutes its founding act“ bzw. „fundamental regulation“ (14) vorschlägt. Die Bedeutung des konkreten und dann wohl schriftlich niedergelegten Gesetzes wird für diese *Eumeniden*-Passagen also ausgeschlossen (vgl. aber zu Eum. 491: ebd. 17 mit Anm. 1).

50 Aeschyl. Eum. 484, 571, 681. – Concerning the meaning of *thesmos* see Martin Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford (1969), 12–19, who proposes for the first two passages „establishment of a fundamental institution“ (13) and for the third „pronouncement or decree which constitutes its founding act“ or „fundamental regulation“ (14). Thus the meaning of the specific law (probably then set down in writing) is excluded as far as these passages in the *Eumenides* are concerned (cf. however Eum. 491: *ibid.* 17 with note 1).

misch für das neue Gericht, das an späteren Textstellen sogar selbst als *thesmos* angerufen wird,⁵¹ verstanden werden kann.

Wichtig ist jedoch für Aischylos' Inszenierung dieser Einrichtung, dass weder in dieser ersten Passage noch in der zweiten, in der das Wort vorkommt,⁵² der *thesmos* bzw. die *thesmoi* der Athena inhaltlich näher gefüllt werden, und zwar schon gar nicht im Sinne von einzelnen Gesetzen – dies geschieht erstmals in der Folge der dritten Erwähnung des Wortes (V. 681–684), freilich auch hier, ohne dass eine klare Rechtsordnung für den neuen Gerichtshof erlassen würde:

κλύοιτ' ἄν ἤδη θεσμόν, Ἀττικὸς λεώς,
 πρῶτας δίκας κρίνοντες αἵματος χυτοῦ.
 ἔσται δὲ καὶ τὸ λοιπὸν Αἰγέως στρατῶν
 αἰεὶ δικαστῶν τοῦτο βουλευτήριον

Vernehmt nunmehr die Satzung (*thesmon*), Männer Attikas,
 Des ersten Falles, Richter, von vergossnem Blut!
 Bestehn soll auch in Zukunft für des Aigeus Volk
 Auf immer der Gerichtshof dieses hohen Rats.

Der gesamte Verlauf der Szene und die Verwendung der juristischen Terminologie lenken die Aufmerksamkeit zunächst vor allem auf die Autorisierung und Installation eines neuen *Verfahrens*, das weniger dem substantiellen als dem prozeduralen

here by their oaths can be understood as a kind of metonym for the new court which at later points in the text is actually itself invoked as *thesmos*.⁵¹

It is, however, important for the way Aeschylus presents the setting up of the court that neither in this first passage nor in the second (in which the word appears⁵²) is any more detailed content provided for the *thesmos* or *thesmoi* of Athena, certainly not in the sense of individual laws – this occurs for the first time following the third mention of the word (v. 681–684), without however any clear legal order being decreed for the new court of justice:

κλύοιτ' ἄν ἤδη θεσμόν, Ἀττικὸς λεώς,
 πρῶτας δίκας κρίνοντες αἵματος χυτοῦ.
 ἔσται δὲ καὶ τὸ λοιπὸν Αἰγέως στρατῶν
 αἰεὶ δικαστῶν τοῦτο βουλευτήριον

Now hear my ordinance (*thesmon*), people of Attica,
 who are judging this first trial for bloodshed.
 In time to come also, the people of Aegeus
 will always have this council of judges.

The entire course of the scene and the use of legal terminology initially direct our attention mainly to the authorisation and installation of a new *procedure*, which has less to do with substantial law than with procedural law. Herein lies the truly exciting

51 Aischyl. Eum. 614.

52 Aischyl. Eum. 570–573 (Athena spricht):
 πληρουμένου γὰρ τοῦδε βουλευτηρίου / σιγᾶν
 ἀρήγει καὶ μαθεῖν θεσμούς ἐμούς / πόλιν τε
 πᾶσαν εἰς τὸν αἰανὴ χρόνον / καὶ τοῦσδ', ὅπως
 ἄν εὐ καταγνωσθῆι δίκη. – „Denn da sich füllt
 schon diese Ratsversammlung hier / Ist Schweigen
 not, sowohl dass meine Satzung hört / Das
 ganze Stadtvolk auch für alle künftige Zeit, / wie
 dass in deren Sache recht geurteilt wird.“
 Werners Übersetzung scheint mir allzu sehr an der
 Bedeutung „Satzung“, „Gesetz“ festzuhalten.
 Versteht man *thesmos* mehr im Sinne einer Insti-
 tution, wie dies *Ostwald* nahelegt (Anm. 50), so
 ließe sich übersetzen: „sowohl dass meine Ein-
 richtung versteht die ganze Stadt“ – denn
 Gesetze werden hier nicht erlassen.

51 Aeschyl. Eum. 614.

52 Aeschyl. Eum. 570–573 (Athena speaking):
 πληρουμένου γὰρ τοῦδε βουλευτηρίου / σιγᾶν
 ἀρήγει καὶ μαθεῖν θεσμούς ἐμούς / πόλιν τε
 πᾶσαν εἰς τὸν αἰανὴ χρόνον / καὶ τοῦσδ', ὅπως
 ἄν εὐ καταγνωσθῆι δίκη. – „For now that this
 council is being convened, it will be helpful if all
 are silent and attentive to my ordinances (*thes-
 mos*) – both the whole city for all time to come
 and also these men [indicating the judges], so
 that the case may be properly decided.“
 Sommerstein's translation of *thesmoi* seems to me to
 adhere too strongly to the meaning „ordinance“,
 „statute“, although the plural does render this
 solution plausible. I would prefer to understand
thesmos more in the sense of an institution, as
Ostwald (n. 50) suggests.

