

## GESCHLECHTSREIFE UND LEGITIMATION ZUR ZEUGUNG IM ALTEN GRIECHENLAND

RENATE ZOEPFFEL

Die griechische Geschichte umfaßt nicht nur mehr als zwei Jahrtausende, sondern auch eine überwältigende Vielzahl von gesellschaftlichen und politischen Ordnungen, die teils miteinander verwandt, teils von sehr verschiedenen inneren und äußeren Bedingungen geprägt und deren Mitglieder auf ihre Eigenart jeweils sehr stolz waren. Angesichts dieser Situation „flächendeckend“ vorgehen zu wollen, wäre ein nicht zu bewältigendes Unternehmen, selbst wenn die Quellenlage es zuließe. Ich habe mich darauf beschränkt, drei Ordnungssysteme herauszugreifen, die nicht nur von der Quellenlage her besonders gut zugänglich sind, sondern zugleich drei sehr verschiedene und doch wieder untergründig miteinander verbundene Möglichkeiten repräsentieren, das Leben der Gemeinde zu organisieren. Der Schwerpunkt liegt auf dem Versuch, die Struktur jedes einzelnen Systems herauszuarbeiten; der historische Wandel und seine Bedingungen sind aber dabei immer mit im Blick.

Ausgangspunkt ist die „homerische Adelswelt“, worunter ich diejenige Gesellschaftsordnung verstehe, die sich in den homerischen Epen, in Hesiods „Erga“ und in den homerischen Hymnen spiegelt. In absoluten Daten ausgedrückt: die Zeit des 8./7. Jahrhunderts v. Chr. Bei der gar nicht zu überschätzenden Bedeutung, welche den homerischen Epen als der „Bibel“ der griechischen Antike zukommt,<sup>1</sup> ist die Kenntnis dieser Ordnung grundlegend für das bessere Verständnis aller späteren Entwicklungen.

Eine eigentümliche Sonderstellung nimmt der sogenannte „spartanische Kosmos“ ein, in dem die Militarisierung der Gesellschaft zu ganz speziellen, sehr archaischen Lebensformen geführt hat.

<sup>1</sup> H. Strasburger: Zum antiken Gesellschaftsideal, in: Sb. Akad. Wiss. Heidelberg 4 (1976) S. 42-49.

An dritter Stelle steht dann die klassische griechische Polis, das demokratische Athen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. Wirtschaftliche und soziale Veränderungen führen zum Ausbau eines rationalen Systems, dessen Wurzeln doch fest im archaischen Boden verankert sind.

Um den Anmerkungsapparat nicht unnötig anschwellen zu lassen – es gibt kaum eine relevante Aussage in diesem Beitrag, hinter der nicht eine heftige Forschungsdiskussion stünde –, habe ich versucht, jeweils ein Standardwerk oder die neueste Publikation zum Thema ins Zentrum zu stellen, so daß jeder Leser die Möglichkeit hat, von dort aus zu den Details des Gelehrtenstreits zu finden.<sup>2</sup> Die Literaturliste strebt demzufolge nicht Vollständigkeit an, sondern soll nur Zugänge eröffnen. Der Nichtfachmann sei vorsichtshalber darauf hingewiesen, daß es sich bei den vorgetragenen Deutungen keineswegs um die *communis opinio* unter den Althistorikern handelt, sondern um den Versuch neuer Interpretation, der erst noch der Kritik standhalten muß.

Leider fehlt die hellenistische Philosophie als theoretische Reflexion historischer Wirklichkeit ebenso wie der historische Wandel im Hellenismus selbst, der noch einmal mit neuen Situationen neue Reaktionen in der Gesellschaft hervorbringt. So bruchstückhaft die Überlieferung einerseits ist, so verstreut, vielseitig und ungesichtet ist sie andererseits. Hier ist noch viel Forschungsarbeit nötig, ehe man wagen könnte, ein Bild zu skizzieren. Aus methodischen Gründen beiseite gelassen habe ich den Mythos und seine jeweilige Ausformung im Drama. Während die dramatische Dichtung gesellschaftliche Wertungen spiegelt, nicht so sehr rechtliche Ordnungen, auf die es in unserem Zusammenhang ankommt, ist die Erforschung des Mythos zwar durch W. Burkert entscheidend vorangetrieben worden,<sup>3</sup> aber es geht in diesem Bereich erst darum, systematische Grundlagen zu legen, ehe an eine Auswertung gedacht werden kann.

Schließlich wäre es noch sehr wünschenswert gewesen, das ethnologische Material aus der griechischen Historie mit einzubringen, weil es

<sup>2</sup> So habe ich die Arbeit von G. Wickert-Micknat, obwohl ich sie in den Text nicht mehr einarbeiten konnte, in den Anmerkungen ständig als Zugangsmöglichkeit zur wissenschaftlichen Diskussion zitiert.

<sup>3</sup> Burkert 1979.

deutlich macht, welches Interesse die Griechen gerade für Fragen der gesellschaftlichen Ordnungen aufbrachten und mit wie vielen alternativen Möglichkeiten sie bekannt waren.<sup>4</sup> Eine grundsätzliche Einstimmung in griechische Denkungsart kann am besten Herodot (3, 38) liefern: „Mir ist völlig klar, daß Kambyses gänzlich wahnsinnig war; sonst hätte er sich nicht an Tempeln und Bräuchen zum Spott vergriffen. Wenn man alle Völker der Erde aufforderte, sich unter all den verschiedenen Sitten die trefflichsten auszuwählen, so würde jedes nach genauer Untersuchung doch die eigenen allen anderen vorziehen. So sehr ist jedes Volk davon überzeugt, daß seine Lebensformen die besten sind. Es ist also ganz natürlich, daß nur ein Wahnsinniger über so etwas spotten kann. Daß alle Völker so in Sitten und Bräuchen denken, zeigt unter genügend anderen folgendes Beispiel: Als Dareios König war, ließ er einmal alle Griechen seiner Umgebung zu sich rufen und fragte sie, um welchen Lohn sie bereit wären, die Leichen ihrer Väter zu verspeisen. Die aber antworteten, sie würden das um keinen Preis tun. Darauf rief Dareios die indischen Kalatier, die die Leichen der Eltern essen, und fragte sie in Anwesenheit der Griechen – durch einen Dolmetscher erfuhren sie, was er sagte –, um welchen Preis sie ihre verstorbenen Väter verbrennen möchten. Sie schrien laut auf und baten ihn inständig, solch gottlose Worte zu lassen. So steht es mit den Sitten der Völker, und Pindar hat meiner Meinung nach recht, wenn er sagt, die Sitte sei aller Wesen König.“ (Übers. v. J. Feix.)

### *1. Die Welt Homers*

Die Welt der homerischen Epen ist eine Welt des Adels. Das Interesse des Dichters bzw. das seiner Zuhörer ist ganz auf den großen Helden und seine Taten konzentriert. Was nicht in diesen Bereich gehört, ist offenbar sorgfältig ausgespart. Dieses immer im Auge zu behalten, ist wichtig für die Beurteilung des Materials, das die Epen uns liefern.

<sup>4</sup> Mitverarbeitet ist dieses Material in der heute noch anregenden und lesenswerten Darstellung von E. Meyer: *Geschichte des Altertums*, Stuttgart–Berlin <sup>2</sup>1907, Bd. I, 1: *Elemente der Anthropologie*; Kap. I: *Die staatliche und soziale Entwicklung*, S. 3–71. Siehe auch G. Thomson: *Frühgeschichte Griechenlands und der Ägäis*, Berlin 1960, S. 103 ff.

In der „Welt des Odysseus“<sup>5</sup> haben die Adligen, die allgemein „Könige“ genannt werden,<sup>6</sup> ein ehemals offenbar bestehendes Heerkönigtum weitgehend verdrängt und leben in einer aristokratischen Ordnung, in der der Status des einzelnen überwiegend von seiner realen Durchsetzungskraft abhängt. Sie beruht auf körperlicher Stärke, Klugheit und Reichtum. Innerhalb der Stammesgruppen sind die Könige die reichsten Grundbesitzer, die von der Gemeinde wegen ihrer besonderen Verdienste mit einem Stück Land (dem königlichen *temenos*) und mit „Geschenken“ „wie die Götter“ geehrt werden. Sie haben – u. U. als Kollektivum – von den Göttern das Zepter als Zeichen „hoheitlicher Macht“ erhalten, das sie z. B. in der Volksversammlung zum Sprechen berechtigt, und von den Göttern stammt auch ihre Kenntnis der Satzungen, aufgrund derer sie in Streitfällen Entscheidungen treffen. Im Kriegsfall und bei räuberischen Überfällen auf benachbarte Gemeinden stellen die königlichen Familien die Anführer. Zwischen den verschiedenen Königen bestehen, oft weit über die Stammesgruppen hinausreichend, mehr oder weniger enge Beziehungen, die auf der Grundlage von Gastfreundschaften und Heiratsverbindungen beruhen.

Die ökonomische Grundlage dieser Gesellschaft ist die Landwirtschaft, die ökonomische Organisation beruht auf dem *oikos*, dem Haushalt, der kleinen wie der großen Landbesitzer, die allein vollgültige Mitglieder der Gemeinde sind. Diese Haushalte umfassen die Kernfamilie, Eltern und Kinder, sowie den „beseelten“ und den toten Besitz des Hausherrn, also Sklaven und Tiere und die Produktionsmittel – zu denen hier unbedingt auch die Waffen zu zählen sind –, die Gegenstände des täglichen Bedarfs und des Luxus sowie Haus und Land. Der *Oikos* ist eine Produktions- und Konsumtionseinheit und idealiter autark. An lebensnotwendigen Gütern ist es wohl nur das

<sup>5</sup> M. Finley: *The World of Odysseus*, London 1956, rev. ed. New York 1978, dt. Darmstadt 1968 u. München 1979. Dort sind auch die Quellenbelege für die folgenden Angaben schnell zu finden.

<sup>6</sup> Allein in Ithaka muß es mehr als 108 von ihnen geben, denn das ist die Zahl der Freier, die insgesamt „Könige“ genannt werden, und sie haben noch Väter und Brüder. Zur Charakterisierung dieser Könige und der spezifischen Eigenart des griechischen „Adels“, der nicht mit dem europäischen in Mittelalter und Neuzeit verwechselt werden darf, s. H. Strasburger: *Der soziologische Aspekt der homerischen Epen*, in: *Gymnasium* 60 (1953) S. 97–114 (auch in: *Studien zur Alten Geschichte*, Hildesheim 1982, I, S. 491–518).

Eisen, das auf jeden Fall von außen herangeholt werden muß. In den großen, den königlichen Oiken finden sich viele im Krieg erbeutete oder auch gekaufte Sklaven. Ein vorübergehender Mehrbedarf an Arbeitskräften wird durch landlose Theten (freie Lohnarbeiter) gedeckt. Zu dieser Klasse der Theten gehören die wenigen „Spezialisten“, die es in dieser Welt gibt: die Schmiede, Sänger, Seher und Ärzte. Handel ist dementsprechend noch kaum über das Stadium des Tauschens hinaus entwickelt; er wird überwiegend von „Fremden“ betrieben (z. B. den Phönikern).<sup>7</sup> Aber auch die Adligen beteiligen sich daran. Die Sitte des Austauschs von Gastgeschenken ist unter ihnen sehr verbreitet und stellt schon eine Art von Warenzirkulation dar, die sich allerdings überwiegend auf Luxusgüter beschränkt (Gegenstände aus Edelmetall wie Kessel, Dreifüße und Schmuckgegenstände, aber auch einfach das ungeformte Metall selber, dazu kostbare Waffen, Pferde, Gewänder, auch besonders „wertvolle“ Sklaven werden erwähnt). Grundlage dieses Geschenkeaustauschs ist die Gleichwertigkeit der ausgetauschten Gegenstände. Gewinn zu machen gilt als unedel. Der große Held ist zwar sehr darauf bedacht, seinen Besitz zu mehren und wertvolle Geschenke zu erhalten, aber er ist grundsätzlich in der Lage, aus seiner Schatzkammer, in der die Wertgegenstände gehortet werden, ebenso große Gegengaben hervorzuholen. Das Vieh ist zwar Wertmesser, aber nicht Tauschmittel. Ein allgemein akzeptiertes Tauschmittel in Geldform hat es offenbar noch nicht gegeben.

Die wichtigsten Lebensetappen in dieser Gesellschaftsordnung sind nach der Aussage des Dichters die Geburt und die Verheiratung, die unter dem besonderen Schutz des Zeus stehen (Odyssee 4, 208). Es ist interessant, daß hier das Erwachsenwerden nicht mit genannt wird, obwohl das Erreichen der „ersehten“ *hebe*, der Jugend, einen entscheidenden Einschnitt im Leben eines jungen Menschen zumindest darstellen kann. Jedenfalls erzählt der Schweinehirt Eumaios seine Lebensgeschichte folgendermaßen: Nachdem er als kleiner Junge durch eine treulose Kinderfrau von zu Hause verschleppt worden und,

<sup>7</sup> In der englischsprachigen Literatur läßt sich leicht die Unterscheidung zwischen *outsider*, demjenigen, der nicht zur Gemeinde, aber doch zu den „Achäern“ gehört, und *stranger*, dem außerhalb der griechischen Welt Stehenden, machen. Ich versuche diese Unterscheidung im Deutschen beizubehalten und übersetze *outsider* mit Ausländer, *stranger* mit Fremder.

in die Sklaverei verkauft, zu den Eltern des Odysseus gelangt ist, wird er von Odysseus' Mutter zusammen mit der jüngsten Tochter des Hauses, Ktimene, aufgezogen. „Diese erzog sie mit mir und schätzte mich wenig geringer. / Als wir beide jedoch die ersehnte Reife (*hebe*) erreichten, / Gab man sie dann nach Same fort für unendliche Brautgift. / Doch mich kleidete sie, die Mutter, mit schönen Gewändern / Ein, mit Mantel und Leibrock, gab für die Füße mir Schuhe, / Sandte mich her aufs Land und liebte im Herzen mich mehr noch.“ (Odyssee 15, 365 ff.)<sup>8</sup> Der junge Sklave wird also ausgestattet, und dann führt er das Leben der Arbeit, das Leben des Erwachsenen. Auch die Tochter wechselt unmittelbar in das Leben der verheirateten Frau über. Sehr viel komplizierter ist die Sache bei dem jungen Adligen. Testfall dafür ist Telemachos, der Sohn des Odysseus.

Zu dem Zeitpunkt, mit dem die Handlung der Odyssee einsetzt, muß Telemachos etwa zwanzig Jahre alt sein. Denn sein Vater hat ihn als Neugeborenen an der Brust seiner Mutter zurückgelassen, als er zum Krieg nach Troja aufbrach (Od. 4, 112, 144; 11, 447 ff.). Bei seiner Abreise hat Odysseus seiner Frau folgende Instruktionen gegeben: „...du Sorge indessen für dies hier. / Sorge gut für Vater und Mutter hier in den Hallen, / So wie jetzt oder mehr noch, da ich ja selber nicht da bin. / Wenn du aber am Sohn gewahrst, daß er bärtig geworden, / Dann vermähl dich, mit wem du willst, und verlasse das Haus hier.“ (Od. 18, 266–270)

Auch sonst ist im Epos das Sprießen des Bartes Kennzeichen für das „Erreichen der Reife“ beim jungen Mann. Von den Söhnen der Iphidameia und des Poseidon, die drohten, den Ossa auf den Olymp zu türmen und die olympischen Götter zu stürzen, heißt es: „Und sie hätten's vollbracht, wenn sie zur Reife gekommen. Sie aber traf der Sohn des Zeus und der lockigen Leto / Beide, noch ehe ihnen unter den Schläfen das Barthaar / Sproß und ehe ihr Kinn sich mit flaumiger Wolle umhüllte.“ (Od. 11, 317 ff.) Ebenso wird der erste Bart als Kennzeichen der Jugend in der Ilias hervorgehoben: „Und schritt hin und ging, einem fürstlichen Jüngling gleichend, / Einem im ersten Bart, dem am anmutigsten die Jugend (*hebe*) ist.“ (24, 347 f.)

<sup>8</sup> Die Übersetzung stammt, wenn nichts anderes angegeben ist, von Roland Hampe, Stuttgart 1979.

Da die Freier seit drei Jahren im Palast um Penelope werben (Od. 13, 377f.), läßt sich erschließen, daß sie seit dieser Zeit, also seit Telemachos etwa 17 Jahre alt ist, ihn für erwachsen halten. Das Recht des Hausherrn wird denn auch von Telemachos selbst, zumindest seiner Mutter gegenüber, in Anspruch genommen (Od. 1, 359) und ihm von den Freiern nicht bestritten (1, 402ff.). Im Gegenteil, die Freier fordern Telemachos dazu auf, von diesem Hausherrnrecht Gebrauch zu machen und die Mutter entweder zu ihrem Vater zurückzuschicken (2, 113f.) oder selbst zu verheiraten (1, 292; 2, 223). Auch kann Telemachos die Volksversammlung einberufen und in ihr das Wort ergreifen (Od. 2, 6f. und 36ff.). Und wie die verstorbene Mutter dem Odysseus in der Unterwelt versichert, ist sein Sohn in unbestrittenem Besitz des „Königslandes“ und wird, wie es sich gehört, von allen zu den „Schmäusen“ geladen, „die dem gebühren, welcher im Volke das Recht spricht“ (Od. 11, 184ff.). Es kann sich dabei nur um jene genossenschaftlichen Speisegemeinschaften handeln, in denen die Adligen im Epos immer wieder anzutreffen und die im geometrischen Herdhaus auch archäologisch belegt sind.<sup>9</sup> Die soziale Rolle dieser Herdgemeinschaften, die sicher Überbleibsel uralter Institutionen sind, ist aus dem Epos selbst ersichtlich: nur wer ihr angehört, hat seinen Ort in der Gesellschaft (Ilias 22, 490ff.). Wer nicht Tischgenosse ist, hat keine Gefährten, und das verwaiste Kind verliert mit dem Vater die Altersgenossen, die es nun von sich stoßen, denn „es ist ja dein Vater nicht Tischgenosse bei uns hier“.

Dieses Schicksal ist Telemachos nicht widerfahren, er ist nicht nur in seinem Oikos Herr, sondern auch in Herdgemeinschaft und Gemeinde Mitglied. Stellen wir die Frage danach, ob es denn gar keine feierliche Markierung dieser Tatsache, gar kein Ritual der Aufnahme gegeben hat, erst noch einmal zurück. Es zeigt sich nämlich, daß Telemachos zwar wohl seit ungefähr drei Jahren „mündig“ zu nennen ist,<sup>10</sup> „erwachsen“ scheint er deshalb aber nicht zu sein.<sup>11</sup> Die Freier

<sup>9</sup> H. Drerup: Griechische Baukunst in geometrischer Zeit, in: *Archaeologia Homerica II O*, Göttingen 1969, S. 123–128. Siehe aber den kurzen Hinweis bei Wickert-Micknat 1982, S. 74, die meines Erachtens zu Unrecht erwägt, ob es sich dabei nicht um „die Residenz der Frau des Hauses“ handeln könne.

<sup>10</sup> Die Brautwerbung der Freier ist der Beweis dafür.

<sup>11</sup> Die als reisender Gastfreund verkleidete Athena hält ihm vor: „Nicht ziemt es dir fortan, / Dich wie ein Kind zu betragen; du bist nicht mehr in dem Alter.“ (Od. 1, 296f.)

fordern ihn zwar auf, seine Rechte im Haus wahrzunehmen, sie selbst aber nehmen ihn nicht allzu ernst, wenn er versucht, sie in ihre Schranken zu verweisen (Od. 1, 367ff. z.B.). Erst als es ihm (mit Athenas Hilfe) gelingt, eine Reise zu Nestor nach Pylos und Menelaos nach Sparta zu bewerkstelligen und eine aus Freien bestehende Gefolgschaft dafür aufzubringen, werden die Freier unruhig und beschließen, diesen nunmehr gefährlich werdenden Gegenspieler umzubringen, „ehe er das Maß (*metron*) der Jugend erreicht“ (Od. 4, 668).<sup>12</sup> Die Reise in die Fremde,<sup>13</sup> die er übrigens teilweise mit einem Altersgenossen, einem Sohn des alten Nestor, besteht und die ihm „großen Ruhm unter den Menschen“ einbringen wird, ist offenbar ein ganz entscheidender Schritt auf dem Wege zum Erwachsensein für einen jungen Adligen.<sup>14</sup> Nach der Rückkehr von der Reise hält auch Penelope ihren Sohn für erwachsen (Od. 18, 217).

Es ist meines Wissens bisher kaum darauf hingewiesen worden, daß ähnliche Unternehmungen auch von anderen Helden des Epos für den gleichen Zeitpunkt ihrer Entwicklung berichtet werden.

Odysseus selbst hat als ganz junger Mann, ja, nach der Formulierung des Dichters als Knabe (*paidnós*), eine Reise nach Messene unternommen, und zwar wurde er von seinem Vater und den anderen Anführern der Gemeinde als Gesandter ausgeschiedt, um eine Schuld einzufordern, nachdem messenische Männer aus Ithaka 300 Schafe zusammen mit den Hirten geraubt hatten.<sup>15</sup> Eine zweite Reise unternimmt Odysseus „bei Eintritt in die Jugend“,<sup>16</sup> um seinen Großvater mütterlicherseits zu besuchen und von ihm die Geschenke abzuholen, die dieser bei der Geburt des Enkels versprochen hatte (Od. 19, 410ff.). Auf dieser Reise bringt ihm auf einer mit den Brüdern seiner Mutter zusammen unternommenen Jagd ein Eber die Wunde bei, an

<sup>12</sup> R. Hampe übersetzt: „die Reife der Jugend“.

<sup>13</sup> Thema der Bücher 2–4 der Odyssee.

<sup>14</sup> W. K. Lacey: Homeric ΕΔΝΑ and Penelope's ΚΥΠΙΟΣ, in: Journal of Hellenic Studies 86 (1966) S. 55–68, vertritt S. 61 (vgl. auch S. 65) die Ansicht, daß Telemachos sein Recht, das von niemandem bestritten wird, erst effektiv machen muß, indem er sich durch entsprechende Handlungen als *agathos*, als adlig, erweist. Das würde bedeuten, daß nur Angehörige der Führungsschicht noch einen besonderen Beweis ihres „Mündigseins“ ablegen mußten, und so wird es wohl auch gewesen sein.

<sup>15</sup> Od. 21, 15ff. Odysseus schließt bei dieser Gelegenheit übrigens Gastfreundschaft mit Iphitos, der seinerseits auf der Suche nach gestohlenen Pferden herumreist.

<sup>16</sup> R. Hampe: „wenn er erwachsen ist“ (*hebésas*).



deren Narbe ihn bei seiner Heimkehr die alte Amme zuerst wiedererkennen soll. Das heißt, das „unveränderliche Kennzeichen“, das noch in unserer Zeit für den „Personalausweis“ eine Rolle spielt, die äußerliche „Identität“ zumindest findet Odysseus auf dieser Jagd in der Fremde.

In der Ilias (11, 670ff.) erinnert sich der greise Nestor daran, wie er sich in seiner Jugend in einem Streit zwischen Eleiern und Pyliern um einen Rinderraub als tüchtiger Krieger und großer Beutemacher erwies, so daß der Vater Neleus sehr erfreut war, „weil mir vieles zugefallen, der ich als Neuling (*neos*) in den Krieg ging“. So ganz ernst ging es bei derartigen Raubüberfällen wohl doch nicht zu, denn als es dann wirklich zum Kampf mit dem Heeresaufgebot der Eleier kommen sollte, ließ Neleus den jungen Nestor nicht mit ausziehen und versteckte die Pferde vor ihm, „denn er sagte, ich wüßte noch nichts von den Werken des Krieges“ (11, 719).<sup>17</sup>

War etwa auch Paris auf einer „Auslandsreise“ mit der Absicht, Beute zu machen, unterwegs, als er Helena raubte? Sein folgenreiches Urteil über die schönste Göttin gab er jedenfalls bekanntlich ab, als er die Herden seines Vaters auf dem Ida weidete, sich also doch wohl in einem Alter befand, das dem entsprach, mit dem Eumaios zu den Schweinen aufs Land geschickt wurde (↗ S. 324).<sup>18</sup>

Es scheint mir sehr naheliegend, daß sich hinter diesen Unternehmungen junger Adliger, deren Gefolgschaft wohl durchwegs aus Altersgenossen bestand (Od. 3, 363f.), uralte Initiationsriten verbergen, deren Bedeutung dem Dichter aber nicht mehr bekannt war oder die er verschwiegen, weil sie zu einer anderen Sphäre als der der olympischen Götterwelt und des panhellenischen Adels gehörten.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Siehe dazu Burkert 1979, S. 88, zum „Indo-European cattle-raiding myth“ und seinen möglichen Beziehungen zu einem Initiationsritual.

<sup>18</sup> Vgl. auch Od. 13, 221ff.: Athene erscheint Odysseus in Gestalt eines zarten Hirtenjungen aus einem Königsgeschlecht. Im homerischen Hymnos auf Aphrodite (wohl 7. Jahrhundert) bewacht Anchises auf dem Ida die Rinder (54f.), als Aphrodite zu ihm kommt. Er lebt dort in einem Gehöft und hat Zeit zum Leierspielen, während die anderen Hirten bei den Herden sind (76ff.).

<sup>19</sup> Vgl. G. Murray: *The Rise of the Greek Epic*, Oxford 1907, 1934, S. 120–145: Expurgations: „They (die Dichter) ignore everything that is really tribal and exclusive, all the peculiar local rites, the taboo tombs and secret names which formed the very core of each little village worship. They will deal only with such gods as can stand publicly in the eyes of all Greece.“ (145) Wickert-Micknat 1982, S. 29, meint Hinweise im Epos auf Reigentänze der Jugend (z. B. Ilias 18, 590ff.) und Darstellungen von Reigenszenen in

Für die homerische Gesellschaftsordnung ergibt sich also folgendes: Mit Eintritt der *hebe*, die nicht näher bestimmt wird, aber doch wohl als Geschlechtsreife anzusehen ist, wird das junge Mädchen ehemündig; der junge Sklave beendet seine Kindheit im Herrenhaus und nimmt die Arbeit auf. Der junge Adlige erreicht die *hebe* erst mit dem Sprießen des Bartes.<sup>20</sup> Der Jüngling mit sprossendem Bart ist privat, im Oikos, und öffentlich, in Speisegemeinschaft und Volksversammlung, mündig; hinsichtlich der kriegerischen Betätigung allerdings gilt er noch nicht als vollwertig, und als Adliger muß er sein Erwachsensein, das für ihn ja einen Führungsanspruch beinhaltet, erst noch durch Taten unter Beweis stellen. Telemachos ist der Jüngling auf der Schwelle zwischen Kindheit und Jugend, und der Dichter zeigt ein großes Interesse an der psychischen Situation dieser Zwitterexistenz. Daß auch für den Jüngling das Erreichen der *hebe* mit der Ehemündigkeit zusammenfällt, geht aus dem Epos dagegen klar hervor. Iphidamas, der Sohn des Antenor und der trojanischen Athena-Priesterin Theano, wurde bei seinem Großvater aufgezogen. „Doch als er zum Maß der reichprangenden Jugend gelangt war,/Da behielt er ihn dort und gab ihm seine Tochter, und neu vermählt/Ging er aus dem Schlafgemach auf die Kunde hin von den Achaïern.“ (Il. 11, 225 ff.)

Ein Ritual zur Markierung dieser Lebenswende wird im Epos nicht erwähnt. Hier hilft jedoch die Bezeichnung weiter, mit der die jungen „Erwachsenen“ benannt werden: der Jüngling heißt *kouros*, das Mädchen entsprechend *koure* (später *kore*). Dieses Wort ist höchstwahrscheinlich abgeleitet von dem Verb *keiro* = abschneiden, scheren.<sup>21</sup> Da in späterer Zeit in Griechenland (↗ S. 372 f.) die Feier der Aufnahme der jungen Menschen in die Phratrie, die „Bruderschaft“, bei Erreichen der Geschlechtsreife mit einem Haaropfer gefeiert, also in das religiöse Leben eingeordnet wurde, ist – zumal das sprachliche Indiz dafür vorliegt – die Annahme wohl berechtigt, daß es auch in

---

der bildenden Kunst auf ein Initiationsfest in der Gemeinde beziehen zu können, was mir sehr einleuchtet.

<sup>20</sup> Eine Festlegung des Alters für dieses Phänomen scheint sehr schwierig zu sein. Auf jeden Fall ist es von anderen Hormonen als den die Geschlechtsreife bewirkenden abhängig und kann ebenso vor als auch nach dieser selbst eintreten. Freundlicher Hinweis des Medizinhistorikers E. Seidler.

<sup>21</sup> Siehe den Kommentar zu Il. 1, 114 von W. Leaf in seiner kritischen Ausgabe des Iliastextes, Bd. I, Amsterdam 1971.

homerischer Zeit schon so war. Das Schweigen der Dichter spricht weniger gegen die Existenz des Rituals als für das tatsächliche Vorhandensein der schon beobachteten Tendenz, private oder lokale Bereiche auszublenden. Allem Anschein nach wird zurückgedrängt, was nicht zum Handeln des Helden in der panhellenischen Öffentlichkeit gehört. Es ist sehr selten, daß die Dichter über Vorgänge im Inneren des Oikos, wenn die Familie unter sich ist, berichten. Das Haaropfer wird wohl am häuslichen Altar dargebracht worden sein und die Aufnahme des Herangewachsenen in den Haushalt bedeutet haben. Es ist also eine Angelegenheit der Familie wie Erbfolge und Eheschließung. Nach der Darstellung – bzw. besser: nach dem Schweigen – der Dichtung akzeptieren Speisegemeinschaft und Volksversammlung offenbar ohne weitere Formalien den Vorgang, der unter der Leitung des Hausvaters im Oikos vor sich gegangen ist, als auch für sie bindend. Wir können nicht sagen, ob es nicht auch für die Aufnahme in die Herdgesellschaft, die ja auch eine Kultgemeinschaft war, Rituale gegeben hat. Die Tatsache, daß aus dieser anscheinend sozial homogenen Gruppe ausschied, wer sich nicht in seiner sozialen Position behaupten konnte, spricht meines Erachtens gegen die Annahme religiöser Bedingungen der Aufnahme. Aber das kann eine Täuschung sein. Mitglied der Gemeinde, und das heißt der Volksversammlung und des Heeresaufgebots, war zweifellos jeder, der auf dem Territorium der Gemeinde Land und damit einen eigenen Herd (Il. 2, 125) besaß und für sich selbst und/oder für seine Söhne die militärische Ausrüstung stellen konnte.

Die schwierige Frage, wann die Söhne das Erbe tatsächlich übernahmen, läßt sich nicht eindeutig beantworten. Laertes, der Vater des Odysseus, lebte gemeinsam mit seiner Frau zunächst offenbar mit seinem Sohn und dessen Familie zusammen im Palast (Od. 18, 266 ff.). Später – es wird nicht gesagt, zu welchem Zeitpunkt (als Telemachos mündig wurde?) – zog Laertes sich auf ein Landgut (eine Art „Alten-*teil*“?) zurück, was aber als Zeichen der Trauer gedeutet wird (Od. 11, 187 ff.). Hektor und Paris scheinen aus dem väterlichen Palast „ausgezogen“ zu sein und einen eigenen Oikos gegründet zu haben (Il. 6, 497 f. und 313 ff.). Auch bei Nestor in Pylos lebt nur noch der ledige Sohn bei seinem Vater im Palast, während die anderen Söhne und die Schwiegersöhne eigene Häuser haben (Od. 3, 386 ff.). Es ist aber ganz offen, ob sie damit schon eine wirkliche Erbschaft antraten oder nur

Nutzungsrechte am Besitz erhielten. Andere Söhne und Töchter des Priamos blieben auch nach der Verheiratung im väterlichen Palast wohnen (Il. 6, 244 ff.). Die griechische Adelsgesellschaft hat wohl auch in dieser Hinsicht keine allgemein gültige Regelung getroffen, sondern es blieb jedem Haushaltsvorstand überlassen, wie er sich mit seinen Erben einigte bzw. sich gegen ihr Drängen durchsetzte oder ihm nachgab. Auch innerhalb des Oikos galt offenbar das Gesetz der persönlichen Durchsetzungskraft.

Ist der *kouros* nun zwar mit dem Sprießen des Bartes mündig, so ist er deshalb doch noch kein vollwertiger Krieger in der Heeresgemeinschaft. In der Ilias finden sich zudem verschiedene Bezeichnungen für die jungen Leute, die vermuten lassen, daß es nicht nur eine Jugendphase zwischen Kindheit und Erwachsensein gab, sondern daß diese Phase auch noch in sich nach Altersgruppen aufgeteilt war.<sup>22</sup> Die genauen Abgrenzungen und Zuordnungen lassen sich allerdings schwer festlegen.

H. Jeanmaire<sup>23</sup> hat vorgeschlagen, in den *kouroi* eine Untergruppe der *neoi*, der Neuen, d. h. der Jungmannschaft, zu sehen. Den *kouroi* obliegen verschiedene Aufgaben, teils militärischer Art, wie das Wachehalten außerhalb der Mauern (Il. 9, 68) oder das Legen eines Hinterhalts (4, 393), teils im Kult, an dem sie mit Gesang und Tanz, aber auch direkt beim Opfer beteiligt sind (z. B. Il. 1, 473; 2, 550 f.), oder beim gemeinsamen Mahl der Helden, wo sie die Mischkrüge füllen und den Wein austeilen (z. B. Il. 1, 470 oder 9, 175, die Verse sind formelhaft; Hebe ist wohl nicht zufällig die Mundschenkin der Götter). Jeanmaire vergleicht dies mit der späteren attischen Ephebie (↗ S. 376 ff.), allerdings mit dem Unterschied, daß die *kouroi* persönlich an den König, bei dem sie dienten, gebunden seien, während die Ephebie eine Institution der Polis ist. Sie seien als ein Corps von Schildknappen oder Pagen zu verstehen, wie es sie im frühen Mittelalter an den feudalen Königshöfen wieder gegeben habe. Telemachos hätte dann allerdings eine solche „Dienstzeit“ nicht mitgemacht, und wir kennen aus den Epen überhaupt keinen späteren *basileus*, von dem

<sup>22</sup> Neben den *kouroi* finden sich die *neoi*, wörtlich: die Neuen. *Nymphios* wird wahrscheinlich der neuvermählte Mann genannt, solange er noch keinen Sohn hat: Il. 23, 223 mit dem Kommentar von W. Leaf zur Stelle.

<sup>23</sup> Jeanmaire 1939, S. 26–43.

etwas derartiges berichtet wird. Außerdem werden im „Schiffskatalog“ der Ilias, der Aufzählung der vor Troja versammelten griechischen Kontingente, bei den Boiotern 6000 *kouroi* als Mannschaft genannt (2, 509f.), was für ein Pagencorps etwas reichlich bemessen ist.

Man wird also hier vorsichtig sein müssen, zumal auch der Sprachgebrauch eine so reinliche Unterscheidung zwischen *neoi* und *kouroi* meines Erachtens nicht zuläßt.<sup>24</sup> Festzuhalten bleibt aber, daß der Jungmannschaft ganz bestimmte Aufgaben in der Gemeinschaft obliegen. Von „den Werken des Krieges“ verstehen die Jungen noch nicht viel, aber sie werden eingesetzt und sollen sich im Kampf bewähren. In der Versammlung dürfen sie sich zwar schon im Redewettstreit messen, aber allzuviel Verstand traut man ihnen noch nicht zu. Der wohlherzogene Jüngling ist eher schüchtern und mißtrauisch sich selbst gegenüber, in der Anwesenheit Älterer hält er sich zurück (Od. 3, 14 und 22 z. B.). Auf der anderen Seite wird die Jugend als die Zeit der Flatterhaftigkeit und des Leichtsinns bezeichnet, schnell bereit, Normen zu verletzen.<sup>25</sup> Der fast zwanzigjährige Telemachos sagt von sich (Od. 2, 312 ff.), die Freier hätten ihm viele Habe verzehrt, als er noch ein Kind (*nepios*) gewesen sei. „Doch da ich jetzt groß bin und die Rede der anderen verstehe, wenn ich sie höre, und schon im Innern mir der Mut wächst...“ (Übers. v. W. Schadewaldt), soll aktives Handeln an die Stelle des Ertragens treten. In die Jugend fällt also nicht nur die körperliche Blüte, sondern hier entwickelt sich die geistige Reife.

Es ist schwer zu sagen, wann diese Periode der Jugend beendet ist. Die Dichter scheinen sich ganz nach den Phänomenen zu richten und keine Abgrenzungen nach Lebensjahren zu kennen. Der halbergraute Idomeneus (Il. 13, 361) fühlt sich Aeneas unterlegen, der „in der Blüte der Jugend steht, wenn man die größte Kraft hat“ (13, 484). Zu diesem Zeitpunkt muß Aeneas aber bereits nicht nur verheiratet sein, sondern auch einen Sohn haben. Auch der bereits angeführte (♂ S. 328) Iphidamas ist schon verheiratet, ebenso die Söhne des Aiolos, von denen gesagt wird, daß sie sich „in der Jugend befinden“ (Od. 10, 6). Die Eheschließung markiert also keinen Endpunkt. Das gilt auch für die Frauen. Briseis, die ja bereits Witwe war, als sie im Lager der Achaier

<sup>24</sup> Zum Beispiel Il. 13, 95: *kouroi neoi* in einer Anrede.

<sup>25</sup> Il. 3, 108; 23, 589f. u. 603f. Die Freier der Odyssee sind in dieser Hinsicht typische *kouroi*.

zum Anlaß des Streites zwischen Achill und Agamemnon wurde (Il. 2, 689 ff.; 19, 291 ff.), wird ebenso konsequent als *kore* bezeichnet wie Nausikaa, die Tochter des Phäakenkönigs, deren Hochzeit insofern bevorsteht, als die „besten Jünglinge“ der Phäaken bereits um sie werben. Bei verheirateten Frauen taucht die Bezeichnung *kore* allerdings nur in der Bedeutung von „Tochter des Soundso“ auf (z. B. Il. 9, 557; 13, 173; 14, 321; 21, 506; Od. 11, 446; 13, 190), was die Schlußfolgerung nahelegt, daß für die Frau die bestehende Ehe ein Aufhören der Jugend bedeutet, insofern damit ein Status, nicht ein Lebensalter gemeint ist.

Blickt man einmal über die Grenzen des Epos hinaus und zieht das Lehrgedicht Hesiods über das bäuerliche Leben mit heran, so taucht hier ein vierzigjähriger „Jungmann“<sup>26</sup> auf, der zuverlässig ist beim Pflügen, während der jüngere Mann (*kouroteros aner*) nur ständig nach seinen Altersgenossen Ausschau hält (Erga 441). Das ergibt zwar eine extrem lange Dauer der Jugend, entspricht aber dem allgemeinen Bild, das die Epen geben: der „Mann“ ist rüstig, aber bereits gesetzt und besonnen. Die geistige Reife ist das, was schließlich den Ausschlag gibt. Aber die Grenzen sind eben auch hier fließend, und von einem deutlich markierten Einschnitt im Lebenslauf kann gar keine Rede sein.

Wenn auch für die Lebensphasen die Verheiratung keinen deutlichen Einschnitt darstellt, so ist sie doch für das Glück eines Mannes von ebenso großer Bedeutung wie seine Geburt und ein Zeitpunkt, an dem Zeus Segen erteilt (Od. 4, 207 f.). Die Schließung der Ehe ist in der homerischen Gesellschaft eine Angelegenheit, die zwischen dem Brautvater (oder dessen Vertreter in der Geschlechtsvormundschaft über die Frau, der z. B. auch der mündige Sohn, Telemachos, Od. 1, 292, sein kann) und dem Bräutigam oder dessen Vater abgemacht wird.<sup>27</sup> Sie ist in der älteren Forschung häufig als „Kaufehe“ bezeichnet

<sup>26</sup> So die Übersetzung Margs von *aizeos*.

<sup>27</sup> Zum Beispiel Od. 1, 275 ff.; 2, 113 f. Nach der letzteren Stelle hat die Frau bei der Auswahl zumindest ein Mitspracherecht, aber es ist hier von Penelope die Rede, deren Position im Epos sehr kompliziert ist und eher einen Ausnahmefall darstellt. Eine Ausnahme wird es auch sein, wenn eine Tochter, wie z. B. die Göttin Hestia (Aphrodite-Hymnos 25 ff.), sich weigert, jemals zu heiraten. Immerhin gibt es im homerischen Götterhimmel insgesamt drei unverheiratete Göttinnen, denn auch Artemis und Athene verschmähen bekanntlich die Ehe. – Inwieweit die Mutter der Braut

worden, weil in den Epen ständig die Rede ist von den „riesigen Brautgeschenken“ (*hedna*), die der Freier bzw. der Bräutigam dem Brautvater darbringt, und weil „rinder-“ oder „geschenkebringend“ eine beliebte Bezeichnung für begehrenswerte Mädchen ist (Il. 18, 593; 22, 88). Da auf der anderen Seite auch Hinweise darauf vorkommen, daß der Braut Geschenke von ihrem Vater mitgegeben werden (Od. 1, 277f.; 2, 196f.), hat man geschlossen, daß sich diese Gesellschaftsordnung gerade auf der Übergangsstufe von der „Kaufehe“ zur „Mitgift-ehe“ befunden habe.

M. Finley<sup>28</sup> hat dagegen sehr zu Recht darauf hingewiesen, daß es nicht gerade sehr sinnvoll ist, von „Kaufehe“ und „Brautpreis“ in einer Gesellschaftsordnung zu reden, die den wirklichen Kauf noch kaum kennt und statt dessen von Geschenkeaustausch geprägt ist. Es ist sicher sehr viel richtiger, die Brautgeschenke des homerischen Freiers mit M. Mauss<sup>29</sup> als „Bittgeschenke“ zu betrachten, die nicht, wie häufig andere Geschenke, nur auf die Begründung oder Befestigung einer Gastfreundschaft abzielen, sondern darüber hinaus als Gegengabe nicht nur wieder Geschenke, sondern eben die Tochter zur Eheschließung herausfordern sollen.<sup>30</sup> Es kann also durchaus sein, daß derartige „Bittgeschenke“ umsonst gegeben werden, wenn ein anderer Bewerber schließlich die Hand der Tochter erringt;<sup>31</sup> kommt der Tausch aber zustande, so werden verpflichtendere Verbindungen hergestellt als bei der einfachen Gastfreundschaft. Es kommt auch vor,

---

beteiligt war, läßt sich schwer ausmachen. Nach dem Demeter-Hymnos zürnt die Göttin Zeus, weil er ohne ihr Wissen die Tochter Persephone dem Poseidon zugesprochen hat (Demeter-Hymnos 91, 329ff.), und Hera sagt von sich, daß sie es war, die Thetis, die sie selbst „nährte und aufzog“, dem Peleus zur Frau gab (Il. 24, 59f.), allerdings sehr gegen den Willen der Braut (Il. 18, 85 u. 432ff.).

<sup>28</sup> M. Finley: *Marriage, Sale and Gift in the Homeric World*, in: *Seminar 12* (1954) S. 7-33; s. schon Wolff 1961 (zuerst 1944) S. 169f.

<sup>29</sup> M. Mauss: *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*, dt. Frankfurt a. M. 1968, S. 66f.

<sup>30</sup> Ob man die Geschenke, die einer Tochter mit in die Ehe gegeben werden, z. B. Od. 1, 277f.; Il. 22, 51 (↗ S. 341), Aphrodite-Hymnos 139f. (gegen Wickert-Micknat 1982, S. 92 Anm. 505), als „Mitgift“ bezeichnen soll, ist nach der Quellenlage schwer zu entscheiden. Sie sind sicher die Vorstufe einer solchen in einer geschenkeaustauschenden Gesellschaft.

<sup>31</sup> Ein Problem, mit dem W. K. Lacey (wie Anm. 14) S. 57, sich auseinandersetzt, mit dem meines Erachtens unzutreffenden Ergebnis, es habe sich immer nur um Angebote, nicht um wirklich ausgehändigte Geschenke gehandelt.

daß nicht Geschenke ausgetauscht, sondern vom Freier Leistungen versprochen oder verlangt werden: um die Priamos-Tochter Kassandra heiraten zu können, verspricht Othryoneus „große Werke“ im Krieg gegen die Achäer (Il. 13, 366). Der Brautvater kann den Freiern auch bestimmte Aufgaben stellen, die gelöst werden müssen, ehe die Ehe geschlossen werden kann (Od. 11, 288).<sup>32</sup> Da sich nach der Darstellung des Epos um die Töchter von Königen immer viele Freier bewerben, die sich an Brautgeschenken oder Leistungen zu überbieten suchen, ist der Brautvater in der günstigen Situation dessen, der die Wahl hat; eine Folge seines großen Ansehens. Die Braut wird dann gewöhnlich dem Meistbietenden zugesprochen; es kommt aber auch vor, daß nicht Reichtum, sondern persönliche Tüchtigkeit den Ausschlag gibt, wie z. B. bei Odysseus in der Lügenezählung (Od. 14, 211f.) oder bei den Phäaken (Od. 17, 311ff.), wo Alkinoos den stattlichen Fremden gern als Schwiegersohn bei sich behalten würde.

Einen interessanten Sonderfall stellt die Ehe des Iphidamas dar, der bei seinem Großvater aufgezogen und bei Erreichung der Geschlechtsreife von diesem mit seiner Tante verheiratet wird.<sup>33</sup> Auch für ihn wird ausdrücklich betont, daß er vieles bereits gegeben und noch mehr versprochen hat (11, 243ff.), so als ob auch er in der Konkurrenz mit anderen Freiern gestanden hätte. Man hat aber sehr einleuchtend darauf hingewiesen, daß hier wohl der Fall einer Erbtochterheirat vorliegt: in Ermangelung anderer männlicher Erben wird der nächste männliche Verwandte mit der einzigen Erbin verheiratet.<sup>34</sup> Aber woher kamen dann die Brautgeschenke, und welchen Sinn hatten sie in dieser Situation? Ich kann sie mir nur als das Iphidamas von seinem Vater Antenor zustehende Erbe vorstellen,<sup>35</sup> unter Umständen eine Regelung, die bereits bei der Eheschließung zwischen Antenor und Theano mit deren Vater vereinbart worden war.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Hierher gehört natürlich auch das Motiv des Bogenspannens in der Odyssee: 21, 1–4, 67ff.

<sup>33</sup> Il. 11, 221ff. Ähnlich Diomedes (Il. 5, 410ff.), der auch eine Schwester seiner Mutter zur Frau hat. Aber hier werden keine Details angegeben.

<sup>34</sup> Ob der Enkel in diesem Zusammenhang auch adoptiert worden ist, wie das im klassischen Griechenland üblich wurde (↗ Anm. 190), läßt sich nicht sagen, zumal wir überhaupt nichts von Adoption in der homerischen Gesellschaft wissen. Zum Erbrecht des Tochtersonns in klassischer Zeit ↗ Anm. 191.

<sup>35</sup> Teils bei der Eheschließung fällig, teils beim Tode des Vaters.