Recht zuzuordnen ist. Hierin liegt das wirklich Aufregende an der Lösung, die Aischylos in den *Eumeniden* zur Diskussion stellt: Er sieht die Möglichkeit einer Durchbrechung der *lex talionis* weder in einer ethisch-moralischen Umwertung des Mutttermordes noch – so scheint es zumindest zunächst – in dem Urteil einer einzigen und damit autoritären Entscheidungsinstanz, sondern in der Verteilung der Entscheidung auf eine Jury von gewählten Volksvertretern, die, so wird hier impliziert, durch Abstimmung zu einem möglicherweise gerechteren Urteil führe. Dieser Schritt, den Aischylos Athena hier vornehmen lässt, ist ganz sicher als ein Reflex der neuen demokratischen Institutionen zu werten, die seit der Mitte des 5. Jhdts. die Entscheidungsbefugnis in politischen und juristischen Streitfällen zunehmend dem Volk und seinen durch Los bestimmten Vertretern übertrugen.⁵³

Der Begriff des Verfahrens ist ein Terminus der modernen Rechtswissenschaft und Gesellschaftstheorie: Mit ihm verbindet sich der Gedanke einer gewissen Neutralität, einer unparteilichen Würdigung heterogener Interessenlagen. Der Verfahrensgedanke, so der Rechtshistoriker Claus-Wilhelm Canaris, triumphiert „über die Absolutheit der widerstreitenden Gerechtigkeitsskonzepte“.⁵⁴ Unsere Tragödie – wie die griechische Sprache des 5. Jhdts. überhaupt – kennt keinen Begriff für ein solches

aspect of the solution that Aeschylus puts forward for discussion in the *Eumenides*: he sees the possibility of breaking the *lex talionis* chain not as any ethical-moralistic re-evaluation of matricide, or in the judgement of a single and therefore authoritarian decision-making instance, but in the distribution of the decision-making among a jury of elected representatives of the people, which (as is here implied) through voting will lead to a possibly more just judgement. This step, which in the *Oresteia* is performed by Athena, is certainly to be seen as a reflection of the new democratic institutions which from the middle of the 5th century onwards increasingly transferred decision-making authority in political and legal disputes to the people and to the people's representatives, who were determined by lot.⁵³

The concept of 'procedure' belongs to modern jurisprudence and social theory; it is associated with a certain neutrality, an impartial assessment of heterogeneous interests. The procedural principle, according to the legal historian Claus-Wilhelm Canaris, triumphs „over the absoluteness of conflicting concepts of justice“.⁵⁴ Our tragedy – like the Greek language generally in the 5th century – does not have any term to describe such a phenomenon. By contrast, the term *thesmos* which is repeatedly invoked by

53 Nach Bleicken (Anm. 7) sei es kaum möglich, die Geschichte der Geschworenengerichte genau zu rekonstruieren, die für ihn allerhöchstens mit der zweiten Hälfte des 5. Jhdts. greifbar wird. Anders Farenga (Anm. 23), 264, der ihr Vorhandensein bereits für die zweite Hälfte des 7. Jhdts. ansetzt.

54 Vgl. grundsätzlich: Niklas Luhmann, Legitimation durch Verfahren, Frankfurt (1969); speziell zu Aischylos' Orestie: Claus-Wilhelm Canaris, Konsens und Verfahren als Grundelemente der Rechtsordnung – Gedanken vor dem Hintergrund der „Eumeniden“ des Aischylos, Juristische Schulung 36 (1996), 573–580, das Zitat: 576.

53 According to Bleicken (n. 7), 162, it is hardly possible to have an exact reconstruction of the history of the jury trials, which for him can only be grasped at best from the second half of the 5th century. A different view is taken by Farenga (n. 23), 264, who estimates that they already existed in the second half of the 7th century.

54 Cf. on this matter generally Niklas Luhmann, Legitimation durch Verfahren, Frankfurt (1969); specifically in relation to Aeschylus's Oresteia: Claus-Wilhelm Canaris, Konsens und Verfahren als Grundelemente der Rechtsordnung – Gedanken vor dem Hintergrund der „Eumeniden“ des Aischylos, Juristische Schulung 36 (1996) 573–580 (citation 576).

Phänomen. Der von Athena immer wieder ins Feld geführte Terminus des *thesmos* suggeriert hingegen viel eher eine gewisse Statik und die ewige Gültigkeit der Einrichtung.⁵⁵ Auf der Suche nach antiken Konzeptionalisierungen von Recht als Verfahren mag man an die archaische Metaphorik der Rechtssprechung denken, die immer wieder zwischen ‚geradem‘ und ‚krummem‘ Recht unterscheidet, und die Rechtsfindung somit als ‚Weg‘ begreift.⁵⁶ Interessant ist in diesem Zusammenhang ein allerdings erst für das 4. Jhd. belegter Terminus, den der Autor der *Athênaiôn politeia* mit den institutionellen Neuerungen des Solon verbindet: Das Substantiv *epheisis*, also wörtlich ‚Entsendung‘, ‚Überweisung‘, wird hier verwendet, um die Delegation eines Falls an eine weitere Instanz innerhalb der immer komplexer werdenden Hierarchie der Athener Gerichte zu bezeichnen.⁵⁷

Auch wenn Aischylos keinen Begriff für diese demokratische Errungenschaft kennt, so lässt sich am Text der *Eumeniden* dennoch nachvollziehen, dass ihm der Verfahrensgedanke bewusst war. Am Verlauf des Prozesses fällt auf, dass die Verantwortung für die Entscheidung immer wieder aufs Neue delegiert wird, wodurch jeder Anschein von Parteilichkeit zunächst unterlaufen werden soll: Nicht nur übertragen die streitenden Parteien – die Erinyen und Orest – die Befugnis zu entscheiden (*krinein*) explizit an Athena, sondern auch Athena selbst gibt die Entscheidungsmacht mit der Begründung,

Athena suggests much more the eternal validity of the institution.⁵⁵ In the search for ancient conceptualisations of law as procedure, we may think of the archaic metaphorical language associated with jurisdiction, which repeatedly distinguishes between ‘straight’ and ‘crooked’ law, and thus understands the pursuit of justice in terms of a ‘path’. Of interest in this connection is a term (which however is only first documented in the 4th century) which the author of the *Athênaiôn politeia* associates with the institutional innovations of Solon:⁵⁶ the substantive *epheisis*, i.e. literally ‘delegation’ or ‘transfer’ is used here in reference to the delegation of a case to another instance within the increasingly complex hierarchy of the Athenian courts.⁵⁷

Even if Aeschylus does not recognise any term for this democratic achievement, it is nevertheless evident from the text of the *Eumenides* that the procedural principle was known to him. A striking feature of the trial is that responsibility for the decision is repeatedly delegated, which is intended to circumvent any appearance of partiality; not only do the disputing parties – the Erinyes and Orestes – explicitly transfer the power to decide (*krinein*) to Athena, but Athena herself passes on the decision-making power to the jury trial, on the grounds that this case is too difficult to be decided by one individ-

55 So auch der früheste Beleg für *thesmos* in Od. 23, 296, wo es sich auf die unveränderbare Stellung des Ehebettes von Odysseus und Penelope bezieht; dazu *Ostwald* (Anm. 50), 12.