<sup>36</sup> Da Wickert-Micknat 1982, 89ff., auch dem meines Erachtens nicht überzeugenden



Es ist dem Epos nicht leicht zu entnehmen, worin eine „rechtmäßige“ Ehe eigentlich besteht. W. K. Lacey formuliert: „In Homer, the state of marriage was the state of living openly with a woman and calling her your wife, installing her as the mistress of your οἶκος and acknowledging her children as your heirs.“ (S. 62) Die Ehe wäre also eine reine Matter-of-fact-Angelegenheit, eine Beschreibung, die auf die Verbindung zwischen Helena und Paris allerdings zuzutreffen scheint. Paris wird allgemein (z. B. Il. 3, 329), auch von Helena selbst (z. B. 3, 427), als deren *posis*, dem gebräuchlichsten Wort für den Ehemann, bezeichnet. Von Menelaos spricht Helena gegenüber Paris als von ihrem „früheren *posis*“ (3, 429). Indem Paris Helena geraubt hat, hat er deren Ehe mit Menelaos zumindest faktisch außer Kraft gesetzt.<sup>37</sup> Die Familie des Priamos und die Trojaner mißbilligen zwar den Bruch des Gastrechts durch Paris (Il. 3, 39ff.; 7, 348ff.), bezweifeln aber nicht den Bestand einer Ehe zwischen ihm und Helena.<sup>38</sup> Ob die Griechen ebenso dachten, wird nicht klar. Der trojanische Herold allerdings, der ins Lager der Achaier kommt, um

---

Vorschlag Lacey (wie Anm. 14) S. 55–68, folgt, zwei verschiedene „patterns of marriage“ aufgrund des Kriteriums, ob Brautgeschenke (*hedna* oder *eedna*) vom Freier gegeben werden oder nicht, anzunehmen, muß kurz darauf eingegangen werden. Wickert-Micknat unterscheidet eine Eheform der „Mannfolge“ (virilocal: die Frau tritt in den Oikos des Mannes ein), die durch die Entrichtung von *hedna* an den Brautgeber gekennzeichnet sei und deshalb *eedna*-Heirat genannt wird, von der Eheform der „Fraufolge“ (uxorilocal: exogame oder endogame Einheirat des Mannes in den Oikos der Frau), bei der eine Sicherung der Frau durch ein Pfand – als etwas Derartiges versteht Wickert-Micknat die *hedna* (S. 92) – nicht nötig sei. In ihrem Abschnitt „Übergänge und Mischungen“ (S. 93f.) muß Wickert-Micknat diese säuberliche Trennung unter dem Druck der Quellenaussagen dann allerdings selbst wieder so stark relativieren, daß der Begriff „*eedna*-Heirat“ als Unterscheidungskriterium hinfällig wird. Iphidamas schließt offenkundig eine *eedna*-Heirat, obwohl seine Ehe eindeutig endogam und uxorilocal, also „Fraufolge“ ist. Der Begriff *hedna* wird auch für die Gaben gebraucht, die ein Vater seiner Tochter in die Ehe mitgibt (z. B. Od. 1, 277f.). Mir erscheint es angesichts der Quellen besser, den Begriff *eedna*-Heirat wieder aufzugeben und sich damit zu begnügen, daß es je nach der Situation sowohl viri- als auch uxorilocale Ehen gab, ohne daß es sich dabei um deutlich unterschiedene Eheformen handelte.

<sup>37</sup> Von einer formellen Scheidung bei Anwesenheit beider Ehepartner ist im Epos nirgends die Rede, so daß es offenbleiben muß, ob es dergleichen gegeben hat.

<sup>38</sup> „Wärest du doch nie geboren oder unvermählt (*agamos*) zugrunde gegangen!“ (3, 40, Übers. v. W. Schadewaldt), sagt Hektor zu Paris. 6, 344 nennt Helena den Hektor Schwager; 3, 122 wird Laodike, die Tochter des Priamos, Helenas Schwägerin genannt. 3, 162ff. sagt Priamos zu Helena: „Komm hierher zu mir, liebes Kind, und setze dich zu mir, / Daß du siehst den früheren Gatten und Schwäger und Freunde...“, und Helena antwortet (172): „Ehrwürdig bist du mir, lieber Schwiegervater, ...“

das Bußzahlungsangebot des Paris zu überbringen, nennt Helena höchst förmlich die „eheliche Gattin“ (*kouroidie alochos*) des Menelaos (Il. 7, 392). Paris selbst hat sie an der entsprechenden Stelle seines selbstformulierten Angebots in der Versammlung der Trojaner einfach „die Frau“ (*gyne*) genannt (7, 362).

Die zwar in den Bereich des Kults gehörende Szene im Aphrodite-Hymnos, in der die Göttin Anchises mit allen Mitteln ihrer Kunst verführt, läßt immerhin erkennen, daß *Fait-accomplis*-Ehen nicht unmöglich, aber für die zukünftige Position der Frau in der Familie des Mannes nicht gerade günstig waren. Die als junges Mädchen auftretende Aphrodite sagt zu Anchises (Homerische Hymnen 5, 131 ff.): „Auf meinen Knien fleh ich dich bei Zeus und bei deinen / Eltern, den edlen – denn einen wie dich zeugt niemals ein Schlechter –: / Rühr mich nicht an! Laß keine Liebkosung mich fühlen, bevor du / mich deinem Vater gezeigt und der Mutter, der edel gesinnten, / auch deinen Brüdern, die gleicher Herkunft wie du sind. Ich will ja / keine verächtliche Schwägerin sein, sie sollen mich achten! / Rasch aber schick zu den Phrygern (von wo Aphrodite zu stammen vorgibt) bei ihren scheckigen Fohlen, / laß es dem Vater, der sorgenden Mutter verkünden, dann werden / Gold genug und gewobene Kleider sie schicken; du aber / nimm dann als Bräutigam an die Fülle der strahlenden Gaben! / Hast du dies alles getan, dann rüste zu lieblicher Hochzeit.“ (Übers. v. A. Weiher)

Die Verbindung, die Klytaimnestra schon vor der Ermordung ihres rechtmäßigen Gatten Agamemnon mit Aigisthos eingegangen ist, wird mit denselben Worten gekennzeichnet, die auch sonst für eine Ehe gebraucht werden: „Und er führte mit Willen die Willige zu seinem Hause.“<sup>39</sup> Aigisthos bringt daraufhin prächtige Dankesopfer dar. Nach der Ermordung des Agamemnon herrschte er noch sieben Jahre in Mykene „und zwang das Volk zum Gehorsam“, ehe Orestes heimkehrte und ihn zusammen mit der Mutter erschlug (304–310). Gattenmord und Ehebruch sind hier zu unentwirrt miteinander verbunden, als daß über den Ehebruch speziell etwas ausgesagt werden könnte. Und Kinder, an deren Rechtsstellung man etwas über die Gültigkeit der Ehe ablesen könnte, sind nicht bekannt.

<sup>39</sup> Od. 3, 272; vgl. dazu M. Finley (wie Anm. 28) S. 29 Anm. 75, die anderen Stellen.

Ein anderer Punkt verdient in diesem Zusammenhang Beachtung: Bei seinem Aufbruch in den Krieg hat Agamemnon seine Frau der Obhut eines Sängers anvertraut, der erst aus dem Weg geräumt werden muß, als Aigisthos Klytaimnestra verführt hat (Od. 3, 267 ff.). Abgesehen davon, daß hier ein Anspruch auf hohes Sozialprestige seitens der Dichter erkennbar wird, handelt Agamemnon so, als existierten Verwandte, denen die Vormundschaft über die Frau zustände, nicht. Man könnte natürlich sagen, daß es mit den verworrenen Verhältnissen in der Familie des Atreus zusammenhängt, wenn Aigisthos, der Onkel väterlicherseits des Agamemnon, für eine Position als „Vormund“ – auch des unmündigen Orestes – nicht in Frage kommen kann. Aber wenn die in der Forschung so beliebten „gentilischen Verbände“ wirklich eine so große Rolle gespielt hätten, wie man gern annimmt, wäre die Bevorzugung eines „Sippenfremden“, wie der namenlose Sänger es sicher war, nicht denkbar. Die Sippe des Adligen, dessen Verwandtschaftsbeziehungen den lokalen Rahmen der Siedlungsgemeinschaft überschreiten, mag zu weit verstreut gelebt haben, um Schutzfunktionen im Alltag zu übernehmen. Auch Odysseus hat sein „Haus“ in seiner Abwesenheit nicht einem Verwandten anvertraut, sondern seinem Gefolgsmann Mentor, der allerdings dabei dem greisen Laertes „gehorsam“ sollte (2, 225 ff.). An der Diskussion über die Wiederverheiratung Penelopes nehmen allerdings deren Vater und Brüder wieder teil (Od. 15, 16 f.). Aber auch im Leben der Bauern spielt die Großfamilie keine erkennbare Rolle. Hesiod zieht den guten Kontakt zu den Nachbarn den Familienbindungen ausdrücklich vor, denn: „Sollte sich nämlich bei dir auf dem Hof einmal Schlimmes ereignen, / Kommen die Nachbarn im Hemd, beim Anziehn säumen die Vettern.“ (Erga 344 f., Übers. v. W. Marg)

Aber zurück zu der Frage nach der „rechtmäßigen“ Ehe. Während für den Ehemann, von vereinzelt Ausnahmen abgesehen, hauptsächlich der Begriff *posis* auftaucht, gibt es für die Ehefrau sehr verschiedene Bezeichnungen, die offenbar synonym gebraucht werden können. Neben der auch den weiblichen Menschen ganz allgemein bezeichnenden Benennung „Frau“ (*gyne*, besonders in der direkten Anrede verwendet) stehen andere Termini, wie *alochos*, *akoitis* und *parakoitis*, die alle von Worten, die das Bett bezeichnen (*lechos*, *koitos*), abgeleitet sind und die Eigenschaft der Frau als Bettgenossin betonen. *Lechos* scheint mir dabei der formellere Begriff zu sein, der sich, wenn

auch nicht ausnahmslos, so doch überwiegend abhebt von einem anderen Wort für „Lager“ (*eune*), das sehr häufig gebraucht wird, wenn die außereheliche Kohabitation gemeint ist. Bei ihrem *kouridion lechos* schwört selbst Hera einen heiligen Eid gegenüber Zeus (Il. 15, 39f.), und *kouridie alochos* ist offenbar die förmlichste Bezeichnung, die es für die rechtmäßige Ehefrau gibt (Il. 1, 114; 13, 626 usw.).<sup>40</sup>

In dem Adjektiv *kouridios*, das auch für den Ehemann vorkommt (z. B. Il. 5, 414; Od. 11, 430), steckt mit großer Sicherheit wieder der Stamm des Verbums, das wie beim *kouros* das Abschneiden der Haare bezeichnet.<sup>41</sup> Es ist also anzunehmen, daß die förmliche, rechtmäßige Ehe durch das Ritual eines Haaropfers beider Ehegatten geschlossen wurde. Außerdem gehörte zur rechtmäßigen Eheschließung zunächst die „Werbung“ des Freiers mit den entsprechenden „Bittgeschenken“; „gefreit“ (*mneste*)<sup>42</sup> bezeichnet die Ehefrau mit aller Deutlichkeit, was nicht ausschließt, daß ein reicher Mann wie Priamos mehrere Frauen „freit“ (↗ S. 340). Es folgt die feierliche Überführung der Braut in das Haus ihres Mannes, wie sie in der Beschreibung des berühmten Schildes, den Hephaistos für Achill anfertigt, vorkommt: „Und auf ihm machte er (Hephaistos auf dem Schild) zwei Städte von sterblichen Menschen, / Schöne. In der einen waren Hochzeitsfeste (*gamoi*)<sup>43</sup> und Gelage: / Da führten sie Bräute (*nymphai*) aus den Kammern unter brennenden Fackeln / Durch die Stadt, und viel Hochzeitsjubil

<sup>40</sup> Daneben steht, ebenso eindeutig, *damar*, wodurch die Frau als „Ordnerin des Hauses“ bezeichnet und so ihre Position als Hausherrin hervorgehoben wird; s. Wickert-Micknat 1982, S. 76 u. 81f.

<sup>41</sup> Noch R. Hampe bezieht das Adjektiv auf das jugendliche Alter und übersetzt *kouridios alochos* mit „Jugendgemahl“. Auch Finley (wie Anm. 28) hat die rituelle Bedeutung nicht erkannt und konnte deshalb nicht herausfinden, was eine Ehe zur „rechtmäßigen“ machte (S. 28f.). Anders erklärt *kouridie* auch Wickert-Micknat 1982, S. 82: „Zur Ehe gegeben, wie es der Tochter (Koure) zukommt“. Ich sehe nicht, wie das Adjektiv dann beim Mann erklärt werden soll, der im Epos ja eindeutig als selbst handelnd auftritt.

<sup>42</sup> Od. 1, 36 wird Klytaimnestra als die „gefreite“ (*mneste*) Frau des Agamemnon bezeichnet, um die Schändlichkeit der Tat des Aigisthos noch zu betonen.

<sup>43</sup> Der Plural erscheint hier zunächst verwunderlich. Da es aber auch einen Monat namens Gamelion, zumindest in späterer Zeit, gab, ist es nicht ausgeschlossen, daß Hochzeiten nur zur einer bestimmten Jahreszeit gefeiert und damit abgeschlossen wurden. ↗ Anm. 94 zu Kreta. Vgl. Wickert-Micknat 1982, S. 9f. Nach K. Kerényi: Zeus und Hera, Leiden 1972, S. 86f., 106, galt das auch noch für Athen in Klassischer Zeit.

(*hymenaios*) erhob sich. / Und Jünglinge drehten sich als Tänzer, und unter ihnen / Erhoben Flöten und Leiern ihren Ruf, und die Frauen / Schauten staunend zu, an die Türe getreten eine jede.“ (Il. 18, 490 ff.) In der Odyssee (4, 3 ff.) trifft Telemachos, als er in Sparta ankommt, Menelaos dabei an, wie er die Hochzeiten seiner Tochter und seines Sohnes gleichzeitig feiert, wobei besonders ein Festmahl für Verwandte und Gefährten genannt wird. Das Gastmahl dient dazu, die Eheschließung im Kreis der Speisegemeinschaft publik und damit rechtmäßig zu machen; die für alle Leute sichtbare Überführung in das Haus des Bräutigams bezweckt dasselbe für den noch weiteren Kreis der Gemeindemitglieder. Die Veröffentlichung ist ein Teil der Rechtmäßigkeit (wie später ja auch noch bei Gesetzen und zwischenstaatlichen Verträgen). Einen „Heiratsvertrag“ mit besonderen Absprachen mag es durchaus schon gegeben haben.<sup>44</sup>

Kinder aus einer so vollzogenen und proklamierten Ehe werden als „rechtmäßig“ (*gnesios*) bezeichnet und haben ein zweifelsfreies Anrecht auf einen Erbteil.<sup>45</sup> Kinder aus anderen Verbindungen werden dagegen als *nothoi* bezeichnet und sind von dem guten Willen beider Eltern abhängig. Bei ihnen kommt es ganz darauf an, wie die Umwelt sich zu ihnen stellt. Die Väter scheinen im allgemeinen *nothoi* nicht

---

<sup>44</sup> Vgl. die Überlegungen zu dem Fall des Iphidamas, ↗ S. 334 – Wickert-Micknat 1982, S. 75, verweist auf den Demeter-Hymnos, in dem Hades seiner jungen Frau Persephone ihre zukünftigen Rechte als Hausfrau erklärt (364–367). Seine Worte „könnten – auf menschliche Verhältnisse reduziert – etwa so lauten: Wenn du hier eintrittst, sollst du Hausherrin sein über alles, was lebt und sich regt; höchste Ehre sollst du haben unter den Oikogenossen, wer dir Unrecht tut, soll Buße zahlen, sein Leben lang. Die Fassung, die der Hymnos gibt, mag Variation einer Formel sein, mit welcher im realen Leben der Ehemann die Ehefrau in dem Augenblick, in dem sie sein Haus betritt, in die Rechte einsetzt, die ihren Anteil an der Haushaltung umfassen, die Regentschaft im Hause.“ Diese Vermutung erscheint mir erwägenswert, wenn man davon ausgeht, daß auch das Kultlied seine Vorstellungen aus der irdischen Realität bezieht. Das Problem der Situation der Schwiegertochter in einer Großfamilie, die sie als die Familienordnung der „Iliaszeit“ ansieht, löst Wickert-Micknat durch die Annahme, die Schwiegertöchter seien nur „Herrin“ in ihrer jeweiligen kleinen „Wohngemeinschaft“ (mit Mann, Kindern und Dienerschaft) innerhalb des *Groboikos* gewesen.

<sup>45</sup> Kindesaussetzung kommt im Epos meines Wissens nicht vor, „Enterbung“ auch nicht. Der sprachliche Befund weist verschiedene Begriffe für Bruder (oder Schwester) auf, je nachdem, ob die Geschwister von den gleichen Eltern, vom gleichen Vater oder von der gleichen Mutter abstammen. Das ist ein Indiz dafür, daß Halbgeschwister in der Realität häufig vorkamen, wobei jedoch die Wiederverheiratung, die für Mann und Frau vorkam, eine große Rolle spielte.

benachteiligen zu wollen, jedenfalls Söhne nicht.<sup>46</sup> Eine *nothe*, außereheliche Tochter des Priamos, kommt nur ein einziges Mal vor, aber auch sie ist allem Anschein nach „standesgemäß“ verheiratet.<sup>47</sup> Die rechtmäßigen Ehefrauen können, wie Theano, einen *nothos* ihrem Mann zuliebe wie ein eigenes Kind aufziehen (Il. 5, 70f.). Weniger gnädig sind unter Umständen die Brüder, die bei der Erbteilung den unerwünschten zusätzlichen Miterben beiseite zu drängen versuchen. So jedenfalls behauptet Odysseus in seiner Lügenezählung (Od. 14, 200ff.): „Aus dem geräumigen Kreta rühm ich mich herzustammen; / Sohn eines reichen Mannes; es wurden da auch noch viele / Andere Söhne geboren und aufgezogen im Hause, / Echte (*gnesioi*), von der Gemahlin (*alochos*); doch mich hat eine gekaufte / Mutter (*pallakis*) geboren, doch schätzte mich gleich den ehlichen Söhnen (*ithaigenes*) Kastor...“ Aber nach dem Tod des Vaters erging es dem *nothos* nicht mehr so gut: „...die übermütigen Söhne / Teilten sodann seine Habe und warfen darüber die Lose; / Aber mir gaben sie nur ganz wenig und teilten ein Haus zu.“ Soziale Benachteiligung scheint aber nicht die notwendige Folge dieses Status zu sein, denn: „Und ich nahm ein Weib von wohlbegüterten Menschen / Meiner Tüchtigkeit wegen, ich war nämlich keineswegs schwächlich / noch auch feige im Kampf...“ Die persönliche Durchsetzungskraft ist auch hier das Entscheidende.

Unter den Helden vor Troja finden sich verschiedene *nothoi*, zum Teil Heerführer<sup>48</sup> und berühmte Kämpfer, wie Teukros, der Sohn des Telamon und Bruder des Aias (Il. 8, 284). Eine gewisse Abstufung läßt sich höchstens insofern erkennen, als *nothoi* nur die Zügelhalter auf den Streitwagen der wirklichen großen Helden sind (z. B. Il. 16, 737f.; 11, 101ff.); und diese letzteren sind ausnahmslos offenbar eheliche Söhne.

Priamos lebt als einziger Held des Epos in offenbar „legaler“

<sup>46</sup> Zum Beispiel Megapenthes, Sohn des Menelaos, „der spät ihm von einer Sklavin / Würde geboren“ (Od. 4, 11f.). Allerdings ist er der einzige Sohn, den Menelaos hat.

<sup>47</sup> Il. 13, 173ff. Medesikaste ist verheiratet mit Imbrios, dem Sohn des rossebegüterten Mentor. Während des Krieges kommt dieser Schwiegersohn zu Priamos und wohnt bei ihm und wird „gleich seinen Kindern“ geehrt. Medesikaste scheint in klassischer Zeit eine gewisse Berühmtheit erlangt zu haben, denn nach Pausanias (10, 25, 9) war sie auf dem Gemälde des Polygnot, das die Eroberung Trojas darstellte, zu sehen. Pausanias nennt sie „eine der unehelichen Töchter des Priamos“.

<sup>48</sup> Il. 2, 726f. u. 13, 694: Medon, der an die Stelle des erkrankten Philoktet tritt.

polygamer Ehe, was man damit erklären wollte, daß er dadurch als „orientalischer Fürst“ charakterisiert werden solle.<sup>49</sup> Neben Hekabe werden mindestens noch Kastianeira (Il. 8, 304: die aus Aisyme „gefreite“ Mutter) und Laothoe als seine Ehefrau genannt, aber da er neben den 19 Söhnen von Hekabe noch 31 weitere Söhne hatte (Il. 24, 495 ff.) und von Laothoe nur zwei erwähnt werden, sind sicher noch mehr Mütter an diesem Kindersegen beteiligt. Es wird allerdings nicht behauptet, daß alle diese Söhne „rechtmäßig“ waren, die *nothoi* gehören sicher dazu. Der Laothoe, die als „im Hause gebietend“ hervorgehoben wird, wurden von ihrem Vater Altes bei der Heirat reiche Gaben mitgegeben. Interessanterweise will Priamos diesen Besitz zum Loskaufen seiner Söhne von Laothoe verwenden, falls diese im Kampf in Gefangenschaft geraten sein sollten (Il. 21, 84 ff.; 22, 46 ff.). Das deutet meines Erachtens darauf hin, daß hier die Gaben, die der Braut mitgegeben wurden, als eine „Mitgift“ behandelt werden, die den Söhnen dieser Frau zufällt oder auch für sie gedacht ist.<sup>50</sup>

Sexuelle Enthaltbarkeit wird vom Mann in dieser Gesellschaft nie verlangt, im Gegenteil, man scheint sie als ungesund angesehen zu haben. Jedenfalls sagt Thetis zu ihrem Sohn Achill, der auch noch nach der Bestattung des Patroklos nicht aufhört zu trauern: „Mein Kind! Wie lange willst du mit Wehklagen und Betrübniß / Dein Herz verzehren und gedenkst weder der Speise / Noch des Lagers (*eune!*)? Und ist es doch gut, sich mit einer Frau in Liebe / Zu vereinigen!“ (Il. 24, 128 ff.) So haben denn wohl auch alle Helden vor Troja Frauen in ihren Zelten oder Hütten (nur von Menelaos wird es nicht erwähnt, was schon Aristoteles auffiel, der es darauf zurückführte, daß man schließlich um Helena kämpfte). Nicht ganz so problemlos scheint es zu Hause, in Friedenszeiten, gewesen zu sein. Da hat eine Ehefrau schon Möglichkeiten, wenn auch wohl keine irgendwie festgelegten Rechte, ihrem Mann jedenfalls die Freude an einer festen Nebenfrau (*pallakis*) zu verleiden. Von Laertes, dem Vater des Odysseus, wird

<sup>49</sup> Wickert-Micknat 1982, meint allerdings auch für Antenor und die Achäer Telamon und Oileus legitime Nebenehen annehmen zu dürfen (S. 83, aufgrund der Verwendung eines bestimmten Verbums für die Eheschließung) und sieht darin eher einen Hinweis darauf, daß die Großfamilie zur „Iliaszeit“ noch eine bedeutendere Rolle spielte (S. 18, 54 u. bes. 86 ff.).

<sup>50</sup> Anders Wickert-Micknat 1982, die darin ein Kennzeichen für die prekäre Situation der Nebenfrau und deren Kinder sieht (S. 83).

gesagt, daß er sich von Eurykleia stets ferngehalten habe. „Die hatte einst Laertes gekauft aus seinem Vermögen, / Als ganz jung sie noch war (*prothebe*), zum Preise von zwanzig Rindern; / Wie eine teure Gemahlin ehrte er sie in den Hallen, / Ohne ihr Lager (*eune!*) zu teilen, aus Scheu vor dem Zorne der Gattin.“ (Od. 1, 430ff.)