56 Siehe dazu *Hesiod*, *Theogony*, ed. with Prolegomena and Commentary by Martin L. West, Oxford (1966), ad 85–86; vgl. auch die Erläuterung der Etymologie bei *Allen* (Anm. 11), 11 mit Anm. 46.

57 Ath. pol. 9,1. Die Mitglieder der Geschworenengerichte wurden entsprechend als *ephetai* bezeichnet; zur *epheisis* s. *Farenga* (Anm. 23), 302–304.

55 Thus also the earliest reference to *thesmos* in Od. 23, 296, where it relates to the unalterable position of the marriage bed of Odysseus and Penelope; on this point cf. *Ostwald* (n. 50), 12.

56 On this point see *Hesiod*, *Theogony*, ed. with Prolegomena and Commentary by Martin L. West, Oxford (1966), ad 85–86; cf. also the explanation of the etymology in *Allen* (n. 11), 11 with note 46.

57 Ath. pol. 9,1. The members of the jury courts were accordingly referred to as *ephetai*; concerning *epheisis* see *Farenga* (n. 23), 302–304.

dieser Fall sei zu schwer, als dass ein einzelner ihn entscheiden könne, weiter an das Geschworenengericht.⁵⁸ Als Orest sich gegenüber der Anklage verteidigen soll, delegiert dieser sein Plädoyer wiederum an seinen Verteidiger Apollon,⁵⁹ der sich für seine Aussage auf die Autorität des Zeus beruft.

Als Resümee dieser ersten – der „hellen“ – Hälfte meiner Rekonstruktion des Gerichtsverfahrens lässt sich nun festhalten, dass die *Eumeniden* mit der emphatischen Installierung einer Mehrheitsentscheidung⁶⁰ und eines formal regulierten Verfahrens auf den ersten Blick der um die Mitte des 5. Jhdts. im Entstehen begriffenen Demokratie durchaus ein Denkmal setzen. Für die übergeordnete Frage aber, wie das neue Recht legitimiert wird, muss nun die Position der Athena noch genauer analysiert werden. Dabei sollte nicht vergessen werden, dass im Begriff des *thesmos*, der ja etwas Niedergelegtes (von *tithêmi*) bezeichnet, bereits der

ual.⁵⁸ When Orestes is supposed to be defending himself against the accusation brought against him, he in turn delegates his pleading to his defender Apollo,⁵⁹ who invokes the authority of Zeus in regard to his statement.

By way of résumé of this first „light“ half of my reconstruction of the court proceedings, it can now be stated that at first glance, with the emphatic establishment of a majority decision⁶⁰ and a formally regulated procedure, the *Eumenides* erects a monument to the emerging democracy of the middle of the 5th century. As far as the overriding question of how the new law is legitimised is concerned, however, the position of Athena must now be analysed more closely. In the course of this analysis it should not be forgotten that the concept of *thesmos*, which designates something which has been set down (from the verb *tithêmi*, ‘to set down’),

58 1) Aischyl. Eum. 433 (Erinyen zu Athena): ἀλλ’ ἐξέλεγε, κρῖνε δ’ εὐθείαν δίκην. – „Dann untersuch und richte nach dem richtigen Recht!“ – 2) Aischyl. Eum. 468 (Orest zu Athena): σὺ δ’ εἰ δικαίως εἶτε μὴ κρῖνον δίκην. – „Doch du, ob recht, nicht recht ich tat, entscheide nun!“ – 3) Aischyl. Eum. 470–473 (Athena zu den Geschworenen): τὸ πρᾶγμα μείζον, εἴ τις οἶεται τὸδε / βροτὸς διαρεῖν. οὐδὲ μὴν ἐμοὶ θέμις / φόνου δικάζειν ὄξυμνήτους δίκας, ... – „Der Fall liegt schwerer, als dass sich hier zutrauen könnt, / Ein Mensch zu richten; und auch mir kommt es nicht zu, / Um Mord den Streit zu schlichten, bittrem Groll entstammt.“

59 Aischyl. Eum. 609–613: ἦδη σὺ μαρτύρησον, ἐξηγοῦ δέ μοι, / Ἄπολλον, εἴ σφε σὺν δίκῃ κατέκτανον. / δρᾶσαι γάρ, ὥσπερ ἔστιν, οὐκ ἀρνούμεθα. / ἀλλ’ εἰ δικαίως εἶτε μὴ τῆι σῆι φρενὶ / δοκῶ, τὸδ’ αἶμα κρῖνον, ὡς τούτοις φράσω. – „Sei du mir Zeuge, führ Beweis für mich, / Apollon, ob ich sie mit Recht zu Tod gebracht. [...] Doch ob gerecht nun oder nicht dünkt deinen Sinn / Die Bluttat, das entscheide, diesen zum Beweis!“

58 1) Aeschyl. Eum. 433 (Erinyes to Athena): ἀλλ’ ἐξέλεγε, κρῖνε δ’ εὐθείαν δίκην. – “Well, question him, and give an upright judgement.” – 2) Aeschyl. Eum. 468 (Orestes to Athena): σὺ δ’ εἰ δικαίως εἶτε μὴ κρῖνον δίκην. – “Now I ask you to judge the issue of whether I did justice or not” – 3) Aeschyl. Eum. 470–473 (Athena to the jury): τὸ πρᾶγμα μείζον, εἴ τις οἶεται τὸδε / βροτὸς διαρεῖν. οὐδὲ μὴν ἐμοὶ θέμις / φόνου δικάζειν ὄξυμνήτους δίκας, ... (Greek text follows the edition of Sommerstein) – “The matter is too great for any mortal who may think he can decide it; but neither is it proper for me to judge a case of murder which can give rise to fierce wrath ...”.

59 Aeschyl. Eum. 609–613: ἦδη σὺ μαρτύρησον, ἐξηγοῦ δέ μοι, / Ἄπολλον, εἴ σφε σὺν δίκῃ κατέκτανον. / δρᾶσαι γάρ, ὥσπερ ἔστιν, οὐκ ἀρνούμεθα. / ἀλλ’ εἰ δικαίως εἶτε μὴ τῆι σῆι φρενὶ / δοκῶ, τὸδ’ αἶμα κρῖνον, ὡς τούτοις φράσω. (Greek text follows the edition of Sommerstein) – “Testify now for me, Apollo, and expound whether I killed her with justice. That I did the deed, as is the fact, I do not deny; but judge this bloodshed, whether I seem in your eyes to have done it justly or not, so that I may tell this court.”