Es kann aber auch zu regelrechten Familientragödien kommen wie im Fall des Phoinix. Der war zu Peleus gekommen „Fliehend den Streit mit dem Vater, Amyntor, dem Ormeniden. / Der mir sehr zürnte der Kebse (*pallakis*) wegen, der schönhaarigen, / Die er selber liebte und mißachtete die Gattin, / Meine Mutter. Die flehte mich an beständig bei den Knien, / Mich vorher mit der Kebse zu vermischen, damit sie verabscheute den Alten. / Ihr gehorchte ich und tat es. Und sofort argwöhnte es mein Vater / Und fluchte mir viel und rief dazu die verhaßten Erinyen: / Daß niemals auf seine Knie gesetzt werde ein eigener Sohn, / Der von mir erzeugt sei. Und die Götter erfüllten die Flüche; Zeus, der unterirdische, und die furchtbare Persephoneia. / Da gedachte ich ihn zu töten mit dem scharfen Erz, / Doch einer der Unsterblichen hemmte den Zorn, der mir in den Sinn legte / Die Nachrede des Volks und die vielen Schmähungen der Menschen, / Daß ich nicht Vaternörder unter den Achaiern hieße.“ (Il. 9, 448ff., Übers. v. W. Schadewaldt)

An dieser Geschichte ist Verschiedenes sehr interessant. Amyntor verflucht den Sohn ausgerechnet bei den Erinyen, die zumindest in klassischer Zeit Hüterinnen der sittlichen Welt und vor allem der Familienordnung sind, und unterirdische Gottheiten erfüllen den Fluch.<sup>51</sup> Der Eingriff des Sohnes in die Rechte des Vaters wird offenbar als etwas so Schwerwiegendes angesehen, daß man in der späteren Antike dem Phoinix eine derartige Schuld nicht anlasten wollte. Schon bei Euripides ist Phoinix unschuldig,<sup>52</sup> und von dem Lehrer der Söhne

<sup>51</sup> Da der Fluch aber die Zeugungskraft des Sohnes betrifft, ist es auch möglich, daß die chthonischen Gottheiten hier in ihrer Funktion als Fruchtbarkeitsgötter tätig werden. – Ein athenisches Gesetz, das man Drakon zuschrieb, gestattete dem Mann auch, den bei der Pallake ertappten „Ehebrecher“ zu erschlagen (↗ 393f.). Unter Umständen könnte die Phoinix-Geschichte von diesem Gesetz her ihre Erklärung finden, wie andererseits das Gesetz auf die Phoinix-Geschichte zurückgehen kann. Die Beziehungen zwischen Epos und Gesetzgebung wären sicher eine Untersuchung wert.

<sup>52</sup> Auch die Version des Apollodor, 3, 175, läßt die Nebenfrau, wie Phaidra den Hippolytos, den Phoinix fälschlich der Annäherung beschuldigen.



des Pompeius, der auch den jungen Strabon unterrichtete, Aristodemos von Nysa, ist bekannt, daß er glaubte, den Homertext verbessern zu müssen. Er setzte in die Zeile: „Ihr gehorchte ich und tat es“ ein „nicht“ ein. Offenbar reichte es für ihn schon aus, daß der Sohn der Mutter überhaupt zugehört hatte, um dem Vater die Berechtigung zu einem so furchtbaren Fluch zu geben.

Für die Frau ist die Situation in dieser patriarchalischen Gesellschaft natürlich anders, aber das hat praktische Gründe und ist noch weitgehend von moralischer Verbrämung frei. Die rechtmäßig verheiratete Frau darf keine außerehelichen Kinder in die Familie gelangen lassen; das wäre gewissermaßen ein Verstoß gegen die Übereinkunft, die der Ehe zugrunde liegt. Es ist wohl die ewige Unsicherheit des Mannes über die Vaterschaft (Od. 1, 215f.), die zu der Selbstverständlichkeit der Forderung nach unbedingter ehelicher Treue bei der Frau führt. Daneben steht, bei unfreien Frauen, wohl der Besitzanspruch des Herrn: Agamemnon schwört dem Achill heilige Eide, daß er Briseis während ihres Aufenthalts bei ihm im Zelt nicht berührt hat (Il. 9, 132ff. u. 273ff.), was ja nur heißen kann, daß er Achills Besitzrechte nicht weiter angetastet hat.<sup>53</sup> Die „ungetreuen“ Sklavinnen des Odysseus, die sich mit den Freiern eingelassen haben, haben durch dieses Verhalten allerdings auch „Schande“ auf Telemachos und seine Mutter gebracht (Od. 22, 463f.), und das „anständige“ junge Mädchen Nausikaa zeigt sich nicht in der Öffentlichkeit mit einem Mann, denn das würde „Gerede“ im „Volk“ hervorrufen (Od. 6, 259ff., bes. 273ff.). Hier zeigen sich Ansätze zu einer „bürgerlichen“ Moral, die aber noch nicht beherrschend geworden ist. „Jungfräulichkeit“ hat noch in keiner Weise die Bedeutung, die ihr in späteren Jahrhunderten beigemessen wurde. Nirgends wird erwähnt, daß die „Ehre“ der Tochter des Chryses durch ihren allerdings erzwungenen Aufenthalt bei Agamemnon befleckt worden sei. Und wenn Hesiod den Rat gibt:

<sup>53</sup> Wickert-Micknat 1982, S. 84, meint allerdings, Briseis sei als Ehefrau des Achill anzusehen, und sie kann sich darauf stützen, daß Achill selbst in seiner Antwort an die Bittgesandtschaft Briseis seine *alochos* nennt (Il. 9, 336, s. auch 340ff.). Aber mir scheint, Achill dramatisiert hier seine Beleidigung durch Agamemnon, so wie dieser die Chryseis zur Ehefrau hochstilisiert hat, als er sie abgeben sollte (Il. 1, 29ff. u. 111ff.). Nach den Worten der Briseis hat Patroklos nur versprochen, dafür zu sorgen, daß sie dereinst rechtmäßige Frau des Achill werde (Il. 19, 297ff.). Die Situation ist meines Erachtens eher mit der des Phoinix und der Pallakis seines Vaters zu vergleichen.

„Nimm eine Jungfrau zum Weib, sie richtigen Wandel zu lehren“ (Erga 699, Übers. v. W. Marg), so steht im Vordergrund der Wunsch des Mannes, die Frau möglichst „unbedarft“ unter seinen Einfluß zu bekommen, um sie ganz nach den eigenen Vorstellungen formen zu können.<sup>54</sup>

Voreheliche Geschlechtsbeziehungen von adligen Frauen kommen im Epos nur im Zusammenhang mit Göttern im geheimen vor.<sup>55</sup> Sie beeinträchtigen die soziale Stellung der betreffenden Frauen nicht, denn göttliche Abstammung ist ein Kennzeichen vornehmer Familien. Es kann deshalb kaum degradierend sein, wenn ein Gott eine Menschenfrau sich erwählt. Wenn Astyoche, die dem Ares zwei Söhne gebiert, „zuchtvolle Jungfrau“ genannt wird (Il. 2, 514), so ist damit zwar wohl ihr Leben vor dem Eingreifen des Gottes gemeint, aber andererseits doch auch darauf hingewiesen, daß es nicht „unzüchtig“ ist, einem Gott zu erliegen.<sup>56</sup> Polymele, Tochter des Phylas, erregt die Begierde des Hermes, der sich, wie Ares mit Astyoche, heimlich im Obergeschoß des Hauses mit ihr vereint. Der Sohn aus dieser Verbindung, Eudoros („schönes Geschenk“), wird im Hause seines Großvaters wie ein eigenes Kind liebevoll aufgezogen, nachdem seine Mutter dem Ehekles, dem Sohn des Aktor, der unendliche Brautgaben gegeben hatte, in sein Haus gefolgt ist (Il. 16, 180 ff.). Der Sohn heißt dann allerdings Parthenios, Jungfrauensohn, aber das mindert sein Ansehen nicht. Nicht ganz eindeutig ist die Situation bei einem anderen Anführer der Myrmidonen, Menesthios, dem Sohn des Flußgottes Spercheios. „Ihn gebar des Peleus Tochter, die schöne Polydore, / Spercheios, dem unermüdlichen, die Frau bei dem Gott gelagert, / Dem Namen nach aber dem Boros, dem Sohn des Perieres, / Der sie öffentlich zur Frau nahm und brachte unermessliche Brautgeschenke.“ (Il. 16, 175 ff., Übers. v. W. Schadewaldt) Die chronologische Reihenfolge der Ereignisse ist hier nicht eindeutig.

<sup>54</sup> Vgl. dazu im 4. Jahrhundert Xenophon: Oikonomikos 7, 4 f.; ↗ S. 392 f.

<sup>55</sup> Unter den Göttern wird ausgerechnet von Zeus und Hera berichtet, daß sie „verborgen vor den eigenen Eltern“ sich zum ersten Mal „in Liebe vereint“ hätten (Il. 14, 295 f.).

<sup>56</sup> Wickert-Micknat 1982, S. 104 f., geht so weit, zu erklären: „Die Bezeichnungen παρθένος (Parthenos) und ἡθεός (Eitheos), ‚Jungfrau‘ und ‚Junggesell‘, beziehen sich auf die Geschlechtsreife, die zur Ehe befähigt, sie sind soziale, nicht sexuelle Begriffe.“ Vgl. ebd. S. 86: Parthenos bedeutet „ehereif, doch nicht verheiratet“.

Wirklicher Ehebruch kommt nur ein einziges Mal vor im Epos, und da unter den Göttern: Ares und Aphrodite (Od. 8, 266 ff.), aber daß gerade im Götterschwank irdische Realität sich spiegelt, ist nicht zu bezweifeln. Interessant ist an dieser Geschichte besonders, daß der betrogene Ehemann Hephaistos zunächst alle Götter zu Zeugen des Ereignisses macht und dann von dem Vater alle Brautgeschenke (*hedna*) zurückverlangt, die er diesem zu treuen Händen gegeben habe (8, 318 f.).<sup>57</sup> Poseidon verbürgt sich dann dafür, daß Ares dem Hephaistos die Ehebruchbuße zahlen werde. Ob das Verlangen nach Rückgabe der *hedna* eine Scheidung implizieren soll, ist schwer zu sagen. Von einem Zurückschicken der Frau ist nicht die Rede. Das Vorhandensein eines Wortes für die Ehebruchbuße spricht dafür, daß diese Art der Regelung, bei Beibehaltung der Ehe, zumindest vorkam.

Sehr kompliziert ist die Situation bei Penelope, von der man nicht weiß, ob sie Witwe ist oder nicht. Falls Penelope sich wieder verheiraten will, ohne daß die Frage geklärt ist, ob Odysseus noch lebt, muß sie die Ehe lösen, indem sie zu ihrem Vater zurückkehrt, und dieser muß dann die neue Heirat richten und *hedna* geben (Od. 1, 275 ff.; 2, 113 f.). Ist es aber klar, daß Odysseus tot ist, übernimmt Telemachos die Position des *kyrios* seiner Mutter und kann sie wiederverheiraten (Od. 1, 292). Als entehrend für die Mutter und gefährlich für sich selbst bezeichnet es Telemachos, wenn er die Mutter gegen ihren Willen zu ihrem Vater zurückschicken wollte. „... auch müßte ich vieles erstatten / An Ikarios, schickt ich sie fort aus eigenem Antrieb. / Böses erführ ich von ihrem Vater; es gäbe ein Dämon / Weiteres, falls meine Mutter die schlimmen Erinyen anruft, / Wenn sie vom Hause fort muß; mir selbst würde noch Tadel / Hier von den Menschen.“ (Od. 2, 130 ff.) Meines Erachtens handelt es sich hier nicht um eine Scheidung, denn Penelope wird ja in diesem Zusammenhang als Witwe gedacht, sondern um eine Verstoßung der verwitweten Mutter durch den mündigen Sohn. Dieser Sohn wird sozusagen vertragsbrüchig und muß deshalb die *hedna* zurückerstatten. Diese dienen also schon zur Sicherung der Position der Frau, aber immer, wenn sie vom Brautvater gegeben werden, nicht nur bei Nebenfrauen (vgl. Anm. 50). Gesellschaftlich wird eine solche Handlung, wahrscheinlich wenn, wie im

<sup>57</sup> Zur juristischen Literatur über die Bürgschaft im griechischen Recht s. Wolff 1961, S. 171 Anm. 51.

Falle der Penelope, kein Grund zur Beschwerde über das Verhalten der Frau vorliegt, offenbar mißbilligt, jedenfalls behauptet das Telemachos gegenüber den Freiern. Immerhin: es ist wohl möglich, eine Frau zurückzuschicken, wenn man von der Reaktion ihrer Familie unabhängig ist. Andererseits wird aus diesen Stellen auch klar, daß die Frau nie völlig aus ihrer Ursprungsfamilie ausscheidet. Ihre Aufnahme in die Familie des Mannes ist unvollständig, reversibel, letztlich bleibt immer ihr Vater oder sein Rechtsnachfolger ihr sicherster Schutz.<sup>58</sup>

Eehindernisse durch Verwandtschaft bestehen in der homerischen Gesellschaft für Eltern und Kinder: Iokaste und Ödipus sind das Beispiel eines furchtbaren Frevels, auch wenn dieser unwissentlich begangen wurde (Od. 11, 271 ff.). Geschwisterehe kommt bei den Göttern vor (Hera und Zeus) und in der Utopie: auf der Insel des Aiolos sind die Söhne mit den Töchtern verheiratet, und die ganze Familie lebt friedlich zusammen in einem einzigen Haushalt (Od. 10, 5 ff.). Im Falle des Alkinoos und der Arete ist es nicht klar, ob es sich um Geschwister oder um Onkel und Nichte handelt.<sup>59</sup> Diese letztere Verbindung ist jedenfalls häufiger. Nur in der engsten Deszendenz ist Ehe also ausgeschlossen. Da aber die Heiraten häufig dazu dienen, diplomatische Beziehungen gerade zu anderen, entfernt lebenden Familien zu befestigen, tritt der Fall einer Ehe innerhalb der engeren Verwandtschaft sowieso nicht so ins Blickfeld.

Eheschließung ist schließlich, jedenfalls für die Adligen und die Bauern, eine Selbstverständlichkeit. *Parthenoi* und ledige Männer (*eitheoi*) sind per se jung. Sie begegnen sich bei der Weinlese (Il. 18, 567 ff.) und beim Reigentanz,<sup>60</sup> und im Gleichnis, das den Frieden dem mörderischen Krieg gegenüberstellt, erscheint ein Pärchen im vertrauten Geplauder auf dem Lande (Il. 22, 126 ff.). Hesiods Erga (695 ff.) ist zu entnehmen, daß, unter Bauern zumindest, das 30. Lebensjahr für den Mann, etwa das 18. für die Frau als das beste Heiratsalter

<sup>58</sup> Sehr zu Recht weist Wickert-Micknat 1982, S. 87, auf die Worte der Andromache (Il. 6, 407 ff.) hin, mit denen diese Hektor vom Kampf zurückhalten will. Da sie selbst Eltern und Brüder verloren hat, ist Hektor ihr Vater, Mutter, Bruder und Gatte zugleich. Wenn er fällt, ist die Witwe jeden Schutzes beraubt: die Großfamilie ist kein Ort der Geborgenheit für eine verwitwete Schwiegertochter. ↗ S. 384 f.: Athen.

<sup>59</sup> Od. 7, 53–66. Wickert-Micknat 1982, S. 93 mit Anm. 515, bezieht eindeutig gegen die Annahme einer Geschwisterehe Position.

<sup>60</sup> Zum Beispiel Il. 18, 593 ff. Vgl. dazu Wickert-Micknat 1982, S. 22 ff.

angesehen wurde. Eine rationale Erklärung für das hohe Heiratsalter des Mannes, das er noch auf zirka 37 Jahre erhöht, gibt später Aristoteles (↗ Anm. 206): abgesehen von eugenischen Gründen sollen Mann und Frau gleichzeitig zeugungs- bzw. gebärfähig werden, und der Altersunterschied zwischen Eltern und Kindern darf weder zu groß sein, damit die Eltern noch die Dankbarkeit ihrer arbeitsfähigen Kinder genießen können, noch zu klein, damit der Respekt der Kinder vor den Eltern gewahrt bleibt. Grundlage dieser Rationalisierung ist letztlich die Tatsache, daß die Übernahme des Oikos durch die junge Generation so am besten zusammenfällt mit dem Wunsch des Vaters, sich zurückzuziehen.

Für Adlige gilt das nicht, sie können viel früher heiraten (↗ S. 328). Die Frau hat offenbar noch eine verhältnismäßig große Bewegungsfreiheit, was sich auch schon aus den Notwendigkeiten des Alltags ergibt: Wasserholen ist eine Aufgabe der jungen Mädchen, und das Wäschewaschen an den „öffentlichen“ Waschplätzen wird auch von Mädchen und Frauen ausgeführt.<sup>61</sup>

Ein für die Zeitgenossen selbstverständliches Zeichen der Altersstufe und des sozialen Standes war ganz sicher in der jeweils besonderen Tracht gegeben. Leider läßt sich hier das Bild nicht mehr rekonstruieren. Die verheiratete Frau trägt anscheinend eine besondere Stirnbinde (Il. 22, 468 ff.), während der Schleier von Jungfrauen ebenso getragen worden zu sein scheint wie von verheirateten Frauen.<sup>62</sup> Bei Männern ist unter Umständen das Waffentragen ein Zeichen für ihre „Mündigkeit“.

## 2. Sparta

Einen extremen Gegensatz zu der nicht durchorganisierten „Welt des Odysseus“ mit ihren verhältnismäßig weiten Handlungsspielräumen für den einzelnen stellt der sogenannte spartanische „Kosmos“ dar.

<sup>61</sup> Siehe dazu auch Wickert-Micknat 1982, S. 56 ff. Hier zeigt sich übrigens wieder der „bäuerliche“ Charakter der homerischen Adligen, denn es sind durchaus auch die „Königstöchter“, die diese Arbeiten erledigen; ↗ Anm. 6.

<sup>62</sup> Wickert-Micknat 1982, S. 105, zum Gürtel, der vielleicht bei Unverheirateten ein anderer war als bei Ehefrauen. ↗ Anm. 169.

Die Spartiaten haben mit diesem rigiden System eine archaische Gesellschaftsordnung errichtet – und an ihr, in Einzelzügen zumindest, bis an das Ende ihrer Geschichte verbissen festgehalten –, die sich von dem, was Griechen sonst unter sich kannten, stark unterschied. Das macht die Frage nach den Bedingungen und Wurzeln dieser Sonderentwicklung besonders interessant.

Bis gegen das Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. scheint Spertas Entwicklung nach Ausweis aller Quellen „normal“ im Rahmen dessen verlaufen zu sein, was wir von anderen griechischen Gemeinwesen her kennen. Eine Eigenart muß allerdings schon in der Frühzeit, seit der Einwanderung der Dorer, wie auch immer diese verlaufen sein mag, bestanden haben: die Helotie. Die Spartaner haben sich mit der einheimischen Vorbevölkerung nicht vermischt, sondern die sogenannten Heloten insgesamt, als ethnische Gruppe, versklavt. Diese Erscheinung ist allerdings auch aus anderen Bereichen überliefert – z. B. die Foikees in Gortyn und die Penesten in Thessalien – und stellt für sich noch kein historisches Unikum dar. Ein solches war dagegen das spartanische Doppelkönigtum, dessen Herkunft nicht geklärt ist.<sup>63</sup> Es war zwar für die Entwicklung der Gesellschaftsordnung nicht von Bedeutung, aber das Festhalten an seiner Existenz zeugt bereits von dem Vorhandensein eines inneren Druckes in diesem Gemeinwesen, der Veränderungen erschwerte oder unmöglich machte.

Im letzten Drittel des 8. Jahrhunderts v. Chr. muß Sparta von derselben Landnot ergriffen worden sein, die in den meisten anderen griechischen Gemeinwesen zu der großen Kolonisationsbewegung führte, in deren Verlauf unzählige Griechenstädte an den Küsten des Mittelmeers gegründet wurden. Sparta beschritt dagegen einen anderen Weg und unterwarf in einem lang dauernden Krieg, dem sogenannten 1. Messenischen Krieg,<sup>64</sup> die fruchtbare Landschaft Messenien, deren Bewohner wohl helotisiert wurden. Soziale Unruhen waren jedoch dadurch nicht beseitigt: um 710 v. Chr. kam es zu der einzigen Koloniegründung durch Sparta, und diese ging offenbar auf Auseinandersetzungen um die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft zurück. Die

<sup>63</sup> Siehe aber H. Michell: Sparta, Cambridge 1964, S. 101 ff.

<sup>64</sup> Zur Datierung (ca. 735–715) s. L. H. Jeffery: Archaic Greece. The City States c. 700–500 B. C., London 1976, S. 130 Anm. 2.

antiken Versionen<sup>65</sup> differieren, aber so viel ist deutlich, daß eine Gruppe, die man „Parthenier“ nannte und die um ihre rechtliche Gleichstellung gekämpft hatte, durch die Aussendung in eine Kolonie, das spätere Tarent, „aus der Welt“ geschafft wurde. Die Bezeichnung *parthenios*, die uns bereits in den Epen für den „Jungfrauensohn“ begegnet ist (↗ S. 344), deutet darauf hin, daß ein Konflikt entstanden sein muß zwischen traditioneller (?) Familienordnung und Gruppenordnung. Da der *parthenios* im Epos in seinem sozialen Status nicht benachteiligt ist, scheint mir die Annahme berechtigt, daß es sich hier um restriktive Tendenzen im Hinblick auf die Gruppenzugehörigkeit gehandelt haben muß. Ob sie im Zusammenhang standen mit dem Zugeständnis von Entscheidungsgewalt an die spartanische Volksversammlung, die Apella, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden.

Es ist überliefert, daß Sparta auch im 7. Jahrhundert mit inneren Streitigkeiten, in deren Zusammenhang die Forderung nach Neuaufteilung des Landes auftauchte, zu kämpfen hatte.<sup>66</sup> An den Abgrund wurde dieses Gemeinwesen dann durch den sogenannten 2. Messenischen Krieg um die Mitte des 7. Jahrhunderts geführt, der im Grunde eine Revolte der messenischen Heloten war und erst unter Aufbietung der äußersten Kräfte nach langer Zeit für die Spartiaten siegreich beendet werden konnte. Zur Erhaltung der Herrschaft dieser Sondergruppe innerhalb der spartanischen Bevölkerung scheint im Zusammenhang mit diesem Krieg und in seiner Folge jener Prozeß abgelaufen zu sein, der den spartanischen Kosmos hervorgebracht hat.<sup>67</sup>

Die Heloten lebten in ihren angestammten Familienverbänden weiterhin auf dem Land und produzierten die notwendige Nahrung, während die Spartiaten in den vier Dörfern in der Eurotasebene<sup>68</sup> siedelten, aus denen der Ort „Sparta“ sich zusammensetzte. Die Hälfte ihres Ertrages mußten die Heloten dem Spartiaten abliefern, dessen Landlos sie bearbeiteten, aber sie waren nicht dessen Privatsklaven, sondern gehörten der Gesamtheit der Spartiaten, was z. B. darin sichtbar wurde, daß jeder Spartiate die Dienste jedes Heloten in

<sup>65</sup> Überliefert bei Strabon: Geographie 6, 3, 2ff.

<sup>66</sup> Herodot 1, 65, 2. Arist.: Politik 5, 7, 1306b 36ff.

<sup>67</sup> Die Griechen, die vorwiegend gestalthaft dachten, schrieben diese „Verfassung“ einem „weisen Gesetzgeber“ – dem Lykurg – zu, den es als solchen nie gegeben hat.

<sup>68</sup> Oder fünf, einschließlich Amyklai.

Anspruch nehmen durfte.<sup>69</sup> Die Lage der Heloten muß zumindest insofern oberhalb der Grenze des Existenzminimums geblieben sein, als sie allem Anschein nach immer mehr als genügend Nachwuchs aufziehen konnten. Die Spartiaten hatten ständig mit dem Problem der zahlenmäßigen Überlegenheit der Heloten zu kämpfen; das Gefühl des Bedrohtseins durch Helotenaufstände prägte die gesamte Existenz der Herrenschicht.

Neben den Heloten gab es noch eine weitere Bevölkerungsgruppe, die ebenso streng von diesen wie von den Spartiaten abgegrenzt war: die Periöken (Umwohner). Zur Gesamtheit der Spartaner (bzw. Lakedaimonier) zählend, waren sie persönlich frei und in ihren Ortschaften auch mit dem Recht zu kommunaler Selbstverwaltung ausgestattet. Aber obwohl sie zur Heeresfolge verpflichtet waren, hatten sie doch keinerlei politisches Mitspracherecht und mußten sich in Fragen der Außenbeziehungen völlig den Beschlüssen der Spartiaten unterwerfen. Im ökonomischen System oblag ihnen, die ihre Bedürfnisse an landwirtschaftlichen Produkten aus eigenem Grundbesitz deckten, den sie mit Privatsklaven bearbeiteten, die Rolle von Gewerbetreibenden und Händlern. Sparta verfügte über das größte Territorium, das wir bei einem griechischen Gemeinwesen überhaupt kennen, und da dieses Gebiet außerdem streckenweise äußerst fruchtbar war und auch Eisenvorkommen aufwies, war Sparta wirtschaftlich autark und konnte sich eine Abschottung nach außen leisten. Bekanntester Beleg dafür ist die Tatsache, daß man den Besitz von Edelmetall verbot und bis in das 4. Jahrhundert hinein an unhandlichem und im „internationalen“ Verkehr völlig wertlosem Eisengeld festhielt.

Über das „Privatleben“ der Heloten und der Periöken wissen wir überhaupt nichts; es war allem Anschein nach „unauffällig“. Desto ungewöhnlicher für griechische Verhältnisse war das Leben in der Kriegerkaste der Spartiaten, die sich „die Gleichen“ (*homoioi*) nannten, geordnet. Ihr einziger Daseinszweck war es, dieses Dasein durch ihre militärische Schlagkraft zu sichern. Von der Entscheidung über die Aufzucht eines Neugeborenen, die nach dem Kriterium der physischen Stärke erfolgte,<sup>70</sup> über die gesamte Erziehung der Knaben vom 7. bis zum 20. oder 30. Lebensjahr, die nur der militärischen

<sup>69</sup> Xenophon: Staat d. Lakedaimonier 6, 3.

<sup>70</sup> Plutarch: Lykurg 16, 1: Entscheidungsorgan sind hiernach die Stammesältesten.



Ertüchtigung und der widerstandslosen Einordnung in die Gruppe diente, bis hin zur Regelung des Lebens der erwachsenen Männer in den Speisegemeinschaften (Syssitien) war hier alles auf die Gemeinschaft bezogen, stand unter der Aufsicht der Gemeinschaft<sup>71</sup> und diente ihr.

Es ist durchaus wahrscheinlich, daß die antiken Berichterstatter, auf deren Aussagen wir uns stützen müssen, den spartanischen Kosmos nicht unvoreingenommen dargestellt haben. Teilweise verbanden sie, wie Xenophon, politische Absichten mit der bewundernden Beschreibung Spartas, dieses Paradestaates für militärische Stärke und sittliche Ordnung, teils leitete sie auch ihr rein rationales Interesse an politischen Institutionen und Fragen der Erziehung möglicherweise ganz unbeabsichtigt in die Irre.<sup>72</sup> Schließlich waren sie alle keine Spartiaten und betrachteten dieses für sie verwunderliche Gemeinwesen nur von außen. Es gibt manche verstreute Nachrichten, die in das Idealbild nicht passen wollen, und manches wird den Beobachtern auch verborgen geblieben sein; aber soviel kann man wohl als sicher festhalten: In dieser Ordnung hat die Gruppe der Spartiaten, die nach antiken Zeugnissen maximal 9000 Männer umfaßte,<sup>73</sup> aber doch den gesamten „Staat“ darstellte, Funktionen an sich gezogen, die andernorts der Familie im Oikos überlassen waren. Das ist strukturell auch sehr einleuchtend; denn der normale antike Oikos als Produktions- und Konsumtionseinheit existierte für die Spartiaten ja gar nicht mehr. Er hat bei den Periöken und, von den Abgaben abgesehen, bei den Heloten weiterbestanden. Die Spartiaten lebten als eine im Hinblick auf ihre Tätigkeit – ein Spartiate durfte nichts anderes sein als ein Krieger – vollständig, im Hinblick auf Besitzunterschiede im Lauf der Zeit nur noch idealiter homogene Gruppe,<sup>74</sup> die gemeinsam ver-

<sup>71</sup> Xen.: Staat d. Laked. 6, 1 und Plut.: Lyk. 17, 1: alle erwachsenen Männer haben väterliche Gewalt über die Knaben in der Agoge.

<sup>72</sup> Zum „sokratisch-platonischen“ Interesse der Quellenautoren und dessen pädagogisierender Bedeutung s. Brelich 1969, S.129 u. 194.

<sup>73</sup> Die Zahl war ständig rückläufig, im Peloponnesischen Krieg bereits zwang die Gefangennahme von 300 Spartiaten die Spartaner zum Friedensschluß mit Athen; in hellenistischer Zeit gab es insgesamt nur noch einige Hundert.

<sup>74</sup> Zum Verbot anderer als kriegerischer Tätigkeit, Xen.: Staat d. Laked. 7, 1f.; Plut.: Lyk. 24. Klagen über Besitzunterschiede unter den Spartiaten sind im 4. Jh. v. Chr. sehr häufig zu hören (z. B. Arist.: Pol. 2, 9, 1270a 15ff.). Der Niedergang Spartas wird darauf zurückgeführt.

brauchte, was andere produziert hatten.<sup>75</sup> Sie stellten eine Art „Ritterorden“ dar, der sich zwar aus sich selbst heraus mit Hilfe der Institution der monogamen Ehe reproduzierte – insofern war die Familie nicht aufgehoben –, dessen „Ordensregeln“ aber das gesamte Dasein seiner Mitglieder bestimmten. Xenophon formuliert in einer allerdings sehr platonischen Wendung, Lykurg habe allen denen, die sich den „Bräuchen“ (*nomima*) unterzogen, die Stadt zu ihrem gemeinsamen Oikos gemacht.<sup>76</sup> Der Charakter dieser „Bräuche“ ist so archaisch, daß man annehmen muß, die Gruppe, die sich als Spartiaten und *homoioi* konstituierte, habe, um ihre Einheit zu gewährleisten, uralte Stammestraktionen (wieder?) aufgegriffen und ausgebaut. Die restriktive Tendenz dieser Ordnung ist ganz unübersehbar.

Zu den Spartiaten wurde nur gerechnet, wer die berühmt-berüchtigte Agoge, die Gemeinschaftserziehung der Knaben vom 7. bis zum 20. (bzw. 30.)<sup>77</sup> Lebensjahr, durchlaufen hatte. Ihre Absolvierung war mindestens so wichtig wie legitime Geburt.<sup>78</sup> Die Einzelheiten der Agoge und ihre „pädagogischen“ Aspekte können hier nicht behandelt werden; sie gehören in den Band „Sozialgeschichte der Kindheit“ (in Vorbereitung). Wichtig sind aber die Züge, die enge Verbindungen zu Initiationsriten erkennen lassen, und in Zusammenhang damit die Frage, welche Rolle die Geschlechtsreife in diesem System spielt.

Ab dem 7. Lebensjahr lebten die Knaben in sogenannten „Herden“ (*agelai*) zusammen, ständig beaufsichtigt von älteren Knaben bzw. letztlich vom Paidonomen, den H.-I. Marrou als „véritable Commissaire à l'Éducation nationale“ bezeichnet.<sup>79</sup> Das Leben der Kinder war

<sup>75</sup> Wenn man Platon (Nomoi 806a) glauben darf, vgl. auch Xen.: Staat d. Laked. 1, 4, ging das so weit, daß die Frauen der Spartiaten nicht mit der sonst überall für griechische Frauen selbstverständlichen Herstellung der Wollkleidung befaßt waren, sondern dies Sklavinnen überließen.

<sup>76</sup> Xen.: Staat d. Laked. 10, 7.

<sup>77</sup> Ob der junge Spartiate bereits mit 20 Jahren, wenn er die Altersstufe der sogenannten Eirenen erreicht hatte, vollgültiges Mitglied der Gemeinschaft und zur Teilnahme an der Volksversammlung berechtigt war oder ob er dazu erst noch die anschließende zehnjährige militärische Dienstzeit ableisten mußte, ist nicht geklärt. M. E. White: Some Agiad Dates: Pausanias and His Sons, in: Journal of Hellenic Studies 84 (1964) S. 140–152, tritt (S. 140f.) für die erste Alternative ein, für die zweite s. L. H. Jeffery (wie Anm. 64) S. 113, der ich mich anschließe.

<sup>78</sup> Xen.: Staat d. Laked. 3, 3; 10, 7. Plut.: Instituta Lacedaimoniorum 21/22, 238; E. H. Michell (wie Anm. 63) S. 36ff.

<sup>79</sup> H.-I. Marrou: Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité, nouv. éd. Paris 1965, S. 53; dt. hrsg. v. R. Harder, Freiburg/München 1957, S. 39.

von außerordentlicher Härte; sie mußten jederzeit barfuß laufen und hatten im Winter wie im Sommer nur ein und dasselbe dürrtige Kleidungsstück. Sie schliefen in verschiedenen Gruppen gemeinsam auf Lagerstätten aus Eurotasschilf und durften (das sagt der Athener!) sich nicht waschen, so daß sie vor Schmutz starrten. Ihre Ernährung wurde sehr knapp bemessen, und das übrige sollten sie sich stehlen, wobei sie sich aber nicht ertappen lassen durften. Unbedingter Gehorsam war oberstes Gebot, die Abhärtung war außerdem auf das standhafte Ertragen von Schmerzen ausgerichtet.<sup>80</sup> Diese Fähigkeit wurde nicht nur in ständigen Kämpfen der verschiedenen Gruppen gegeneinander<sup>81</sup> und bei Bestrafungen durch die den Paidonomen begleitenden „Peitschenträger“ eingebleut, sondern sie gipfelte in einem Wettkampf, der in der Kaiserzeit so viele schaulustige Touristen aus aller Welt herbeilockte, daß die Spartaner sogar eine Zuschauertribüne errichteten. An dem Altar einer uralten Gottheit, Orthia, deren Heiligtum „Limnaion“ (das Sumpfige) genannt wurde und die nach Aussage von Inschriften zumindest seit flavischer Zeit mit Artemis in Verbindung gebracht wurde, ließen sich Knaben auspeitschen; Sieger war, wer es am längsten ohne Schmerzenslaut ertrug. Die Priesterin der Orthia stand neben dem Altar mit dem Kultbild der Göttin im Arm, das abgeblüht an Schwere zunahm, wenn die Wucht der Peitschenhiebe nachließ.<sup>82</sup> Plutarch (Lykurg 18, 1) berichtet: „Mit solcher Besonnenheit aber stehlen die Knaben, daß einmal einer – so wird erzählt –, der einen jungen Fuchs gestohlen hatte und ihn unter seinem Kittel versteckt hielt, es schweigend ertrug, daß ihm von dem Tier der Bauch mit Krallen und Zähnen zerfleischt wurde, und daran starb, nur um sich nicht zu verraten. Und das ist nicht unglaublich, nach den Epheben von heute zu urteilen, von denen ich viele am Altar der Orthia unter den Geißelhieben habe sterben sehen.“ (Übers. v. K. Ziegler)

<sup>80</sup> Xen.: Staat d. Laked. 2; Plut.: Lyk. 16f.

<sup>81</sup> Ein Höhepunkt dieser Kämpfe war die regelrechte Schlacht zweier Gruppen an einem *platanistas* genannten Ort, der ein nächtliches Opfer der Knaben voranging. Pausanias 3, 14, 9f., s. Brelich 1969, S. 122 u. 139.

<sup>82</sup> Die ausführlichste Beschreibung bei Paus. 3, 16, 7ff. Weitere Belege und die Einordnung dieses Brauchs in das Initiationsritual (Ersatz für ein Menschenopfer, die Knaben „sterben“ während des Ritus) bei Brelich 1969, S. 130ff.

Nach einer auch bei Plutarch erhaltenen Version soll Theseus (↗ S. 379f.) die noch nicht geschlechtsreife Helena geraubt haben, als sie im Heiligtum der Orthia tanzte,<sup>83</sup> was auf die Verbindung auch von Mädchen mit dieser „Initiationsgottheit“ hinweist. Die Mädchen in Sparta sollen nach Aussage der antiken Autoren eine Ausbildung durchlaufen haben, die der der Knaben sehr ähnlich war. Auch sie wurden in „Herden“ zusammengefaßt, übten sich zum Teil nackt in verschiedenen Sportarten und waren an verschiedenen Kulturen beteiligt.<sup>84</sup>

Während am Fest der Gymnopaïdien, das laut Pausanias<sup>85</sup> bei den Lakedaimoniern hohes Ansehen genoß, nur Knaben nackt auf dem *choros* (Tanzplatz) genannten Bezirk der Agora tanzten, wo Kultbilder des Apollon Pythaios, der Artemis und der Leto aufgestellt waren, nahmen an dem Fest der Hyakinthien, das eine Art Neujahrsfest darstellte, Knaben und Mädchen teil. Die letzteren vollzogen offenbar ein nächtliches Ritual.<sup>86</sup> An dem Hauptfest der Spartaner, den Karneen, nahmen, außer den erwachsenen Männern natürlich, wieder nur Knaben teil. Die Ausrichtung der Karneen mußten fünf Junggesellen übernehmen. Die Knaben traten als *staphylodromoi*<sup>87</sup> in Aktion. Dieses Fest beinhaltete offenbar eine repräsentative Inszenesetzung, Dramatisierung des spartiatischen Heeresaufgebots: in neun zeltartigen Unterküften speisten auf Kommando je neun Männer, die jeweils drei Phratrien vertraten.<sup>88</sup>

<sup>83</sup> Plut.: Theseus 31.

<sup>84</sup> Xen.: Staat d. Laked. 1, 4; Plut.: Lyk. 14; s. dazu insgesamt Brelich 1969, S. 157ff.

<sup>85</sup> Paus. 3, 11, 9.

<sup>86</sup> Zu dem Fest der Hyakinthien (ihrer Verbindung mit einem Jüngling, der getötet wird, aber bereits einen Bart trägt: Paus. 3, 19, 5) s. Brelich 1969, S. 141ff. Antiochos von Syrakus (Fragment Nr. 13, in: F. Jacoby: Die Fragmente der griechischen Historiker, Leiden 1977ff., = Strabon 6, 3, 2, 278) berichtet, daß die *parthenioi* (↗ S. 348f.) an diesem Fest ihren Aufstand geplant hätten, und Hyakinthien wurden später auch in Tarent begangen.

<sup>87</sup> „Weintraubenzüger“; Staphylos soll ein Sohn des Dionysos, der selbst den Beinamen Eustaphylos trug, und der Ariadne gewesen sein. Laut Plut.: Theos. 20, war Theseus der Vater des Staphylos.

<sup>88</sup> Zu den Karneen s. Brelich 1969, S. 148ff. Er deutet (S. 153) dieses Fest als den Abschluß der Agoge, die Aufnahme der Initiierten in den Heeresverband der Spartiaten. Es scheint mir aber nicht einleuchtend, daß gerade dieser doch entscheidende Akt nur durch Repräsentanten erfolgt sein und nicht die Gesamtheit der Jungkrieger umfaßt haben soll.

Zwei weitere Eigentümlichkeiten, die in Zusammenhang mit der Agoge überliefert werden, müssen noch erwähnt werden. Das ist zum einen die Institution der sogenannten Krypteia, zum anderen die Päderastie. Bei Platon schildert der Lakedaimonier die Krypteia so: „Ferner wird nun noch von einer gewissen Geheimjagd (*krypteia*) gesprochen, die hinsichtlich der Ertragungen höchst mühevoll ist, nämlich verbunden mit Barfußgehen und Schlafen auf nacktem Boden im Winter und Diensten, die sich, ohne Diener, jeder selbst leisten muß, indem er bei Tag und Nacht im ganzen Lande umherschweift.“<sup>89</sup> Ein Scholion zu dieser Stelle spricht davon, daß die Jugendlichen ein ganzes Jahr in den Bergen umherstreifen und sich selbst ernähren mußten.<sup>90</sup> Plutarch fügt dem noch jenen Zug hinzu, der die Krypteia so in Verruf gebracht hat: „Von Zeit zu Zeit schickten die Oberen die gewandtesten jungen Leute überall aufs Land hinaus, versehen mit Schwertern und den notwendigen Nahrungsmitteln, sonst nichts. Am Tage verstreuten sie sich, hielten sich an schwer auffindbaren Orten verborgen und ruhten aus, bei Nacht gingen sie auf die Straßen und töteten jeden Heloten, dessen sie habhaft wurden. Oft auch gingen sie über die Felder und erschlugen die stärksten und tüchtigsten von ihnen.“<sup>91</sup> Es ist nicht ausgeschlossen, daß Platon diesen düsteren Zug des Rituals, nach dem der Initiand erst einen Feind getötet haben muß, ehe er Mitglied der Gemeinschaft sein darf, lieber ausgelassen hat. Plutarch beschränkt die Forderung auf eine ausgewählte Schar. Wirkliche Klarheit ist naturgemäß bei einer Geheiminstitution kaum zu erlangen. Die enge Verbindung zwischen dem Festhalten an einem längst obsoleten Brauch und aktueller Situation – der Bedrohung durch die Heloten – scheint mir hier besonders klar hervorzutreten.

Daß die Päderastie in der Agoge eine Rolle gespielt hat, ist eindeutig bezeugt. Sowohl Xenophon (Staat der Lakedaimonier 2, 12f.) als auch Plutarch (Lyk. 17, 1) belegen dies. Während Xenophon sich darauf beschränkt, den rein „platonischen“ Charakter dieser Sitte in Sparta zu betuern, gibt Plutarch noch an, daß es angesehene junge Leute (*neoi*) gewesen seien, die sich den Knaben ab deren 12. Lebensjahr zugesellten, und daß die Liebhaber teilhatten an dem Ansehen der Knaben:

<sup>89</sup> Nomoi 633 b/c, Übers. v. H. Müller.

<sup>90</sup> Siehe Brelich 1969, S. 156 Anm. 133.

<sup>91</sup> Plut.: Lyk. 28, 2, Übers. v. K. Ziegler.

„Man erzählt, daß einmal, als ein Knabe beim Kämpfen einen unwürdigen Schrei ausstieß, sein Liebhaber von den Oberen dafür bestraft worden sei. Aber wenn auch die Liebe bei ihnen etwas so Anerkanntes war, daß auch edle Frauen Jungfrauen zu ihren Geliebten machten, so gab es darin doch keinen feindlichen Wettstreit, vielmehr nahmen diejenigen, die denselben Knaben liebten, dies zum Anlaß, miteinander Freundschaft zu schließen, und bemühten sich nun gemeinsam, den Geliebten zum vortrefflichsten Manne heranzubilden.“ (Lyk. 18, 4, Übers. v. K. Ziegler)

E. Bethe hat in einem für seine Zeit sicherlich sehr mutigen Aufsatz<sup>92</sup> versucht, diese Sitte als uralten Initiationsritus zu erklären, in dem der Liebhaber, dessen dorische Bezeichnung er als „Anhauer“ deutet, mit seinem Samen seine „Tüchtigkeit“ (*arete*) auf den Knaben übertrug. Nach Bethe (S. 466) hatte der männliche Same in der Vorstellung auch der Dorer Zauberkraft wie Urin und Kot; wie Hauch und Blut wurde er als „Seele“ angesehen. Der „päderastische Akt“ machte im Leben eines Knaben Epoche, mit ihm trat er in die Gemeinschaft der Männer ein (S. 458f.). Als Grundlage für diese Deutung benutzte Bethe Nachrichten über Päderastie in anderen dorischen Gemeinwesen, weil durch die Gemeinsamkeit der Sitte ihr hohes Alter bewiesen ist.

Am eindrucksvollsten ist sicher der Bericht des Ephoros über eine noch zu seiner Zeit, also um die Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr., bestehende Sitte in Kreta.<sup>93</sup> Der Liebhaber, der ein angesehener Mann sein muß, raubt den von ihm auserwählten Knaben in einem Scheinkampf mit dessen Freunden, die vorher benachrichtigt worden sind. Die Verfolgung endet mit der Einführung des Knaben in die Speisegemeinschaft (in Kreta *andreion* genannt, worin ja „Männerhaus“ steckt) des Liebhabers. Von dort zieht das Paar, zusammen mit den Freunden des Knaben, für zwei Monate irgendwohin aufs Land zum Jagen. Nach der Rückkehr in die Stadt ist der Liebhaber gesetzlich verpflichtet, seinem Geliebten eine militärische Ausrüstung, einen Ochsen und eine Trinkschale zu schenken. Der Ochse wird von dem Knaben Zeus geopfert, womit sich ein Festmahl für die Freunde verbindet. Für

<sup>92</sup> E. Bethe: Die dorische Knabenliebe. Ihre Ethik und ihre Idee, in: Rheinisches Museum 62 (1907) S. 438–475.

<sup>93</sup> F 149, in: F. Jacoby (wie Anm. 86) = Strabon 10, 4, 21.

schöne oder adlige Knaben galt es als schändlich, keinen Liebhaber gefunden zu haben, weil dies als Anzeichen für einen schlechten Charakter gewertet wurde. Die *parastathentes* aber, wie die einmal geraubten Knaben genannt wurden, genossen besonders hohes Ansehen und zeichneten sich auch noch als Erwachsene durch den Ehrennamen *kleinoi* und eine besondere Kleidung aus.

Wieviel bzw. wie wenig dieses Ritual im Einzelfall noch mit wirklicher Päderastie zu tun hatte, läßt sich nicht sagen. In einer aristokratischen Gesellschaft mit einem ähnlichen Erziehungssystem wie in Sparta<sup>94</sup> bildete es offenbar den Übergang vom Kind zum Jüngling, wobei die Gruppe der „Freunde“ sozusagen als „Mitläufer“ das mit durchmachte, was in der ursprünglichen Form nur noch dem herausgehobenen einzelnen vorbehalten blieb. Das Ritual ist zu einem Mittel der sozialen Differenzierung ausgebaut worden.<sup>95</sup>

W. Burkert hat dieses Ritual im Zusammenhang mit anderen Initiationsriten behandelt, die den Charakter des Passageritus durch die Annahme eines Geschlechtswechsels betonen.<sup>96</sup> Ich kann das reichhaltige Material hier nicht ausbreiten. Am bekanntesten ist wohl die schon mit rationalisierenden Zügen versehene Geschichte von dem jungen Achill, der unter den Töchtern des Skiros, als Mädchen verkleidet, versteckt ist. Es gelingt Odysseus, ihn herauszufinden, indem er Waffen herbeibringen läßt, nach denen der edle Jüngling natürlich sofort greift. Es ist nicht unmöglich, daß in der Päderastie, insofern sie Initiationsritual ist, auch die Vorstellung eines Geschlechtswechsels enthalten ist: aus dem Neutrum „Kind“ wird eine

<sup>94</sup> Strabon 10, 4, 16 u. 20. (Interessant hier die Nachricht, daß alle Knaben, die aus den „Herden“ ausgewählt wurden, d. h. doch wohl, in die nächste Altersstufe übertreten, gezwungen werden, zur gleichen Zeit zu heiraten, obwohl die Ehe noch nicht tatsächlich aufgenommen wird.) Siehe dazu insgesamt Willetts 1965, S. 110–118; M. Broadbent: *Studies in Greek Genealogy*, Leiden 1968, S. 44 ff.