Verweis auf eine Instanz enthalten ist, die dieses Gesetz installiert und autorisiert⁶¹ – eben Athena, und dass es ihre *thesmoi* sind, lässt Aischylos sie in ihren Reden ja unmissverständlich zum Ausdruck bringen.

Damit komme ich zum zweiten Teil meiner Rekonstruktion, in dem ich diejenigen Argumente skizziere, die die Integrität des demokratischen Verfahrens in Frage stellen können und die zu den erwähnten kritischen Lektüren der *Orestie* geführt haben. Drei Faktoren lassen moderne Leser an der These von der Überwindung der Gewalt durch Recht und Rationalität zweifeln: zum einen die von der Partei der Sieger vorgebrachte Begründung für den Freispruch, zum zweiten der tatsächliche Ausgang der Abstimmung und schließlich drittens die Allianz, die Athena mit den Erinyen schließt, um ihre Gefahr zu bannen.

Bevor die Geschworenen per Stimmstein über den Fall entscheiden, werden sie Zeuge eines Verhörs zwischen den Parteien, dessen zentraler Streitpunkt in der Frage besteht, ob ein Gattenmord oder ein Muttermord eher als strafwürdig zu bewerten sei. Dabei berufen sich sowohl Orest als auch Apollon auf

already contains reference to an authority that establishes and authorises this law⁶¹ – Athena, and in her speeches Aeschylus has her unmistakably express the fact that these are her *thesmoi*.

This leads me to the second part of my reconstruction, in which I shall outline the arguments that perhaps call into question the integrity of the democratic process and which have led to the aforementioned critical readings of the *Oresteia*. Three factors cause modern readers to doubt the thesis that violence has been overcome by law and rationality: firstly, the justification for the acquittal as presented by the victorious party, secondly the actual outcome of the vote, and finally the alliance formed by Athena with the Erinyes in order to ward off the harm they threaten to bring.

Before the jury decide on the case by ballot, they witness a hearing between the parties, the central point of dispute consisting in the question of whether the murder of a spouse or the murder of one's mother is to be regarded as more worthy of punishment. Both Orestes and Apollo invoke the argu-

60 Nach *Canaris* (Anm. 54), 576, ist die Einführung des Mehrheitsprinzips ein konstitutives Merkmal des Verfahrensprinzips; grundsätzlich dazu s. auch *Egon Flaig*, Die Mehrheitsentscheidung in der Antike. Dynamiken und Risiken, Max-Planck-Gesellschaft, Jahrbuch (1997), 676–681; *Jakob A. O. Larsen*, The Origin and Significance of the Counting of Votes, zuerst veröffentlicht: *Classical Philology* 44 (1949), 164–181, neu gedruckt unter dem Titel: Die Entstehung und Bedeutung der Stimmenzählung, in: F. Gschnitzer (Hrsg.), *Zur griechischen Staatskunde* (WdF 69), Darmstadt (1969), 184–218, und konkret zu den *Eumeniden* die Literaturangaben in Anm. 68.

61 Dieses Moment der ‚agency‘ betont auch *Ostwald* (Anm. 35), 18f.; zum Problem der Autorschaft von Gesetzen und ihrer Reflexion in der Tragödie s. auch *Danielle Allen*, Greek Tragedy and Law, in: M. Gagarin and D. Cohen (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge (2005), 374–393, bes. 389–391.

60 According to *Canaris* (n. 54), 576, the introduction of the majority principle is a constitutive feature of procedural principle; generally on this point see also *Egon Flaig*, Die Mehrheitsentscheidung in der Antike. Dynamiken und Risiken, Max-Planck-Gesellschaft, Jahrbuch (1997), 676–681; *Jakob A. O. Larsen*, The Origin and Significance of the Counting of Votes, first published in: *Classical Philology* 44 (1949), 164–181, reprinted under the title: Die Entstehung und Bedeutung der Stimmenzählung, in: F. Gschnitzer (ed.), *Zur griechischen Staatskunde* (WdF 69), Darmstadt (1969), 184–218, and specifically on the *Eumenides* the references in note 68.

61 This moment of ‚agency‘ is also emphasised by *Ostwald* (n. 50), 18f.; regarding the problem of the authorship of laws and the way they are reflected in the tragedy, see also *Danielle Allen*, Greek Tragedy and Law, in: M. Gagarin and D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge (2005), 374–393, esp. 389–391.

das vor allem für moderne Leser erstaunliche Argument, dass zwischen Mutter und Sohn keine gewichtige Verbindung des Blutes bestehe, sondern dass es allein der Vater sei, der zu seinem Nachwuchs in einem Verhältnis der Blutsverwandtschaft stehe.⁶² Athene wird als lebendes Beispiel einer solchen Vatergeburt angeführt, die bezeugen könne, dass es der Mutter bei der Geburt nicht bedürfe, der Muttermord somit auch nicht als Verwandtenmord gelten müsse. Ihre eigene Entscheidung für Orestes und deren Begründung – „Fürs Männliche bin allwärts ich“ – nimmt auf diese besondere Geburt Bezug.⁶³

Ungeachtet der Tatsache, dass möglicherweise eine solche Zeugungslehre im 5. Jhd. v. Chr. von Intellektuellen, wie zum Beispiel Anaxagoras, vertreten wurde,⁶⁴ bevor Aristoteles ihr im 4. Jhd. eine breitere Anerkennung verleihen sollte, kann festgehalten werden, dass dieses Argument, das Athene und Apollon zu Vertretern einer Zeus- und damit einer Vater-Herrschaft macht und das die Entscheidung einer willkürlichen Hierarchie der Geschlechter überantwortet, sich nicht auf ein Prinzip der Gerechtigkeit beruft, sondern eindeutig als parteiisch bewertet werden muss. Mit dieser

ment (surprising to modern readers in particular) that there is no strong blood connection between a mother and her son, and that it is only the father who is related by blood with his progeny.⁶² Athena is cited as a living example of such a ‘father-birth’ which can serve as testimony that the mother is not essential to birth; therefore matricide also does not have to be regarded the murder of a relative. Her own decision in favour of Orestes and its justification – „and I commend the male in all respects“ – makes reference to the special circumstances of her birth.⁶³

Irrespective of the fact that intellectuals such as Anaxagoras⁶⁴ may have subscribed to such a theory of procreation in the 5th century B.C. before Aristotle conferred wider recognition upon it in the 4th century, it can be stated that this argument – which makes Athena and Apollo representatives of a Zeus-rulership and therefore of a patriarchal rulership, and which hands over the act of decision-making to an arbitrary sexual hierarchy – is not based on any principle of justice, and must be regarded as clearly biased. With this justification of the acquittal, to put it bluntly, Athena and Apollo are continuing

62 Aeschyl. Eum. 606 (Orestes); 662–666 (Apollo).

63 Aeschyl. Emn. 736–738. *Canaris* (Anm. 54), 576f. sieht in dem Umstand, dass Athene überhaupt eine und eben diese Begründung für ihr Urteil formuliert, einen Hinweis auf ein avanciertes, auch über bloßes Verfahrensrecht hinausgehendes Rechtsverständnis, da hier ein Bewusstsein für die Voreingenommenheit des Richters durch persönliche Bindungen etc. dokumentiert werde.