<sup>95</sup> Auch in Sparta waren nach den Quellaussagen (wegen der bestimmten Anzahl von Teilnehmern, die nicht den realen Verhältnissen jeweils entsprechen konnte) bei verschiedenen Festen nur noch Repräsentanten der Jugendlichen beteiligt. Das gilt insbesondere für die Teilnahme von Mädchen. Siehe Brelich 1969, *passim*, bes. S. 192 f., zu Kreta S. 197 ff. Auch in Theben war es z. B. die Elitetruppe der „Heiligen Schar“, die aus Paaren von Liebhabern und Geliebten gebildet war (Plut.: Pelopidas 18). Der Liebhaber war verpflichtet, seinem Geliebten bei der Einschreibung in die Liste der Männer eine Rüstung zu schenken (Plut.: *Erotica* 761 B).

<sup>96</sup> Burkert 1977; ders. 1979, S. 29 f., beide mit Abstand die beste Behandlung solcher Fragen in der modernen Forschung.

Frau bzw. ein Mann. G. Devereux,<sup>97</sup> der übrigens Bethes Deutung des päderastischen Aktes unter der Modifizierung, daß nicht die „Tugend“, sondern die „Manneskraft“ übertragen wird (S. 80), für nicht unmöglich hält, weist auf den „gleitenden“ Charakter der griechischen Homosexualität hin (S. 73 mit 82 ff.): sie führt üblicherweise aus dem Zustand des Kindseins in den eines dominant heterosexuellen Erwachsenen über.<sup>98</sup>

Welche Form die Päderastie in Sparta im einzelnen annahm, welchem historischen Wechsel sie unterworfen war, läßt sich kaum mehr klären. Sehr wichtig aber ist Plutarchs Hinweis, daß es diese Art der Initiation auch für Mädchen gab. Das entspricht der weitgehenden Angleichung der Behandlung der beiden Geschlechter in dieser Gesellschaftsordnung.

An Angaben über den „Inhalt“ der Agoge mangelt es also nicht – sehr viel schwieriger ist die Frage zu beantworten, wann im Ablauf der Kindheit die einzelnen Maßnahmen und Bräuche einzuordnen sind, und ganz unmöglich scheint es mir, den Eintritt der Geschlechtsreife mit irgendeinem speziellen Detail in Verbindung zu bringen. Die Darstellung Xenophons erweckt den Eindruck, als habe das Schwergewicht des Abhärtungstrainings in der Frühzeit der Agoge gelegen, in der Altersstufe der *paides* (Staat d. Laked. 2). Darauf folgt mit dem Übergang in die Altersstufe der *meirakia* ein Stadium, das hauptsächlich durch „Arbeit“ (die aber nicht näher gekennzeichnet wird) und sittliches Verhalten (die Knaben wandeln wie lebendige Statuen, vor allem schweigend, einher) charakterisiert ist, weil, wie Xenophon sagt, diese Altersstufe am meisten zu Eigensinn, Übermut und Sinnenfreude neigt.<sup>99</sup> Die dritte Stufe ist dann die derer, die in der *hebe* stehen. Hier wird besonderer Wert darauf gelegt, daß sie Ehrgeiz entwickeln, um das Ziel der männlichen Vollkommenheit zu erreichen. Die drei hervorragendsten Jünglinge wählen sich, unter Angabe ihrer Beweggründe, eine Gefolgschaft von je 100 Gleichaltrigen, und diese drei

<sup>97</sup> G. Devereux: Greek Pseudo-Homosexuality and the „Greek Miracle“, in: *Symbolae Osloenses* 39–42 (1964–1967) S. 69–92.

<sup>98</sup> Devereux' psychoanalytische Erklärung der Päderastie, wonach es die Schwäche der Väter ist, die eine Führung durch einen Liebhaber erfordert (S. 78f.), will ich hier nur kommentarlos erwähnen. – Zu der Rolle der *neoi* in Sparta ↗ Anm. 106.

<sup>99</sup> Staat d. Laked. 3. Es ist aber zu beachten, daß die Bezeichnung für diese Stufe, *meirakion*, noch Neutrum ist.



Gruppen stehen in ständigem Kampf und Wettbewerb untereinander.<sup>100</sup> Diejenigen, die das *hebe*-Alter hinter sich gebracht haben, sind dann schon für die höchsten Ämter wählbar, aber auch für sie gibt es noch Vorschriften: für sie ist die Jagd, neben der militärischen natürlich, die passendste Beschäftigung (Xen.: Staat d. Laked. 4, 7).

Der Endpunkt für die „Jugend“ ist durch den Hinweis auf das passive Wahlrecht klar: mit 30 Jahren ist die *hebe* vorüber. Sie muß also den Zeitraum vom 20. bis 30. Jahr umfassen, während welcher Zeit der junge Spartiate *eiren* genannt wird und den Marktplatz noch nicht betritt,<sup>101</sup> aber im Grunde bereits zum Heeresaufgebot gehört. Denn im militärischen Sprachgebrauch werden die Jahrgänge von dem Erreichen der *hebe* an von 1 bis 40 durchgezählt, d. h. vom 20. bis zum 60. Lebensjahr des Mannes.<sup>102</sup> Von dem Eintritt der physischen Geschlechtsreife ist dieser Zeitpunkt allerdings ziemlich weit entfernt. Man könnte daran denken, daß der Übergang zwischen der Altersstufe der Kinder (*paides*) und der der Knaben (*meirakia*) den Eintritt der Geschlechtsreife markiert, aber es ist nicht klar, wann dieser Übergang anzusetzen ist. Xenophon setzt ihn mit dem Zeitpunkt gleich, zu dem andere Griechen ihre Kinder aus der Aufsicht des Pädagogen (des begleitenden Sklaven) und des Lehrers entlassen. Wenn damit das Ende des Elementarunterrichts gemeint sein soll, käme man ungefähr auf das 14. bis 16. Jahr.<sup>103</sup>

Plutarch verwendet ein anderes Schema und spezifiziert (Lyk. 17, 2) den zwanzigjährigen *eiren* als denjenigen, der zwei Jahre über das Kindesalter (*paides*) hinaus ist; dieser Einschnitt würde also bei 18 Jahren liegen. Nach Plutarchs Einteilungsschema beginnt die Ver-

<sup>100</sup> Ebd. 4, 1–6. Es muß sich hierbei um die berühmten 300 Hippeis aus der Altersstufe der Eirenen handeln.

<sup>101</sup> Plut.: Lyk. 17, 2: Der Eiren ist 20 Jahre alt. Ebd. 25, 1 zur Regelung hinsichtlich des Marktes; vgl. dazu Ph. V. Stanley: Ancient Greek Market Regulations and Controls, Berkeley 1976, S. 44; ↗ Anm. 148.

<sup>102</sup> So jedenfalls nach 404 v. Chr. Siehe Thalheim: s. v. Hebe, in: Pauly-Wissowa: Realencyclopädie, Stuttgart 1912, Bd. VII, 2, S. 2579–2584, hier 2583. Xen.: Hell. 5, 4, 13 – es ist mehr als 40 Jahre her, daß Agesiلاس die *hebe* erreicht hat. M. E. White (wie Anm. 77) S. 141 Anm. 4, übersetzt: „He reached military age.“ *Hebe* wird also technisch gleich „Beginn der Dienstpflicht“.

<sup>103</sup> Näheres darüber M. Deißmann-Merten in: Zur Sozialgeschichte der Kindheit, Bd. 4 der Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie, hrsg. v. J. Martin und H. Nitschke, in Vorbereitung.

schärfung des Abhärtungstrainings mit dem 12. Lebensjahr, und ab diesem Zeitpunkt beginnen auch Liebhaber, den Knaben ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden (Lyk. 16, 6–17, 1). Daraus würde sich die lange Zeitspanne zwischen dem 12. und dem 18. Lebensjahr als nicht weiter unterteilte Altersstufe der *paides* ergeben. Unter Einfluß der Extreme wäre damit wohl der Zeitraum, innerhalb dessen die Geschlechtsreife eintreten kann, abgedeckt.<sup>104</sup> Aber ein entscheidender Einschnitt, eine Veränderung im Status ist dadurch gerade nicht markiert. Worauf es in dieser Gesellschaftsordnung ankam, war die Wehrfähigkeit, für die Gemeinschaft ebenso wie für den einzelnen, sie bestimmte den sozialen Status.<sup>105</sup>

Mit 20 Jahren war der junge Spartiate also „mündig“, und zwar sowohl staatsrechtlich (es widerspräche jeder antiken Gepflogenheit, den Wehrpflichtigen von der Volksversammlung auszuschließen) als auch privatrechtlich (dazu ↗ S. 361 f.), aber doch auch wieder nicht ganz erwachsen. Wie schon in der Welt der Epen beobachtet (↗ S. 325 ff.), schiebt sich auch in Sparta eine Zeit der „Jugend“ zwischen Mündigwerden und Mannsein. Die spartanischen Eirenen scheinen mir den *kouroi* bzw. *neoi* der Ilias vergleichbar zu sein in ihrem Zwitterzustand zwischen Nicht-mehr und Noch-nicht.<sup>106</sup> *Neoi* nennt Plutarch denn auch diejenigen, die, der strengen Zucht der Agoge

<sup>104</sup> Es sind sehr detaillierte Angaben über Bezeichnungen der verschiedenen Altersstufen überliefert, die auch zu ganz anderen Einteilungsschemata geführt haben (so z. B. nur H.-I. Marrou [wie Anm. 79] S. 53); sie führen uns nicht weiter. Die Terminologie späterer Autoren ist zu sehr von der Institution der attischen Ephebie beeinflusst, um etwas auszusagen. Die genaueste Untersuchung der Termini für Altersangaben bietet immer noch L. Grasberger: Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum, Bd. 3: Die Ephebenbildung, Würzburg 1881, Nachdruck Aalen 1971, S. 4 ff.

<sup>105</sup> Um einen kleinen Eindruck vom Schwanken des Mündigkeitsalters in verschiedenen Poleis zu geben, referiere ich kurz nach G. Busolt: Griechische Staatskunde, München <sup>3</sup>1920, Bd. I, S. 247. In Gortyn: Unterschied zwischen dem Geschlechtsreifen (*hebion*), der ehemündig war und vor Gericht als Beweiszeuge auftreten konnte (vollendetes 16. Lebensjahr?) und dem bürgerrechtlich Mündigen (*dromeus*, Eintrittsalter unsicher; Willetts 1965, S. 113: vermutlich um das 20. Jahr). Dazwischen lag eine Zeit, die in „Herden“ mit gymnastischen und militärischen Übungen verbracht wurde. In Boiotien: vollendetes 20. Jahr, Zeitpunkt des Eintritts in Heeresabteilungen und der bürgerlichen Mündigkeit. In Dyme (S. 228 Anm. 4): bis zum vollendetem 17. Jahr sind Söhne in das Bürgerrecht des Vaters ausdrücklich eingeschlossen. – Diese Angaben sind natürlich aus dem Zusammenhang gerissen und müßten jeweils datiert werden. Aber sie vermitteln doch einen Einblick in die Spannweite. Zu Athen ↗ S. 370 ff.

<sup>106</sup> Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht nicht ganz ohne Bedeutung, daß es nach Plutarch (Lyk. 17, 1), in Sparta zumindest, gerade die *neoi* waren, die sich als Liebhaber

entronnen, sich allem Anschein nach einmal ihres Lebens freuen durften: Es war ihnen erlaubt, „mit geschmückten Haaren, Waffen und Gewändern zu prunken“. „Auch nahm man im Felde es mit den Übungen nicht so streng und mit der Aufsicht über das Treiben der jungen Leute nicht gar so genau, so daß für sie allein unter allen Menschen der Krieg eine Erholung von der ewigen Übung für den Krieg war.“<sup>107</sup> Die Jungmannschaft genießt einen Sonderstatus innerhalb der Gesellschaft.

Wie vereinzelte Nachrichten beweisen, hat es derartige Jungmannschaften auch in anderen griechischen Poleis gegeben, und sie scheinen auch dort eine besondere Stellung innerhalb des Gemeinwesens gehabt zu haben. Wie Herodot berichtet (6, 21, 1), schoren sich in Milet auf die Nachricht von der Zerstörung der befreundeten Stadt Sybaris hin die Mitglieder der Jungmannschaft (die in der *hebe* Stehenden) zum Zeichen der Trauer die Haare. Sie scheinen repräsentativ für die Gesamtpolis zu handeln. Timaios andererseits berichtet, daß die Jungmannschaft (*neoteroi*) der sybaritischen Reiter im Sommer zu den Grotten der Nymphen an dem Fluß Lousias ausgezogen sei und dort die Zeit in allem Luxus verbracht habe.<sup>108</sup> Der Luxus ist natürlich typisch für die Sybariten sowohl wie für das Interesse des Timaios. Ich bin überzeugt, daß sich in dieser Sitte ein altes Initiationsritual erhalten hat, das dann allerdings völlig sinnentleert wurde. Leider ist über das Alter dieser jungen Leute nichts ausgesagt.

Es handelt sich hier um zwei willkürlich herausgegriffene (und herausgefundene) Beispiele; eine systematische Suche würde das Material sicher vermehren. Es kommt mir im Moment nur darauf an zu zeigen, daß es auch in sehr verschieden organisierten Gemeinwesen in Griechenland gewisse Traditionen gab, die sich seit der frühen Zeit durchgehend aufzeigen lassen.

Der Spartiat scheint mit dem „Erreichen der *hebe*“, also mit dem 20. Lebensjahr, und dem Eintritt in die Jungmannschaft des Heeresaufgebots ehemündig gewesen zu sein. Das geht vor allem aus der Darstel-

---

der Knaben annahmen. Der „gleitende“ Übergang wäre demnach vom passiven homosexuellen Geliebten über den aktiven homosexuellen Liebhaber zum aktiven heterosexuellen Mann gegangen. Das entspricht allerdings nicht der allgemeinen Übung, nach der der Liebhaber ein voll erwachsener Mann ist, wie z. B. in Kreta ↗ S. 356.

<sup>107</sup> Lyk. 22, 1 u. 2, Übers. v. K. Ziegler. Vgl. auch Xen.: Staat d. Laked. 11, 3 u. 13, 8.

<sup>108</sup> F 50 in: F. Jacoby (wie Anm. 86) = Athenaios 12, 519 c.

lung Plutarchs (Lyk. 15, 3–5, Übers. v. K. Ziegler) hervor, die zugleich über die Form der Eheschließung und das Heiratsalter der Frau Auskunft gibt: „Man heiratete durch Raub, nicht kleine und noch nicht mannbar, sondern voll erwachsene und reife Mädchen (die die *akme* erreicht haben, R. Zoepffel). Eine sogenannte Brautbedienerin nahm die geraubte Braut in Empfang, schor ihr den Kopf auf der Haut ab, zog ihr ein Männergewand und Schuhe an und legte sie allein ohne Licht auf eine Streu. Dann kam der Bräutigam herein, nicht betrunken und ausgelassen, sondern nüchtern, nachdem er wie immer bei dem Gemeinschaftsmahl gespeist hatte, löste ihren Gürtel, hob sie auf und legte sie aufs Bett. Doch blieb er nicht lange bei ihr, sondern ging sittsam davon, um wie früher am gewohnten Ort mit den anderen jungen Leuten (*neoi*) zu schlafen. Und auch in der Folgezeit machte er es so, verbrachte den Tag mit den Altersgenossen und schlief mit ihnen bei Nacht, und nur heimlich und mit aller Vorsicht ging er zu seiner jungen Frau, mit Scheu und in der Besorgnis, daß jemand im Haus es bemerkte... Das machten sie nicht nur kurze Zeit so, sondern manchem waren schon Kinder geboren worden, bevor er seine Frau am Tage zu Gesicht bekam.“

Der letzte Satz macht klar, daß es sich nicht um eine sogenannte „Testehe“ handelt,<sup>109</sup> sondern um die Unterordnung des ehelichen bzw. des Familienlebens unter das Gemeinschaftsleben.<sup>110</sup> Es ist dieser Stelle dann auch zu entnehmen, daß die erwachsenen Männer, also ab dem 30. Lebensjahr, zu Hause schliefen, obwohl sie weiterhin in den Speisegemeinschaften aßen.<sup>111</sup>

Ganz eindeutig tritt der Charakter des *Passageritus* für die Frau hervor: Haaropfer und Geschlechtswechsel markieren den Übergang von einem sozialen Status in den anderen.<sup>112</sup> Für den Mann dagegen

<sup>109</sup> Eine von P. Cartledge: *Spartan Wives*, in: *Classical Quarterly* 31 (1981) S. 84–105, 102 geäußerte Überlegung.

<sup>110</sup> Vgl. Anm. 94: In Kreta wird die Ehe geschlossen, aber nicht aufgenommen, solange der junge Mann in der „Herde“ lebt. War der unter Umständen aus Menschenmangel vorverlegte Vollzug der Ehe in Sparta ein Bruch mit der Tradition und deshalb heimlich? Aber der spartanische Eiren ist entschieden älter als der kretische Hebion.

<sup>111</sup> Xen.: *Staat d. Laked.* 5, 7. Plut.: Lyk. 12, 2f.

<sup>112</sup> Der Bräutigam setzt hier offenkundig die Braut in das Ehebett ein: „hob sie auf und legte sie aufs Bett“, was gegenüber der homerischen Welt, in der diese „Einsetzung“, wo sie erwähnt wird, beide Ehepartner gemeinsam betraf (s. Wickert-Micknat 1982, S. 96f.), eine Verschlechterung der Position der Frau bedeuten muß.

ändert sich durch die Eheschließung anscheinend nichts. Der „Raub“ wird in historischer Zeit nur noch ein Ritual gewesen sein, denn laut Aristoteles durfte ein Vater seine einzige Tochter, die Erbtöchter also, die in Sparta *patrouchos* hieß, verheiraten, mit wem er wollte. Auch war es üblich, den Töchtern große Mitgiften mitzugeben,<sup>113</sup> und nach Pausanias (3, 13, 9) opferten in Sparta Mütter bei der Hochzeit ihrer Töchter einem hölzernen Kultbild der Aphrodite-Hera.<sup>114</sup> Immerhin ist die „Heimlichkeit“ ein auffälliger Zug, der stark kontrastiert zu der sonst (zur homerischen Welt ↗ S. 339, zu Athen ↗ S. 392) praktizierten „Veröffentlichung“ als einem Indiz der legitimen Ehe.

Für Nachwuchs an Bürgern zu sorgen war natürlich, wie in jeder griechischen Polis (↗ S. 385), so auch in Sparta, Pflicht jedes Mannes. Laut Aristoteles (Politik 2, 9, 1270 b 1 ff.) gab es in Sparta ein Gesetz, dem zufolge derjenige, der drei Söhne erzeugt hatte, vom Kriegsdienst befreit sein sollte. Wer vier Söhne hatte, sollte von allen Abgaben frei sein. Wenn dieses Gesetz wirklich historisch ist – die Abgabefreiheit läßt sich schwer deuten, falls man darunter nicht Befreiung von den Beiträgen zu den gemeinsamen Mahlzeiten verstehen will, was sinnvoll wäre –, so gehört es in die Zeit, als der Rückgang der Anzahl der Spartiaten für das Gemeinwesen ein Problem wurde (↗ Anm. 73). Spätestens seit Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. war jeder erwachsene Spartiate ab einem bestimmten Alter gehalten, zu heiraten.<sup>115</sup> Die

<sup>113</sup> Politik 2, 9, 1270 a 25 ff. P. Cartledge (wie Anm. 109) S. 98, vertritt die Ansicht, es habe in Sparta keine Mitgiften gegeben; das, was den Töchtern mitgegeben wurde, seien „marriage settlements consisting of landed property“ zusammen mit beweglichen Gütern gewesen, mit denen ein Vater oder eine Mutter die Tochter ausstattete. Hinsichtlich der Handhabung der Mitgift in Athen (↗ S. 389 ff.) ist hier tatsächlich ein Unterschied zu erblicken, der damit zusammenhängt, daß spartanische Frauen über Besitz verfügen konnten.

<sup>114</sup> Athenaios (13, 555 c) berichtet unter Berufung auf den Peripatetiker Hermippos (2. Jahrhundert v. Chr.), daß Ehen in Sparta folgendermaßen zustande gekommen seien: die heiratsfähigen Mädchen und jungen Männer seien zusammen in einen dunklen Raum gesperrt worden, und jeder habe dann das Mädchen, das er dort zu fassen bekommen habe, „ohne Mitgift“ geheiratet. Lysander sei bestraft worden, weil er seine so erlangte erste Braut (oder Frau) habe verlassen wollen, um eine schönere zu heiraten. Diese Überlieferung gehört wohl in den Umkreis von „Curiosa mit Moral“, die man den Spartanern andichtete.

<sup>115</sup> Xen.: Staat d. Laked. 1, 6. Plut.: Lysander 30, 5. Andererseits verlor derjenige, der in der Schlacht geflohen war, nicht nur das passive Wahlrecht und jedes öffentliche Ansehen, sondern auch die Epigamie (d. h. das Recht, eine legitime Ehe zu schließen) im

soziale Diskriminierung des Junggesellen war jedenfalls sehr gravierend. Plutarch berichtet (Lyk. 15, 1 f.): „Zudem strafte er die Hagestolze durch Minderung ihrer Rechte: sie wurden bei den Gymnopaidien („Nacktspielen“) vom Zuschauen ausgeschlossen, und im Winter befahlen ihnen die Oberen, nackt um den Markt herumzulaufen, und im Herumlaufen mußten sie ein auf sie gedichtetes Lied absingen, es geschehe ihnen nach Verdienst, weil sie ungehorsam seien gegen die Gesetze. Die Ehrerbietung und Aufmerksamkeit, die die jungen Leute den Älteren zu erweisen hatten, war ihnen versagt. Daher mißbilligte auch niemand das Wort, das einmal dem Derkyllidas entgegengeschleudert wurde, obwohl er ein verdienter Feldherr war. Als er herankam, stand einer der jüngeren Leute nicht von seinem Platz auf und sagte dazu: ‚Du hast ja keinen gezeugt, der vor mir aufstehen wird.‘“ (Übers. v. K. Ziegler)<sup>116</sup> Ab welchem Alter diese Diskriminierung einsetzte, läßt sich nicht feststellen.<sup>117</sup>

Die Monogamie konnte aber selbst eine Behinderung des Ziels, immer genügend qualifizierte Spartiaten zur Verfügung zu haben, darstellen, und deshalb hat man sich nicht gescheut, sich über die monogame Beschränkung hinwegzusetzen. So jedenfalls scheint mir erklärbar, was die Quellen über spartiatische Ehesitten berichten. Danach konnte ein Spartiate, der zur Zeugung selbst zu alt schien, aber eine junge Frau hatte, einen „Zeugungshelfer“ hinzuziehen.<sup>118</sup> Andererseits konnte er auch seine Frau einem anderen Spartiaten auf dessen Wunsch zur Erzeugung von Kindern zur Verfügung stellen.<sup>119</sup> Im ersteren Fall erkennt der *pater* die Kinder als die seinigen an, im zweiten der *genitor*.

Heimlicher Verkehr einer Frau mit einem anderen Mann galt

---

Kreis der Spartiaten, und auch seine Töchter galten nicht mehr als heiratsfähig: Xen.: Staat d. Laked. 9 u. 10, 7. Plut.: Agesilaos 30, 3.

<sup>116</sup> Vgl. Athenaios 13, 555 c/d, wonach in Sparta die Junggesellen anlässlich eines Festes an einem Altar von Frauen geschlagen wurden, damit sie rechtzeitig heirateten.

<sup>117</sup> Es wird schon richtig sein, wenn P. Cartledge (wie Anm. 109) S. 94 f., das normale Heiratsalter für Spartaner mit 25 Jahren, die untere Heiratsgrenze für Mädchen mit 18 Jahren ansetzt. Aber es scheint mir nicht zulässig, sich dafür auf Platon und Aristoteles zu berufen. Sosehr die Philosophen sich in ihrer Vorstellung vom Idealstaat vom spartanischen Kosmos beeindruckt ließen, so waren ihre Vorschriften doch nicht samt und sonders Spiegelungen spartanischer Realität.

<sup>118</sup> Xen.: Staat d. Laked. 1, 7. Darauf beruhend Plut.: Lyk. 15, 7.

<sup>119</sup> Xen.: Staat d. Laked. 1, 8 = Plut.: Lyk. 15, 7.

dagegen als Ehebruch, und der Ehemann brauchte ein Kind nicht anzuerkennen, wenn er vermutete, daß es aus einer solchen Verbindung stamme.<sup>120</sup> Wirkliche Doppelehen waren wohl nur Ausnahmen, z. B. um das Aussterben einer Königslinie zu verhindern, wenn der König sich weigerte, seine erste Ehefrau, obwohl sie bislang unfruchtbar geblieben war, zu verstoßen, und deshalb von den Ephoren und dem Ältestenrat aufgefordert wurde, eine zweite Frau zu heiraten. „Er hielt danach zwei Frauen und wohnte in zwei Haushalten (wörtlich: er behauste zwei Herde, R. Zoepffel), wobei er gegen Spartanerart verstieß.“<sup>121</sup> An sich scheint es, zumindest für Könige, eher üblich gewesen zu sein, sich zu scheiden, wenn man eine andere Frau begehrte.<sup>122</sup> Irgendwelche Scheidungsformalitäten werden nicht erwähnt.

Polybios (12, 6b, 8, Übers. v. H. Drexler) berichtet: „Bei den

---

<sup>120</sup> Plut.: Lysander 22, 3f.: Leotychides wird nachgesagt, er sei ein Sohn des Alkibiades, der mit Timaia, der Frau des Königs Agis, Ehebruch begangen haben soll. Agis erkennt Leotychides denn auch nicht als seinen Sohn an. Erst auf dem Sterbebett läßt er sich dazu überreden. Hier ist jedoch folgendes zu beachten: es handelt sich um das Königshaus, in dem offenbar besonderer Wert auf die Abstammung des Sohnes vom Vater (*pater = genitor*) gelegt wird. Es sind Intrigen im Spiel, die Leotychides letztlich um den Thron bringen. Darüber hinaus ist Alkibiades ein Ausländer, was besonders erschwerend war. Angeblich gab es in Sparta ein altes Gesetz, das den Angehörigen des Königshauses verbot, mit fremden Frauen Kinder zu zeugen (Plut.: Agis 11, 2), d. h. doch wohl, rechtmäßige Ehen zu schließen. Die rein spartiatische Abkunft scheint von großer Bedeutung gewesen zu sein. – Es gab in Sparta sehr verschiedene Kategorien von Bürgern minderen Rechts auch noch zwischen Spartiaten und Periökén. Eine bekannte Gruppe sind die *mothakes*, die Söhne von Spartiaten mit Helotinnen. Sie können die Agoge mit Spartiatenkindern zusammen durchlaufen und erhalten am Ende vom Staat die Freiheit, aber nicht das Bürgerrecht. *Hypomeiones* hießen dagegen alle diejenigen, die sich den vorgeschriebenen Bräuchen nicht unterziehen konnten oder wollten. Zu ihnen gehörten neben verarmten Spartiaten wahrscheinlich die sogenannten *tresantes*, die wegen Feigheit aus dem Kreis der „Gleichen“ ausgeschieden waren. – Außer Leotychides sind *nothoi* mir nicht bekannt. Laut Plut.: Lyk. 15, 9f., soll Ehebruch im klassischen Sparta unbekannt gewesen sein. Das braucht nicht falsch zu sein, wenn ein Mann, der die Frau eines anderen begehrte, diesen dazu überreden konnte, ihm seine Frau auszuleihen.

<sup>121</sup> Herodot 5, 39f., Übers. v. J. Feix.

<sup>122</sup> Herodot 6, 63, 1: König Ariston heiratete eine dritte Frau, die selbst schon verheiratet war, nachdem er die zweite fortgeschickt hatte. Danach ist anzunehmen, daß auch die ersten beiden Ehen, die kinderlos geblieben waren (6, 61), aufeinander folgten. Den Ehemann der dritten Frau hatte Ariston durch eine List dazu gebracht, ihm die Frau abzutreten. Als diese Frau dann „in allzu kurzer Zeit“, „die zehn Monate waren noch nicht um“ (6, 63, 2, Übers. v. J. Feix), einen Sohn gebar, war es für die Thronfolge entscheidend, wer der Genitor war.

Spartanern nämlich bestand von jeher die Sitte und Gewohnheit, daß eine Frau drei oder vier Männer hatte, manchmal auch mehr, wenn sie Brüder waren, und daß die Kinder ihnen gemeinsam gehörten, und man war es gewohnt und hielt es für gut und recht, wenn man genug Kinder erzeugt hatte, seine Frau an einen Freund abzutreten.“<sup>123</sup> G. Busolt erklärt die von Polybios zuerst angeführte Sitte damit, „daß unbemittelte, auf einen Klaros angewiesene Brüder eine gemeinsame Frau hatten“.<sup>124</sup>

Es zeigt sich hier deutlich, daß das System der gleichmäßig auf alle Spartiaten verteilten, unverkäuflichen und unteilbaren Landlose (*klaroi*)<sup>125</sup> und das System der monogamen Familie mit ihrem Erbrecht nicht miteinander in Einklang zu bringen waren. Es half dabei nicht viel, daß in Sparta die sonst in Griechenland übliche Realteilung des Erbes wohl nicht geübt wurde, sondern der älteste Sohn Herr des Landloses wurde. Und andererseits sind es auch nicht nur die späteren Lockerungen des Unverkäuflichkeitsgrundsatzes, die freie Vererbung oder Verschenkung ermöglichten, durch die das angestrebte Ziel der Besitzgleichheit vereitelt wurde.<sup>126</sup> Familiales Erbrecht und Gleichheit sind grundsätzlich nicht vereinbar. Platon hat sehr genau erkannt, daß die Monogamie, abgesehen von Besitzrechten überhaupt, in einem System der Herrschaft von „Gleichen“ ein „dysfunktionales“ Element ist, und er hat deshalb in seinem Idealstaat die Gemeinschaft von Frauen und Kindern, also die Aufhebung der Ehe für die Kaste der Wächter vorgesehen.<sup>127</sup> In der historischen Wirklichkeit scheint es mir so gewesen zu sein, daß die Spartiaten, um ihre Einheit als Gruppe zu wahren, versucht haben, Bräuche, die bis in die Zeit vor der Selbsthaftwerdung und damit vor dem Privatbesitz an Grund und Boden zurückreichten, festzuhalten in einer Umwelt, die bereits „Privatei-

<sup>123</sup> Vgl. dazu Xen.: Staat d. Laked. 1, 9: „Und er (Lykurg) ließ auch viele ähnliche Regelungen (wie die des Zeugungshelfers oder des Ausleihens der Frau) zu. Denn die Frauen mögen gerne zwei ‚Haushalte‘ (Oiken) gleichzeitig verwalten, und die Männer möchten ihren Kindern Brüder hinzunehmen, die zwar an der Abstammung (*genos*) und an der Macht teilhaben, vom Besitz aber nichts beanspruchen.“

<sup>124</sup> G. Busolt (wie Anm. 105) Bd. II, 1926, bearbeitet von H. Swoboda, S. 656. Siehe auch F. W. Walbank: A Historical Commentary on Polybios II, Oxford 1967, S. 340f.

<sup>125</sup> Arist.: Pol. 2, 9, 1270a 19f.

<sup>126</sup> Siehe dazu G. Busolt und H. Swoboda (wie Anm. 124) S. 634ff.

<sup>127</sup> Politeia 5, 1–13, 449–466.



gentum, Familie und Staat“ kannte. Wie A. Brelich gezeigt hat, ist der Prozeß der Anpassung der alten Initiationsriten an die panhellenische Religion und ihre Götter gelungen.<sup>128</sup> Die Familie und mit ihr die Ehe hat zunächst eine schwache Position, was sich wohl auch daran zeigt, daß der Totenkult in Sparta keine große Bedeutung hatte.<sup>129</sup> Je mehr Privatbesitz und Familie sich durchsetzten, desto mehr löste sich der spartanische Kosmos auf, bis schließlich nur noch sinnentleerte Rituale zur Belustigung von Sensationslüsternen davon übrigblieben.

### 3. Athen

Athen ist derjenige griechische Stadtstaat, die Polis, über deren Organisation wir am besten unterrichtet sind und die uns – vielleicht deshalb? – als die fortgeschrittenste, am stärksten rational durchstrukturierte Ordnung erscheint.

Grundsätzlich ist festzuhalten, daß eine griechische Polis – davon gab es in klassischer Zeit nicht weniger als 700, wie E. Ruschenbusch ausgerechnet hat<sup>130</sup> – die Gemeinschaft ihrer Bürger ist.<sup>131</sup> Das Siedlungszentrum, in dem die Institutionen der Gesamtbürgerschaft ihren Sitz haben, unterscheidet sich rechtlich nicht von dem umliegenden Territorium. Anspruch auf Privatbesitz an Grund und Boden hat, von vereinzelt Sondergenehmigungen für verdiente Fremde abgesehen, die von der Gemeinschaft der Bürger beschlossen werden müssen, nur derjenige, der das Bürgerrecht besitzt. Bürger kann nur der freie

<sup>128</sup> Brelich 1969, S. 171 ff., 190 f.

<sup>129</sup> Plut.: Lyk. 27, 1 f. Den Toten werden keine Grabbeigaben mitgegeben. Namen dürfen nur dann auf Gräber gesetzt werden, wenn ein Mann im Krieg gefallen, eine Frau im Kindbett gestorben ist (wenn das mit „Verrichtung heiliger Aufgaben“ gemeint ist). Die Zeit der Trauer ist auf elf Tage beschränkt. Ein Opfer an Demeter schließt sie ab.

<sup>130</sup> E. Ruschenbusch: Untersuchungen zu Staat und Politik in Griechenland vom 7. bis 4. Jh. v. Chr., Bamberg 1978, S. 6.

<sup>131</sup> Arist.: Pol. 3, 1, 1274b 41 ff.: „... denn der Staat ist (nichts anderes als) eine bestimmte Anzahl von Bürgern. Folglich muß man untersuchen, wen man als Bürger bezeichnen soll, d. h. was das Wesen eines Bürgers ausmacht. Denn auch beim Bürger gehen die Ansichten häufig auseinander. Ein und derselbe Mann wird nicht überall als Bürger anerkannt. Es kommt nämlich häufig vor, daß einer, der in der Demokratie als Bürger gilt, es in der Oligarchie nicht mehr ist.“ (Übers. v. W. Siegfried)

erwachsene Mann sein. Die verschiedenen Verfassungstypen, die die antike Theorie kennt, unterscheiden sich vor allem darin, daß in aristokratischen und oligarchischen Verfassungen das Bürgerrecht von Abstammung und/oder Besitz abhängig gemacht wird, so daß es in diesen Ordnungen freie und erwachsene Männer geben kann, die zwar keine Ausländer sind – und deshalb z. B. an den städtischen Kulte teilnehmen dürfen und den Rechtsschutz der Polis genießen –, aber doch nicht „an der Polis teilhaben“, keine „politischen“ Rechte besitzen. In einer „gemäßigten“ Demokratie ist der Zensus für den Bürgerstatus gering angesetzt, in der „radikalen“ gibt es überhaupt keinen Zensus mehr. Dafür tritt unter Umständen ein „aristokratisches“ Element wieder in den Vordergrund, nämlich die Abstammung, wenn z. B. in Athen seit der perikleischen Zeit, Bürger nur sein konnte, wer sowohl väterlicher- als auch mütterlicherseits von Athenern abstammte.<sup>132</sup> Von dieser Konzeption der Polis her ist es klar, daß die Regelung des Zugangs zum Bürgerrecht eine besonders große, ja entscheidende Rolle spielte. Kernproblem der meisten Bürgerkriege in griechischen Poleis ist die Frage, wer jeweils Bürger sein solle.

Das ist natürlich auch eine Frage der wirtschaftlichen Entwicklung. Seit der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. kann von einem verstärkten Aufkommen von Handwerk und Handel gesprochen werden.<sup>133</sup> Die Arbeitsteiligkeit der Produktion nimmt in einem vorher unbekanntem Ausmaß zu, und es ist natürlich kein Zufall, daß Platon Arbeitsteilung als Beginn und Grundlage der Polis ansieht.<sup>134</sup> Die Haushaltungsvorstände (die *kyrioi* der Oiken) stehen in einem lebhaften Austausch miteinander. Sie sind als Bürger in der Polis zusammengeschlossen, um nach innen ihre gegenseitigen Interessen auszugleichen, nach außen ihre gemeinsamen Interessen möglichst erfolgreich durchzusetzen. Das Ideal der Autarkie, früher auf den Oikos bezogen, ist jetzt mit der Polis als Ganzer verbunden, aber auch dort nicht mehr zu

<sup>132</sup> Aus dieser Regelung wird übrigens sofort ersichtlich, daß es unsinnig ist, aus dem Fehlen politischer Rechte der Frau den Schluß zu ziehen, sie habe nicht zur Polis gehört. Sie ist zwar keine „Politin“, aber die meisten städtischen Kulte z. B. sind auf die Mitwirkung von Frauen angewiesen, ja manche wurden von ihnen ausschließlich getragen.

<sup>133</sup> Siehe dazu F. M. Heichelheim: *An Ancient Economic History II*, Leiden 1964, S. 7: ca. 560 v. Chr. beginnt the Classical Age of Polis Economy.

<sup>134</sup> *Politeia* 2, 11, 369f.

verwirklichen. Der Vergleich der Polis mit einer Aktiengesellschaft<sup>135</sup> mag in vieler Hinsicht anfechtbar sein, er hilft dem modernen Betrachter aber vielleicht, diese gesellschaftlich-„politische“ Konstruktion besser zu verstehen. Über die *kyrioi* (= die Bürger = die Aktionäre) ist der Oikos (der Haushalt des Einzelbürgers; nur dieses verstehe ich unter Oikos, ↗ S. 395f.) mit der Polis verknüpft.

Seit dem Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. verbreitet sich die Münzgeldwirtschaft; bis zum 4. Jahrhundert erreicht sie, zumindest in Athen, ein Stadium, das moderne Betrachter bereits „kapitalistisch“ anmuten konnte. Hand in Hand mit dieser Entwicklung geht der ständig wachsende Einsatz von Kaufsklaven. Während ursprünglich – in bescheideneren Verhältnissen allerdings immer – der Sklave oder die Sklavin Mitglied des Haushalts ist,<sup>136</sup> gibt es in Athen seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts Bürger, die angeblich bis zu tausend Sklaven besitzen. Diese Sklaven werden häufig vermietet (z.B. an Unternehmer in den berühmten Silberminen vom Laureion), oder sie arbeiten in Gruppen zu 20 oder 30 Personen in sogenannten Ergasterien, Betrieben, oder sie führen auch selbständig einen kleinen Betrieb und sind ihrem Besitzer zu Abgaben verpflichtet.<sup>137</sup> Der Oikos als Produktions- und Konsumtionseinheit hat damit auch hier zumindest in der Oberschicht die Tendenz, sich aufzulösen, jedenfalls seine Struktur zu verändern.

Athens wirtschaftliche (und politische) Macht beruhte im 5. Jahrhundert, von dem Silber einmal abgesehen, das natürlich ein wichtiger Exportartikel in der Form der berühmten athenischen „Eulen“ war, nicht auf dem Export von gewerblichen Produkten, sondern auf seiner Flotte, mit der die Stadt nicht nur den Seebund militärisch kontrollierte, sondern auch den Überseehandel in den Piräus lenken konnte: Athen wurde zum zentralen Handelsplatz der Ägäis und blieb das dann auch nach dem Verlust seiner Hegemoniestellung im 4. Jahrhundert, bis die neue Ordnung der hellenistischen Reiche die Schwerege-

<sup>135</sup> Er stammt von Herrn O. Jahnke.

<sup>136</sup> W. L. Westermann: *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia 1955, S. 23f.

<sup>137</sup> Xenophon: *Vorschläge zur Beschaffung von Geldmitteln oder: Über die Staatseinkünfte* 4, 14ff., eingel., hrsg. u. übers. v. E. Schütrumpf (= *Texte zur Forschung* 38), Darmstadt 1982. Demosth. or. 27, 9 u. 24. Siehe auch W. Westermann (wie Anm. 136) S. 12f.

wichte verlagerte. Die Landwirtschaft verlor in Athen die absolute Führungsrolle im Wirtschaftsleben; man kann das klassische Athen im Hinblick auf die in ihm zirkulierenden Werte nicht mehr eine vorwiegend agrarische Polis nennen. Die Folge davon ist die Ausbildung der „radikalen“ Demokratie, die eben nicht nur auf der Herrschaft im Seebund beruhte, sondern das ganze 4. Jahrhundert hindurch fortbestand in einer Stabilität, von der andere griechische Poleis nur träumen konnten.

Es ist also kein Zufall, sondern spiegelt die reale Bedeutung der Bürgerrechtsfrage, wenn der Autor der Schrift über den „Staat der Athener“<sup>138</sup> seine Beschreibung der zu seiner Zeit in Kraft befindlichen Verfassung mit den Bedingungen und dem Vorgang der Aufnahme in den Bürgerstatus beginnt: „Die heutige Verfassung ist folgendermaßen eingerichtet: Am Staatswesen beteiligt sind die, die von beiden Elternteilen her Bürger<sup>139</sup> sind. Sie werden in die Bürgerliste<sup>140</sup> aufgenommen, wenn sie 18 Jahre alt geworden sind. Wenn sie zur Einschreibung anstehen, stimmen die Gemeindemitglieder nach Verteidigung über sie ab, zunächst, ob sie das gesetzliche Alter erreicht zu haben scheinen – wenn es noch nicht so scheint, kommen sie wieder zu den Kindern –, sodann, ob sie freigeborn sind und den Gesetzen entsprechende Eltern haben. Wenn die Abstimmung ergibt, daß der betreffende nicht freigeborn ist, kann er die Sache an das Gericht<sup>141</sup> verweisen; die Gemeindemitglieder wählen dann aus ihrer Mitte fünf Ankläger, und wenn seine Einschreibung nicht rechtmäßig erscheint, verkauft ihn der Staat in die Sklaverei. Wenn er aber durchdringt, müssen ihn die Gemeindemitglieder in die Liste aufnehmen. Darauf begutachtet der Rat<sup>142</sup> die Eingeschriebenen, und wenn einer jünger als

<sup>138</sup> Ob es sich dabei nun um Aristoteles höchstpersönlich oder einen seiner Schüler handelt, ist hier gleichgültig. Die Datierung der Schrift um 325 v. Chr. ergibt sich aus ihrem Inhalt selbst.

<sup>139</sup> *Astos*, nicht *polites*, was eben nur denjenigen bezeichnet, der an der Polis teilhat.

<sup>140</sup> Wörtlich: sie werden zu den Demoten geschrieben. Seit der kleisthenischen Phylenreform (ca. 508 v. Chr.) sind die „Demen“, die Dörfer, die kleinsten organisatorischen Einheiten der Polis Athen. Sie haben eine gewisse kommunale Selbstverwaltung, an deren Spitze der gewählte Demarch steht.

<sup>141</sup> Das Volksgesicht, das sich als gewissermaßen repräsentativer Ausschnitt der Volksversammlung zu einer eigenen Institution der Rechtsprechung entwickelt hat.

<sup>142</sup> Seit Kleisthenes der Rat der 500, gebildet aus je 50 für ein Jahr ausgelosten Vertretern der zehn Phylen. Er führt die laufenden Geschäfte und bereitet die Volksversammlungen

18 Jahre zu sein scheint, werden die Gemeindemitglieder bestraft, die ihn eingeschrieben haben.“<sup>143</sup>

So rational und klar hier alles auf den ersten Blick erscheint, so zeigt doch der Text selber schon, daß die Einschreibung keine reine Formsache war, sondern ziemliche Schwierigkeiten mit sich bringen konnte. Zum einen war es offenbar gar nicht so einfach, das Alter eines jungen Atheners festzustellen. Zum anderen war die Zugehörigkeit zu einem Demos erblich; der Demenname wurde, wie bei vornehmen Familien der Vatersname, dem Eigennamen beigegeben. Ursprünglich gehörte jeder Bürger dem Demos an, in dem er seinen Wohnsitz hatte. Im Laufe der Zeit zogen vor allem die Zentren Athen und Piräus immer mehr Bewohner an sich, und auch sonst kamen Wechsel des Wohnsitzes natürlich vor, so daß die Angehörigen der verschiedenen Demen über ganz Attika verstreut lebten. Wie sollten die Demengenossen da in der Lage sein, die Voraussetzungen für die Einschreibung in die Bürgerliste, legitime Abstammung und vorgeschriebenes Alter, zu kontrollieren?

Zunächst zur Schwierigkeit bei der Feststellung des Alters. Die Athener konnten von der Struktur ihres Daseins her nicht auf den Gedanken kommen, bereits die Geburt eines Kindes in den Demenlisten zu verzeichnen und damit die Altersbestimmung zweifelsfrei zu machen. Die Polis und ihre Organe sind nur in Ausnahmefällen (↗ S. 387f.) mit Nichtbürgern befaßt.<sup>144</sup> Dazu kommt eine moderne Menschen sehr befremdende Gleichgültigkeit gegenüber genauer Datierung. Das Verhältnis zur Zeit muß ein grundsätzlich anderes gewesen sein als heute, und wichtiger als die Anzahl von Jahren war wohl das subjektive Gefühl oder die tatsächliche individuelle Entwicklung eines

---

vor. Der Vorgang der Prüfung heißt *Dokimasia*, und „dokimasiert werden“ hat oft die Bedeutung von „für mündig erklärt werden“. Siehe Koch: *Δοκιμασία* (*Dokimasia*), in: Pauly-Wissowa: *Realencyclopädie*, Stuttgart 1903, Bd. V, 1, S. 1268–1273, hier 1269.

<sup>143</sup> § 42, 1f., übers. v. P. Dams.

<sup>144</sup> Das Alter der Bürger ließ sich zweifelsfrei feststellen, wie aus der Schrift über den „Staat der Athener“ (53, 4) hervorgeht: es gab 42 Jahrgänge der Bürger, jeder Jahrgang wurde nach einem Heros benannt. Die jungen Leute wurden in eine Liste eingetragen, und zwar unter dem Namen des eponymen Archonten, unter dem die Liste aufgestellt wurde, und dem desjenigen Jahrgangsheros, dessen Mitglieder in dem betreffenden Jahr das 60. Lebensjahr vollendet hatten und damit ausschieden. Diese Liste war nicht identisch mit der bei den *Demen*, sondern sie wurde erst nach der *Dokimasia* durch den Rat erstellt, wie sich aus ihrem Aufstellungsort vor dem „Rathaus“ auf der Agora ergibt.

Menschen. In familiengesetzlichen Regelungen, die nach Angaben unserer Quellen auf den Gesetzgeber Solon (594/593 v. Chr.) zurückgehen, wird das Mündigkeitsalter mit „zwei Jahre nach Erreichen der Hebe“ (*epi dietes hebesai*) umschrieben.<sup>145</sup> Hier ist die qualitative Komponente (*hebe*) mit der quantitativen (zwei Jahre) bereits verknüpft, bleibt aber doch noch die ausschlaggebende Voraussetzung. Die Entwicklung läuft in Richtung auf schematische Festlegung, aber noch fast die gesamte Antike hindurch fehlt die dafür nötige „Infrastruktur“, und so bleibt nichts anderes übrig, als sich im Zweifelsfall an den Phänomenen zu orientieren.