64 Dazu *Erna Lesky*, Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachleben (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlung der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1950, Nr. 19), Mainz (1950), 53; *Jochen Althoff*, Antike Zeugungstheorien im Vergleich. Ein Blick auf die Forschungsmethodik des Aristoteles in *De generatione animalium*, in: J. Althoff, B. Herzhoff and G. Wöhrle (Hrsg.), Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption, Volume 16, Trier 2006, 35–50.

62 Aeschyl. Eum. 606 (Orestes); 662–666 (Apollo).

63 Aeschyl. Eum. 736–738. *Canaris* (n. 54), 576f. sees in the fact that Athene formulates just one (and in particular this) justification for her judgement a reference to an advanced understanding of the law that goes beyond mere procedural law, since an awareness of the partiality of the judge through personal connections etc. is being documented.

64 On this point *Erna Lesky*, Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachleben (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlung der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1950, Nr. 19), Mainz (1950), 53; *Jochen Althoff*, Antike Zeugungstheorien im Vergleich. Ein Blick auf die Forschungsmethodik des Aristoteles in *De generatione animalium*, in: J. Althoff, B. Herzhoff and G. Wöhrle (eds.), Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption, Volume 16, Trier 2006, 35–50.

Begründung des Freispruchs, so könnte man zugespitzt formulieren, setzen Athena und Apollon den Geschlechterkampf der ersten beiden Stücke mit anderen Mitteln fort, und sie vergeben sich die Chance, ihre Teilnahme in einer deutlicher konsensfähigen Weise zu begründen, etwa mit dem grundsätzlichen Ziel, der Gewalt ein Ende zu setzen, oder konkret: die Tyrannis in Argos zu stürzen. Aischylos hatte offenbar kein Interesse daran, diejenige Gottheit, die die streitenden Parteien letztlich zur Versöhnung führt, auch mit Argumenten auszustatten, die die Ansprüche an demokratische Prinzipien der Gleichheit – damals und heute – befriedigen können.⁶⁵

Dieser Befund nun hat die kritischen Leser der *Orestie* zu der Schlussfolgerung geführt, dass mit dem Sieg Apollons in diesem Streit lediglich die Festschreibung eines hierarchischen Wertesystems dokumentiert werde,⁶⁶ dass es nicht um die Inhalte der Argumente gehe, sondern allein um die „Institutionalisierung des [alten] Areopag und der Herrschaft des Zeus“ und schließlich, dass „der zentrale Wertbegriff der *Orestie*“, nämlich der der *dikê*, „in der Schlusszene der *Eumeniden* zum Spielball der Rhetorik“ werde.⁶⁷

Und auch der genaue Hergang der Abstimmung, und damit komme ich zum zweiten Problem, scheint die vielfach gefeierte Verfahrenslösung des Geschworenengerichts wieder zu relativieren.

with other means the battle between the sexes as shown in the first two plays, and are throwing away the chance of justifying their partisanship in a manner which would allow consensus, for example on the basis of the fundamental aim of bringing an end to the violence, or – in specific terms – bringing down the tyranny in Argos. Aeschylus evidently had no interest in providing the divinity that ultimately leads the disputing parties to reconciliation with arguments which are able – then and now – to satisfy the demands of democratic principles of equality.⁶⁵

This finding has led critical readers of the *Oresteia* to the conclusion that with the victory of Apollo in this dispute it is only the establishment of a hierarchical value system that is being documented,⁶⁶ that it is not the content of the arguments that is important, but only the „institutionalisation of the [old] Areopagus and the rulership of Zeus“ and finally that „the central value concept of the *Oresteia*“, namely that of *dikê*, becomes, „in the final scene of the *Eumenides*, the plaything of rhetoric“.⁶⁷

And even the precise course of the voting (and here I come to the second problem) appears once again to relativise the much celebrated procedural solution of the jury trial. First of all it must be recalled that the

65 Anders Schottländer (Anm. 34), 211, der Athenas Rettung des Orest eng an die Absicht der Göttin bindet, sowohl Despotie als auch Anarchie in Argos zu verhindern – eine Absicht, mit der Athena genau genommen die Notwendigkeit der Verehrung der Erinyen motiviert; vgl. unten Anm. 81. Schottländers Argumentation zielt darauf, sowohl das Handeln des Orest als auch das der Götter als Akte einer durchweg konsequenten Verantwortungsethik zu rechtfertigen.

66 Zeitlin (Anm. 36), 149; vgl. Glau (Anm. 36), 308.

67 So ein Argument von Goldhill (Anm. 36), 216, 235; ebenfalls referiert bei Glau (Anm. 36), 309.

65 A different view is adopted by Schottländer (n. 34), 211, who closely links Athena's saving of Orestes to the goddess's intention of preventing both despotism and anarchy in Argos – an intention by which Athena in the strict sense motivates the necessity of honouring the Erinyes; cf. note 81 below. Schottländer's argumentation is aimed at justifying the actions of both Orestes and the gods as a record of an entirely consistent ethic of responsibility.

66 Zeitlin (n. 36), 149; cf. Glau (n. 36), 308.

67 For example, an argument presented by Goldhill (n. 36), 216, 235; also referenced in Glau (n. 36), 309.

Zunächst ist daran zu erinnern, dass die Abstimmung zu einem sehr knappen Ergebnis führt: Je nachdem, wie man die Szene deutet, stimmen die Geschworenen entweder unentschieden ab oder mit der Mehrheit einer Stimme gegen Orest.⁶⁸ Damit wären die von Orestes Verteidigern – Apoll und Athena – vorgebrachten Argumente zunächst gescheitert, zumindest konnten sie diese Richter – genauer gesagt: die Hälfte von ihnen – nicht überzeugen. Das Projekt des angeblich gerechteren Mehrheitsverfahrens führt nicht, zumindest nicht ohne das folgende Eingreifen der Athena, zum Ergebnis des Freispruchs und damit zum Ende der Gewalt. Die menschlichen Richter halten den Muttermord mindestens für genauso verurteilenswert wie den Gattenmord.⁶⁹

Indem Athena die Patt-Situation (oder gar die Verurteilung des Orest) verhindert, reißt sie die letztgültige Entscheidung an sich – und zwar entgegen ihrer vorherigen Ankündigung, dass es ihr nicht zukomme,

voting leads to a very close result: depending on how the scene is interpreted, the jury members either vote indecisively or with a majority of one vote against Orestes.⁶⁸ Thus the arguments presented by Orestes' defenders – Apollo and Athena – initially fail, or at least were not able to convince these judges (or more precisely, fifty per cent of them). The project of the allegedly more just majority procedure does not lead (at least not without the subsequent intervention of Athena) to the result of acquittal and thus the end of the violence. The human judges regard matricide as just as worthy of condemnation as the murder of a spouse.⁶⁹

By preventing the stalemate situation (or indeed the condemnation of Orestes), Athena seizes the ultimate decision for herself – and does so contrary to her previous statement that it was not for her to decide in

68 Zu dieser Debatte: *Michael Gagarin*, *The Vote of Athena*, *American Journal of Philology* 96 (1975), 121–127; *D.A. Hester*, *The Casting Vote*, *American Journal of Philology* 102 (1981), 265–274; *Reginald P. Winnington-Ingram*, *Clytemnestra and the Vote of Athena*, in: E. Segal (Hrsg.), *Oxford Readings in Greek Tragedy*, Oxford (1983), 84–03. – Die zweite Alternative wurde einflussreich von *Jean-Pierre Vernant*, *Tensions and Ambiguity in Greek Tragedy*, in: id. and P. Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, New York (1990), 29–48, Anm. 4, 418–420 vertreten; dazu *Seaford* (Anm. 38), 208–212. Für die erste Alternative plädiert *Seaford* selbst, 210, mit dem Argument, dass Athena nicht zu den Richtern gezählt werden könne, aber die Gleichzahl der Stimmen sich allein auf diese beziehe.

69 *Anders Canaris* (Anm. 54), 576, nach dessen Auffassung „der Triumph des Verfahrens“ in der Stimmengleichheit gipfelt.

68 Concerning this debate see *Michael Gagarin*, *The Vote of Athena*, *American Journal of Philology* 96 (1975), 121–127; *D.A. Hester*, *The Casting Vote*, *American Journal of Philology* 102 (1981), 265–274; *Reginald P. Winnington-Ingram*, *Clytemnestra and the Vote of Athena*, in: E. Segal (ed.), *Oxford Readings in Greek Tragedy*, Oxford (1983), 84–03. – The second alternative was influentially represented by *Jean-Pierre Vernant*, *Tensions and Ambiguity in Greek Tragedy*, in: id. and P. Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, New York (1990), 29–48, note 4, 418–420; on this subject *Seaford* (n. 38), 208–212. *Seaford* himself argues in favour of the first alternative, 210, stating that Athena cannot be counted among the judges, but the equal number of votes would relate solely to the latter.

69 *Pace Canaris* (n. 54), 576, according to whose view “the triumph of procedure” reaches its peak in the tied vote.

hier zu entscheiden.⁷⁰ Kurz bevor die Stimmen ausgezählt werden und Athene ihren eigenen Stimmstein aus dem genannten Grunde für Orest hinzufügt, erweitert sie das von ihr eingesetzte Verfahren durch die Regel, dass der Angeklagte bei gleicher Stimmenzahl freigesprochen werden soll.⁷¹ Anhand des Textes ist, wie gesagt, kaum zu entscheiden, ob Athene dem Remis der Richter ihre Stimme für Orest hinzufügt oder ob sie allererst Stimmengleichheit herstellt.⁷² Die erstere Variante dürfte poetisch reizvoller sein, indem sie ganz deutlich die Unmöglichkeit einer menschlichen Entscheidung im vorliegenden Fall dokumentiert und der Stimme der Göttin ein anderes Gewicht verleiht. Auch könnte eine solche Lesart wiederum die Bedeutung unterstreichen, die Aischylos in den *Eumeniden* dem *Verfahrensrecht* zuweist: Athenas Stimmstein bringt symbolisch zum Ausdruck, was fortan durch die von ihr etablierte Regel auch ohne die Hilfe der Götter möglich ist, nämlich dass der Angeklagte bei Stimmengleichheit freigesprochen wird.⁷³

this case.⁷⁰ Shortly before the votes are counted and Athena adds her own vote in favour of Orestes, for the reason stated, she extends the procedure set up by her to include the rule that in the event of a tie the accused should be acquitted.⁷¹ On the basis of the text, it is (as we have said) hardly possible to decide whether Athena is adding her vote in favour of Orestes to the tied vote of the judges or whether she is actually bringing about a tied vote.⁷² The first variant may have greater poetic charm, in that it very clearly documents the impossibility of a human decision in the present case and confers a different weight to a vote cast by the goddess. Such a reading could also in turn underline the importance that Aeschylus attaches to *procedural law* in the *Eumenides*: Athena's vote gives symbolic expression to what from now on, as a result of the rule established by her, will also be possible without the help of the gods, namely that in the event of a tie the accused is acquitted.⁷³

70 Aischyl. Eum. 487f.: κρίνασα δ' ἀσπῶν τῶν ἐμῶν τὰ βέλτατα / ἤξω διαρεῖν τοῦτο πράγμα' ἐτητύμως. – „Ich, wenn ich meiner Bürger beste ausgewählt, / Komm zu entscheiden diesen Fall wahr und gerecht.“ – Der Text ist allerdings syntaktisch zweideutig: Eindeutig ist Athene hier das Subjekt von ἤξω in Vers 488, aber ist sie auch das Subjekt der angekündigten Entscheidung, also des Infinitivs διαρεῖν, oder sind dies, wie es Sommerstein, *Eumenides*, ad loc. will, die ausgewählten Richter? Um eine Kongruenz zwischen den Versen 487f. und den vorausgehenden Versen 470–473 (vgl. oben Anm. 58) herzustellen, müsste man hier Sommerstein folgen.

71 Aischyl. Eum. 741: νικᾷ δ' ὁ φεύγων κᾶν ἰσόψηφος κριθῆι – „Es siegt Orestes, auch wenn stimmgleich der Spruch.“

72 Vgl. die Literatur in Anm. 68.

73 Ähnlich argumentiert *Seaford* (Anm. 38), 211.

70 Aischyl. Eum. 487f.: κρίνασα δ' ἀσπῶν τῶν ἐμῶν τὰ βέλτατα / ἤξω διαρεῖν τοῦτο πράγμα' ἐτητύμως. – “I will come back when I have chosen the best among my citizens to decide this issue well and truly, ...” – However, the text is syntactically ambiguous: clearly Athene is here the subject of ἤξω in Verse 488, but is she also the subject of the announced decision, i.e. of the infinitive διαρεῖν, or is the subject thereof (as Sommerstein prefers) the elected judges? In order to ensure consistency between verses 487f. and the preceding verses 470–473 (cf. note 58 above), it is necessary to follow Sommerstein here.

71 Aischyl. Eum. 741: νικᾷ δ' ὁ φεύγων κᾶν ἰσόψηφος κριθῆι – “The defendant wins, even if the judges' votes on him are equally divided ...”.

72 Cf. the references in note 68.

73 A similar argument can be found in *Seaford* (n. 38), 211.

Wie auch immer man sich jedoch entscheidet, die Position der Olympischen Götter geht aus diesem Meinungsstreit zwar *de jure*, nicht aber *de facto* als die stärkere hervor. Aischylos zeigt damit, dass die machtvolle Installierung eines konsensuellen Verfahrens, auch wenn es sich nicht auf die „Wahrheit des getroffenen Urteils“ berufen kann,⁷⁴ dennoch die Eskalation der Gewalt beenden kann. Oder, negativ ausgedrückt, in den Worten von David Cohen: „Aeschylus [...] recognized that no political order is, or can be based upon morality or absolute justice“.⁷⁵ Auch Christian Meier resümiert: „Das alte wie das neue Recht sind weit eher Parteisache als Recht“.⁷⁶ Nicht die Rationalität und das Recht überwinden hier die Gewalt, sondern der Konsens wird durch eine nicht ganz leicht zu deutende Verbindung von machtpolitischer Argumentation und demokratischem Verfahren erreicht.⁷⁷ Das Ergebnis dieses Prozesses hat zwei Seiten, und statt Aischylos eine Parteinahme in einem möglicherweise auch aktuellen politischen Streit zu unterstellen, sollten wir vielmehr zur Kenntnis nehmen, dass er eine dramatische Konstellation erzeugt, die Zündstoff für politische und juristische Debatten enthält, ohne klare Schlussfolgerungen über den verhandelten Fall, und das Recht auf Muttermord, zu erlauben.

Einige weitere Aspekte können das Bild dieses Prozesses vervollständigen, und sie knüpfen zugleich an bereits gemachte Beobachtungen zum prozeduralen, aber auch relationalen Recht bei Homer und Hesiod an, das sich ja zumindest in Ansätzen als ein Recht der Schlichtung erwiesen hatte. Auch im Prozess der Aischyleischen *Eumeniden* geht Verfahren gewissermaßen vor Recht und Gesetz, und das bedeutet auch, dass die Aussöhnung der Parteien jen-

Whatever decision one arrives at, however, the position of the Olympian gods emerges from this difference of opinion as the stronger, on a *de jure* but not on a *de facto* basis. Aeschylus demonstrates thereby that the powerful installation of a consensual procedure, even if it cannot invoke the „truth of the judgement decision“,⁷⁴ can nevertheless end the escalation of violence. Or to put it in negative terms, in the words of David Cohen: „Aeschylus [...] recognized that no political order is or can be based upon morality or absolute justice“.⁷⁵ Christian Meier also summarises as follows: “The old law, like the new, is much more a ‘party’ matter than law“.⁷⁶ It is not rationality and law that overcome violence here; instead, consensus is reached by a combination of power-political argumentation and democratic procedure which is not entirely easy to interpret.⁷⁷ There are two aspects to the result of this trial, and instead of imputing to Aeschylus a partisanship in a political dispute that may also have been running at the time, we should rather take note of the fact that he is generating a dramatic situation that contains the material to spark off political and legal debates without allowing of any clear conclusions concerning the case in question or the right to commit matricide.

Some further aspects may complete our picture of this trial, and at the same time link up with observations we have already made concerning both procedural and relational law in Homer and Hesiod, which – at least in terms of its approach – had been shown to be a law of arbitration. In the trial in Aeschylus’s *Eumenides*, procedure to a certain extent takes precedence over law and statute, and this also means that the reconciliation of the parties plays a central role beyond the ver-

74 So Meier (Anm. 35), 128.

75 Cohen (Anm. 36), 139.

76 Meier (Anm. 35), 127f.

77 Ähnlich Flashar (Anm. 34), 105.

74 Thus Meier (n. 35), 128.

75 Cohen (n. 36), 139.

76 Meier (n. 35), 127f.

77 Similarly Flashar (n. 34), 105.

seits des Urteilspruchs eine zentrale Rolle spielt. So steht im Hintergrund des juridischen Verfahrens zum einen das Versprechen eines politischen Bündnisses zwischen Athen und Argos, das als Beeinflussung der Richter, ja als Bestechung verstanden werden kann.⁷⁸ Vor allem aber betont Athena mehrfach, dass die Erinyen nicht ohne Weiteres abzuweisen sind, denn dann drohen der Stadt schlimme Konsequenzen wie Pest oder Krieg. Das Recht, das in diesem Verfahren zur Anwendung kommt, begnügt sich nicht damit, die Kläger zugunsten des Angeklagten zurückzuweisen, sondern es ist darüber hinaus um Schlichtung und Versöhnung bemüht, allerdings immer zum eigenen Vorteil, also zum Vorteil derjenigen Instanz, die dieses Recht einsetzt, in diesem Fall die durch die Göttin Athena verkörperte Stadt Athen.

So folgt dem Prozess im engeren Sinne und der Abstimmung, die zu Orestes' Freispruch führt, ein längerer Dialog zwischen Athene und den Erinyen, in dem die Göttin ihre Gegnerinnen allmählich – und wie sie explizit sagt, mit Hilfe der Peithô, der Göttin der Überredung – für das neue Recht und die Stadt Athen gewinnt.⁷⁹ Den Erinyen werden in diesem Prozess, den sie selbst als „Verführung“ durch Athena bezeichnen,⁸⁰ Ehren und Kulte in der Stadt Athen zum Ausgleich angeboten, und die Trilogie endet mit einer feierlichen Prozession, in der die Göttinnen zu ihrem neuen Kultort, der freilich unter der Erde liegt, geführt werden. Das Entscheidende an Athenas Verhandlung mit den unterlegenen Anklägerinnen ist, dass sie sie durch diese Abfindung nicht einfach stillstellt, sondern dass sie es versteht, auch den Schrecken, den die Rachegöttinnen verkörpern, als positives Moment in die Polis zu integrieren. Nur wenn auch diese Göttinnen gefürchtet wer-

dict itself. Thus in the background to the juridical proceedings we have the promise of a political alliance between Athens and Argos, which can be seen as an influencing of the judges, and also as bribery.⁷⁸ Above all, however, Athena emphasises at several points that the Erinyes cannot simply be dismissed, because the city would then be threatened by serious consequences such as plague and war. The law that is applied in this trial is not satisfied with dismissing the plaintiffs in favour of the accused, but also endeavours to achieve arbitration and reconciliation, admittedly always with its own advantage in mind, i.e. the advantage of the instance that is introducing this law, in this case the city of Athens as embodied in the goddess Athena.

Thus the trial in the narrower sense, and the vote which leads to Orestes' acquittal, is followed by a lengthy dialogue between Athena and the Erinnyes, in which the goddess gradually – and as she explicitly states, with the assistance of Peithô, the goddess of persuasion – wins over her opponents in favour of the new law and the city of Athens.⁷⁹ In this process, which the Erinyes themselves describe as a an „enchantment“ by Athena, they are offered honours and cults in the city of Athens by way of compensation, and the trilogy ends with a solemn procession in which the goddesses are led to their new cultic site which, however, is located underground. The decisive aspect of Athena's negotiation with the defeated accusers is that through this settlement she is not simply passively standing by; she understands how to integrate the horror that the goddesses of revenge embody⁸⁰ into the polis as a 'positive moment'. Only if these goddesses are feared – and that means if the

78 Vgl. Aischyl. Eum. 289–291; 762–774.

79 Vgl. Aischyl. Eum. 794 ff.; Peithô: 885, 971.

80 Vgl. Aischyl. Eum. 900 (*thelxein*).

78 Cf. Aeschyl. Eum. 289–291; 762–774.

79 Cf. Aeschyl. Eum. 794ff.; Peithô: 885, 971.

80 Cf. Aeschyl. Eum. 900 (*thelxein*).

den, und das heißt, wenn Verwandtenmord, der sie erneut aufwecken würde, vermieden wird, kann die Stadt Frieden bewahren. In einer markanten politischen Wendung des Arguments macht Athene die der Polis zuträgliche Furcht vor den Erinyen, wobei sie deren eigene, zuvor geäußerte Worte aufnimmt, zu einem Garanten für ein Leben zwischen Anarchie und Despotie.⁸¹

Ich hoffe, mit diesen Überlegungen gezeigt zu haben, dass keine der beiden von mir vorgestellten Positionen allein beanspruchen kann, das komplexe Ineingreifen von machtpolitischer Argumentation und demokratischem Verfahren in den *Eumeniden* hinreichend zu erklären. Aischylos bezieht mit der Inszenierung des Gerichtsverfahrens in diesem Drama historisch eine Zwischenstellung zwischen den archaischen Schlichtungsverfahren und einer Bestimmung des Rechts, die bereits das Billigkeitskonzept des Aristoteles zu antizipieren scheint, das dort eintritt, wo das positive Gesetz versagt. Die Göttin Athena erscheint als mächtige Instanz, die ein nicht-autoritäres, weil auf einem Geschworenengericht und damit einer Mehrheitsentscheidung basierendes Recht mit aller ihr zur Verfügung stehenden Gewalt durchsetzt – und dieser unhintergehbare Widerspruch, der alle Rechtsphilosophie bis heute prägt,⁸² erklärt die Interpretationsschwierigkeiten, vor die die *Eumeniden* uns stellen.

killing of relatives (which would reawaken the Erinyes) is eschewed – can the city maintain peace. In a striking political turn to the argument, Athena makes this fear of the Erinyes (which is of benefit to the polis) a guarantor of a life lived between anarchy and despotism; in this context, she takes up the Erinyes' own words uttered previously.⁸¹

I hope that with these considerations I have shown that neither of the two positions presented by me can on its own lay claim to providing a satisfactory explanation of the complex interaction of power-political argumentation and democratic procedure in the *Eumenides*. With the presentation of the trial in this drama, Aeschylus takes up an intermediate position between the archaic form of arbitration proceedings and a definition of the law which already seems to anticipate Aristotle's concept of fairness, a concept which steps in where positive statutory law fails. The goddess Athena appears as a powerful authority who enforces with all the power at her disposal a law which is non-authoritarian (because it is based on jury trial and therefore on a majority decision). This uncircumventable contradiction is to this day a characteristic feature of all legal philosophy⁸² and explains the inherent interpretational difficulties of the *Eumenides*.

81 Aischyl. Eum. 696–698: τὸ μῆτ' ἀναρχὸν μῆτε δεσποτούμενον / ἀστοῖς περιστέλλουσι βουλευῶ σέβειν / καὶ μὴ τὸ δεινὸν πᾶν πόλεως ἔξω βαλεῖν· – „Nicht obrigkeitlos noch Tyrannenknecht zu sein, / Rat Bürgern ich als ihres Strebens höchstes Ziel, / Und nicht die Furcht ganz fortzubannen aus der Stadt.“ Vgl. die ganz ähnliche Mahnung der Erinyen 526f.: μῆτ' ἀναρχτον βίον / μῆτε δεσποτούμενον / αἰνέσης· – „Weder drum ohne Herrn / Noch der Herren Knecht zu sein, / Sei dein Wunsch!“

82 Dazu grundsätzlich Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*, Frankfurt a. M. (1991).

81 Aeschyl. Eum. 696–698: τὸ μῆτ' ἀναρχὸν μῆτε δεσποτούμενον / ἀστοῖς περιστέλλουσι βουλευῶ σέβειν / καὶ μὴ τὸ δεινὸν πᾶν πόλεως ἔξω βαλεῖν· – “I counsel my citizens to maintain, and practise reverently, a system which is neither anarchic nor despotic, and not to cast fear completely out of the city”. Cf. the very similar warning of the Erinyes in 526f.: μῆτ' ἀναρχτον βίον / μῆτε δεσποτούμενον / αἰνέσης· – “Do not praise / either a life of anarchy / or a life under despotism”.

82 On this point generally Jacques Derrida, *Force of Law. The Mystical Foundation of Authority*, Frankfurt a. M. (1990).