Aristophanes drückt das sehr drastisch aus. Der gerichtswütige Alte in der Komödie „Die Wespen“ preist unter den Vorrechten der Richter auch das folgende: „Bei der Prüfung der Knaben erlaubt das Gesetz uns Richtern, ihr Ding zu beschauen.“<sup>146</sup> Wie wörtlich diese Aussage zu nehmen ist, die ja der Karikatur dient, ist fraglich.<sup>147</sup> Häufiger ist, wie schon bei Homer (↗ S. 324) vom Sprossen des Bartes die Rede, und auch dafür läßt sich Aristophanes als Beleg heranziehen: „Was hast du, Kind? – Man nennt ja wohl mit Recht / Dich Kind, solange' so glatt noch dein Gesichtchen“, heißt es in „Die Weiber am Thesmophorenfest“ (589 f.). Und aus den Siegerinschriften der großen Wettkämpfe geht hervor, daß es eine Altersgruppe der „Bartlosen“ (*ageneioi*) gab, die zwischen den Kindern und den Männern standen. Auch hier ist also wieder der Bartwuchs das entscheidende Alterskriterium.<sup>148</sup>

Das Erreichen der *hebe* wird nun aber für ein athenisches Kind durch einen festlichen Akt als Lebenschnitt markiert: Mit ihm

<sup>145</sup> Thalheim (wie Anm. 102); Ch. Pelekidis: *Histoire de l'Éphébie Attique*, Paris 1962, S. 56.

<sup>146</sup> Vers 586, übers. v. L. Seeger: *ta aidioia theasthai*. Aufgeführt 422 v. Chr.

<sup>147</sup> Sie läßt sich mit „Staat der Athener“, § 42, 1, nicht wirklich in Einklang bringen, denn danach hat das Volksgericht nur über die freie Geburt, nicht über das Alter zu urteilen. Möglicherweise ist die ganze Situation absurd, falls man nicht mit einer Änderung der Kompetenzen (Verlagerung der Dokimasia vom Volksgericht auf den Rat) rechnen will.

<sup>148</sup> Laut Aristophanes: Ritter 1373 ff., hatten in der guten Demokratie die Bartlosen auf der Pnyx zu schweigen. Ph. V. Stanley vertritt die Ansicht, daß sie auch die Agora nicht betreten durften, was uralten Brauch spiegeln könnte, als die Agora noch Versammlungsort der erwachsenen Gemeindemitglieder war: vgl. Anm. 101. L. Grasberger (wie Anm. 104) S. 7. Die exakte, in Jahren gezählte Bedeutung der Altersbezeichnungen war schon in der gelehrten Literatur der späteren Antike umstritten (S. 16 ff.). Vgl. Ch. Pelekidis (wie Anm. 145) S. 52 ff.

wird die Aufnahme in eine andere Gemeinschaft vollzogen – die Phratrie. Leider sind wir über diese wichtige Institution sehr schlecht unterrichtet. Im Namen steckt das indogermanische Wort für Bruder, das im Griechischen aber in dieser Bedeutung verschwunden ist. Phrator ist ausschließlich das Mitglied einer Phratrie. Spricht schon diese Tatsache für ein hohes Alter der Einrichtung, so auch ihr Vorhandensein in sehr vielen ionischen Städten. Und nicht nur die Phratrie taucht dort auf als eine Abteilung der Bürger, die ungefähr zwischen Stamm (*phyle*) und Sippe (*genos*) anzusiedeln ist, sondern auch ein besonderes, mit den Phratrien verbundenes Fest: die Apaturien.<sup>149</sup>

In Athen waren die Apaturien in klassischer Zeit als ein dreitägiges Fest im September/Oktober ausgestaltet. Die ersten beiden Tage waren mit einem gemeinsamen Festmahl und einem Opfer an die Götter der Phratrie, vor allem Zeus Phratrios und Athena Phratia, ausgefüllt. Der für die Funktion der Phratrie wichtigste Tag war der dritte, der *koureotis*, der Haarschurtag, hieß. An ihm stellte der Phrator nicht nur seine junge Frau (↗ S. 391) oder ein kleines Kind<sup>150</sup> den Phratriegenossen vor, sondern diejenigen Söhne und Töchter, die die *hebe* erreicht hatten, wurden „in die Phratrie eingeschrieben“ – eine Formulierung, die sicher nicht zufällig der Einschreibung in die Demenliste genau entspricht. Man vollzog ein Haarschuropfer, das sogenannte *koureion*, und opferte außer Zeus und Athena je nach Phratrie verschiedenen anderen Göttern, vor allem dem Dionysos Melanaigis. Der Vater des einzuführenden Kindes hatte einen gesetzlich vorgeschriebenen Eid zu leisten, daß das Kind aus einer rechtmäßigen Ehe mit einer Bürgerstochter<sup>151</sup> stammte.

<sup>149</sup> C. Roebuck: Tribal Organization in Ionia, in: Transactions and Proceedings of the American Philological Association 92 (1961) S. 495–507. Er datiert die Entstehung dieser zu gegenseitigem Schutz bestehenden Organisationen in die unruhigen Zeiten der frühen „dunklen Jahrhunderte“, also etwa ins 10./9. Jahrhundert (S. 498). In der Ilias heißt es (9, 63 f.): „Ohne Geschlecht (Phratrie), ohne Gesetz, ohne Herd muß der sein, / Der sich sehnt nach dem Krieg, dem schaudervollen, im eigenen Volk.“ (Übers. v. W. Schadewaldt)

<sup>150</sup> Siehe dazu M. Deißmann-Merten (wie Anm. 103).

<sup>151</sup> So die Formulierung von G. Busolt und H. Swoboda (wie Anm. 124) S. 961. S. 941 Anm. 1 die Belegstellen für den Eid. Siehe auch grundsätzlich E. Samter: Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin 1901, S. 70ff.

Eine Inschrift aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr.<sup>152</sup> gestattet einen Einblick in die Organisation einer Phratrie und die Regelung zur Aufnahme neuer Mitglieder. Die Phratrie der Demotioniden trifft ihre – allem Anschein nach souveränen – Entscheidungen ganz im Stil der athenischen Volksversammlung: „Dieses haben die Phratores beschlossen, als Phormion Archon in Athen und Pantakles aus dem Demos Oion Phratriarch war...“<sup>153</sup> Gegenstand des Beschlusses ist die Überprüfung der Mitgliedschaft in der Phratrie, wenn ein Zweifelsfall auftritt, eine sogenannte Diadikasia. Das Verfahren ähnelt dem der Überprüfung eines Streitfalles bei der Eintragung in die Demenliste vor dem Volksgericht und ist außerordentlich feierlich gestaltet: die Stimmen müssen am Altar des Zeus Phratrios abgegeben werden. Die Demotioniden beschließen, daß in Zukunft die Diadikasia ein Jahr nach dem *koureion* dessen, um dessen Aufnahme es geht, durchgeführt sein soll. Vorher war man in der Phratrie in dieser Hinsicht wohl etwas lasch gewesen, denn es wird gefordert, daß die noch anstehenden Fälle von Diadikasia sofort behandelt werden sollen. Bedenkt man, welche Bedeutung die Aufnahme in die Phratrie für die Einschreibung in die Demenliste haben mußte, da die Demen die in der Phratrie geübte Kontrolle der legitimen Abstammung nicht mehr zu leisten imstande waren (↗ S. 371), so wird verständlich, was davon abhing, wenn man Diadikasien verschleppte: Der junge Mann konnte nicht dokimasiert, für mündig erklärt werden, bzw. mußte erst das Volksgericht anrufen, um seine Einschreibung durchzusetzen (↗ S. 397 mit Anm. 219).

Interessanterweise waren im 4. Jahrhundert aber auch die Phratrien allem Anschein nach nicht mehr wirklich in der Lage, ihre Kontrollfunktion auszuüben. In einem Zusatzantrag zu dem Beschluß der Demotioniden, der nicht genau zu datieren, aber vor 350 v. Chr. anzusetzen ist, wird nämlich gefordert, daß als Zeugen für die Behauptungen des einführenden Phrators drei Phratriemitglieder herangezogen werden sollen, die demselben Thiasos wie dieser angehö-

<sup>152</sup> G. Dittenberger: *Sylogae Inscriptionum Graecarum*, Leipzig 1920, S. 921.

<sup>153</sup> Der Vorsitz scheint also in demokratischer Manier jährlich oder jedenfalls regelmäßig gewechselt zu haben. Wenn die Phratrien wirklich aus gentilizischen Verbänden, in denen adlige Familien die Herrschaft innehatten, hervorgegangen sind (so G. Busolt, [wie Anm. 105] S. 252), so ist davon im 4. Jahrhundert jedenfalls der Form nach keine Spur mehr vorhanden.



ren. Ein *thiasos*, eine Opferbruderschaft,<sup>154</sup> die den Kult eines Gottes als Mittelpunkt der gemeinsamen Gastmähler hatte, war eine private Vereinigung, die sich nicht mit der Phratrie deckte,<sup>155</sup> von der man aber offenkundig annahm, daß in ihr die Privatverhältnisse noch besser überschaut werden konnten als in der Phratrie selbst. Das spricht dafür, daß im 4. Jahrhundert die Phratrie aufgehört hat (oder aufzuhören beginnt), eine lebendige Organisation des Alltagslebens zu sein – das Schicksal der Demen hat auch sie erreicht, aber die Polis überläßt es trotzdem ihr, Aushilfe in noch privateren Bereichen zu suchen. Die Phratrie bleibt im Rahmen der Polis die Vereinigung, die aus Anlaß des Aufnahme-rituals von Mitgliedern in ihren engeren Rahmen der Kultgemeinschaft genau die Registrierungen vornimmt, die später für die Aufnahme in die Bürgerschaft wesentlich werden: Mit der Einführung seiner Braut gibt der Ehemann seine Ehe als legitime Verbindung bekannt, mit der Vorstellung der kleinen Kinder erkennt er diese als seine rechtmäßigen Söhne und Töchter an, mit dem *koureion* werden sie als vollgültige Mitglieder aufgenommen.<sup>156</sup>

Schon in den Quellen herrscht Uneinigkeit darüber, ob das *koureion* und damit die Aufnahme in die Phratrie auch für junge Mädchen üblich war oder ersetzt wurde durch die *gamelia*, das Opfer bei der Aufnahme der Braut in die Phratrie ihres Ehemannes. Da es Hinweise auf weibliche Initiation auch in Athen gibt (↗ S. 381 ff.), halte ich es für wahrscheinlich, daß zumindest ursprünglich auch die Mädchen in die Phratrie des Vaters aufgenommen wurden, zumal der Begriff der *kore* für das heiratsfähige junge Mädchen sonst nicht zu erklären ist. Es ist aber sehr gut möglich, daß in den Fällen, in denen gleich mit dem Erreichen der Geschlechtsreife auch die Ehe des jungen Mädchens

<sup>154</sup> C. Ziebarth: Das griechische Vereinswesen, Leipzig 1896, S. 134; F. Poland: Geschichte des griechischen Vereinswesens, Leipzig 1909, Nachdruck 1967, S. 16 ff., konstatiert verwandtschaftliche Beziehungen zwischen den Mitgliedern eines *thiasos* und sieht in ihm eine zu Verwaltungszwecken notwendige Unterabteilung der Phratrie.

<sup>155</sup> Es wird der Fall ins Auge gefaßt, daß im Kreis der Phratores keine drei Mitglieder desselben *thiasos* zu finden sind.

<sup>156</sup> Zumindes in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. konnte die private Ausgestaltung des Haaropfers zur Prestigeangelegenheit werden. Theophrast: Charaktere 21: „Der Eitle. Eitelkeit wird man ein würdeloses Bemühen um Anerkennung nennen können... Um seinem Sohn die ersten Locken abschneiden zu lassen, fährt er mit ihm nach Delphi und hat die größten Sorgen, daß der Sklave, der ihn begleitet, ein Neger ist.“

vollzogen wurde – und das scheint in der Oberschicht auf jeden Fall üblich gewesen zu sein (↗ S. 392f.) –, der Vater darauf verzichten konnte, die Tochter vorher noch einmal in die eigene Phratrie einzuführen, so daß die *gamelia* an die Stelle des *koureions* trat. So konnte bei den späten Grammatikern, deren Worterklärungen eine wichtige Quelle für uns sind, der Eindruck entstehen, es habe kein *koureion* für Mädchen gegeben.

Wahrscheinlich stand es dem Vater weitgehend frei, wann er seine Kinder, insbesondere die Söhne, in die Phratrie einführen wollte. Gehen wir allerdings von dem allgemeinen Wortgebrauch aus, dem zufolge das Mündigkeitsalter des Bürgers „zwei Jahre nach dem Erreichen der Hebe“ lag, und nehmen wir die absolute Angabe des Autors der Schrift über den „Staat der Athener“ hinzu, der junge Mann sei mit 18 Jahren mündig geworden, so ergibt sich als Zeitpunkt für die Aufnahme in die Phratrie das 16. Lebensjahr, ein Alter, in dem der junge Athener auch in das Gymnasion eintrat.<sup>157</sup> Abgesehen davon, daß auch dieses wieder ein verhältnismäßig spätes Ansetzen der *Hebe* bedeutet und in vielen Fällen mit der physischen Geschlechtsreife kaum noch etwas zu tun gehabt haben wird, zeigt sich hier wieder eine Mehrstufigkeit des Prozesses des Erwachsenwerdens, die uns bereits im homerischen Epos begegnet war (↗ S. 325 ff.). Der Mündigkeit im Sinne der Polis geht voraus eine Mündigkeit in der Kultgemeinschaft der Phratrie. Es folgt ihr darüber hinaus noch eine zweijährige „Dienstzeit“ der Epheben, während derer diese jungen Leute in der Ausübung ihrer Bürgerrechte stark eingeschränkt waren, die „Ephebie“.

Mit der Beschreibung ihrer Organisation setzt der Autor der Schrift über den „Staat der Athener“ seine Darstellung der zu seiner Zeit gültigen athenischen Verfassung fort (42, 2–5). Wenn die „Jungmänner“, die Epheben, die Dokimasia durch den Rat absolviert haben, werden teils von ihren Vätern, teils von der Volksversammlung Aufseher für sie bestellt.<sup>158</sup> „Diese versammeln nun die Jungmänner,

<sup>157</sup> Vgl. L. Grasberger (wie Anm. 104) S. 21.

<sup>158</sup> Die Formulierung macht klar, daß die Dokimasia jährlich zu einem bestimmten Zeitpunkt stattfand. Es wurde also ein ganzer Jahrgang gemeinsam aufgenommen, was auch wieder davor warnen sollte, die Altersangabe „18 Jahre alt“ allzu genau zu nehmen. Alle noch so scharfsinnigen Versuche, das genaue Geburtsdatum des Demosthenes zu eruieren, scheitern meines Erachtens an dieser griechischen Großzügigkeit: z. B.

machen mit ihnen erst einen Rundgang durch die Tempel und lassen sie dann zum Piräus marschieren. Die einen besetzen dann Munichia, die anderen Akte. Man wählt für sie auch zwei Trainer sowie Lehrer, die sie im Waffenkampf, Bogenschießen, Speerwerfen und Katapultieren unterrichten.“ Für den Unterhalt der Epheben, die gemeinsam essen, kommt die Polis auf. „Das erste Jahr verbringen sie nun auf diese Weise. Im nächsten gibt es eine Volksversammlung im Theater, in der sie dem Volk kriegerische Übungen vorführen und vom Staat Schild und Lanze erhalten. Dann ziehen sie im Land umher und halten sich in den Festungen auf. In diesen beiden Jahren, in denen sie Garnisonsdienst haben, tragen sie den Kriegsmantel und sind frei von allen Abgaben. Sie können auch nicht vor Gericht belangt werden oder selbst Prozesse führen, damit sie keinen Vorwand zur Suspendierung haben, außer wegen einer Erbschaft oder eines Erbtochterfalles oder wenn einem ein innerhalb der Familie tradiertes Priesteramt zufällt. Sind die beiden Jahre vergangen, gehören sie zu den anderen Bürgern.“<sup>159</sup>

Alle Einzelzüge der Ephebie, die Uniform (ein kurzer Mantel, der bis in das 1. Jahrhundert n. Chr. schwarz war, und ein *petasos*, ein Reisehut), das abgeschlossene Gemeinschaftsleben auf den Festungen außerhalb der Stadt, die militärischen Übungen, die Kontaktaufnahme mit den Heiligtümern der Stadt und die feierliche Vereidigung und Ausstattung mit Waffen im Theater lassen sich rational erklären: der junge Mann durchläuft die „Schule der Nation“. Andererseits enthalten alle diese Einzelzüge auf den ersten Blick Elemente von Initiationsriten, allerdings, worauf A. Brelich aufmerksam gemacht hat,<sup>160</sup> mit einer sehr merkwürdigen Verschiebung: Die Epheben sind ja bereits in die Bürgerschaft aufgenommen, sie legen einen feierlichen Eid auf die Polis ab, ehe sie in die Ephebie eintreten, die Waffen erhalten sie mitten während ihres Ephebendaseins, und dessen Ende ist in keiner Weise feierlich ausgestaltet: „Sind die beiden Jahre vergangen, gehören sie zu den anderen Bürgern.“ Also eine Initiation nach der Initiation? Kein

---

M. Golden: Demosthenes and the Age of Majority at Athens, in: Phoenix 33 (1979) S. 25–38.

<sup>159</sup> Übers. v. P. Dams. Die Mündigkeit ist also bis zur Ableistung der Ephebie eingeschränkt. Passives Wahlrecht erhielt der Athener wie der Spartiate erst mit 30 Jahren.

<sup>160</sup> Brelich 1969, S. 216ff.

Hinführen mehr zu einem neuen Status, sondern ein Nachholen dessen, was für den bereits erlangten Status eigentlich Voraussetzung war?

Möglicherweise läßt sich dieser Widerspruch dadurch erklären, daß die Ephebie in der Form, wie sie uns in der Schrift über den „Staat der Athener“ beschrieben wird, tatsächlich erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts eingerichtet worden ist.<sup>161</sup> Es würde sich demnach um den Versuch einer Konsolidierung der Polis in größter Gefahr handeln, wobei uralte Elemente in sinnentstellender Weise zu etwas Neuem verarbeitet wurden. Nach A. Brelich stellt die Ephebie eine Wiedereinführung der staatlichen Kontrolle über die Erziehung dar (S. 227). Diese Annahme enthebt einen aber natürlich nicht der Aufgabe, nach der Herkunft der Einzelzüge und ihrer Geschichte in der Entwicklung der Polis zu fragen, so schwierig dieses Unterfangen auch sein mag.<sup>162</sup>

Daß der Ephebeneid sehr archaische Züge aufweist, besonders im Hinblick auf die dabei angerufenen Gottheiten, ist unbestreitbar. W. Burkert hat darauf hingewiesen, daß dieser Eid auf der Akropolis in dem Heiligtum der Aglauros abgelegt wurde, das in engster Verbindung zu Initiationen von Mädchen stand (↗ S. 382), und erkennt hierin ein „notwendiges Ineinandergreifen von Jünglings- und Mädchenweihe“.<sup>163</sup> Eide der Jungmannschaft sind auch aus anderen griechischen Poleis und aus früher Zeit überliefert: Die Aufnahme der *kouroi* (*neoi*) in die Heeresgemeinschaft wird auf diese Weise wie auch durch die Vorstellung im Theater und die Verleihung von Waffen ausgestaltet.<sup>164</sup>

<sup>161</sup> Eine Übersicht über die verschiedenen Theorien über die Entstehung der Ephebie seit Wilamowitz gibt Brelich 1969, S. 219f. Die Monographie von Ch. Pelekides (wie Anm. 145) dient insgesamt dem Versuch nachzuweisen, daß die Ephebie auch im engeren Sinne mindestens seit der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts existierte.

<sup>162</sup> Am ausführlichsten ist dieser Frage zuletzt P. Vidal-Naquet nachgegangen: *Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne*, in *Annales E.S.C.* 23 (1968) S. 947–964 = *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981, S. 151–175. Dort auch wieder aufgenommen der Aufsatz: *Le cru, l'enfant grec et le cuit*, S. 177–207, zuerst erschienen in: J. Le Goff und P. Nora: *Faire de l'histoire III*, Paris 1974, S. 137–168. – Mir scheint vieles an diesen Arbeiten allzu hypothetisch: die Gefahr, überall Initiationsriten zu vermuten, ist sicher nicht geringer als die – der frühere Forscher erlegen waren –, überall Fruchtbarkeitsriten zu erkennen.

<sup>163</sup> W. Burkert: *Kekropidensage und Arrhephoria. Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest*, in: *Hermes* 94 (1966) S. 1–25, 12. Der Eid ist überliefert bei Pollux 8, 105. Siehe dazu auch Ch. Pelekidis (wie Anm. 145) S. 75f.

<sup>164</sup> L. Grasberger (wie Anm. 104) S. 60ff.

Dabei kann die Ausstattung mit Waffen ein Element sein, das je nach der politischen Ordnung der Polis unter Umständen nur noch Symbolcharakter hat oder auch ganz wegfallen kann, denn Oligarchen vertreten die Ansicht, daß nur diejenigen Bürger sein dürfen, die ihre Ausrüstung selber stellen können (z. B. Thuk. 8, 97). Daß in Athen Schild und Wurfspeer (nicht die Panzerrüstung des Hopliten) verliehen wurden, kann mit der Reform der Taktik durch Iphikrates in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts zusammenhängen, durch welche die Leichtbewaffneten (die Peltasten) an Bedeutung gewannen. Die Ephebie wäre so doch der demokratischen Ordnung Athens angepaßt.

Tiefer in den Bereich echter Initiation führen Verbindungen der Epheben zum Kult und dem dazugehörigen Mythos. Ihr schwarzer Mantel soll an die Tracht der athenischen Kinder, die alle neun Jahre dem Minotaurus als Tribut gesandt werden mußten, oder an das schwarze Segel des Schiffes, das sie nach Kreta brachte, erinnern. In engem Zusammenhang mit dieser Legende steht das Fest der Oschophorien, das im Grunde wohl ein Weinlesefest war, worauf nicht nur die Jahreszeit (September/Oktober), in der das Fest begangen wurde, hinweist, sondern auch die Tatsache, daß eine Prozession von Athen zum Kultbild der Athena Skiras in Phaleron – außerhalb der Stadt – angeführt wurde von zwei Epheben, die reife Trauben trugen.<sup>165</sup> Plutarch hat zu dem Fest folgendes zu berichten (Thes. 23, 2f.): „Auch das Oschophorienfest, das man in Athen feiert, ist von Theseus gestiftet worden. Er soll nämlich nicht alle Jungfrauen, die damals das Los getroffen hatte, mitgenommen, sondern von den ihm anvertrauten Jünglingen (*neaniskoi*) zwei von mädchenhaftem und zartem Aussehen, aber von männlichem und tatbereitem Mut, auserlesen haben, die er durch warme Bäder, Bewahrung vor Luft und Sonne, Einsalben und Schmücken von Haar und Haut so vollständig wie nur möglich in ihrer Erscheinung verwandelte, sie auch lehrte, in Stimme, Haltung und Gang sich nach Möglichkeit Mädchen anzugleichen, so daß sie sich gar nicht mehr von ihnen unterschieden, wonach er sie in die Zahl der Jungfrauen einschob, ohne daß irgendwer es bemerkte. Zurückgekehrt hielt er einen feierlichen Aufzug, begleitet von den beiden

<sup>165</sup> Vgl. die Staphylodromoi bei den Karneen in Sparta ↗ S. 354. Unter Umständen ist auch die auf dem Schild des Achill dargestellte Weinlese mehr als nur ein Erntefest, ↗ S. 346.

Jünglingen, die so gekleidet waren, wie es jetzt die Träger der traubenbehangenen Rebzweige (*oschoi*) sind. Man trägt sie dem Dionysos und der Ariadne zu Ehren; so will es die Sage; richtiger wohl, weil Theseus und die Seinen zurückkehrten, als gerade die Weinlese stattfand. Hinzugenommen werden die Speiseträgerinnen, und sie nehmen an dem Opferfest teil. Sie sollen die Mütter der damals vom Lose getroffenen Kinder darstellen, welche kamen und ihnen Speisen und Leckereien brachten. Dazu wurden Märchen erzählt, weil auch jene Frauen, um den Kindern Mut zu machen und sie zu trösten, ihnen Märchen erzählt hatten.“ (Übers. v. K. Ziegler)

Es braucht nicht im einzelnen darauf hingewiesen zu werden, wie unmittelbar die ganze Szenerie hier in die Welt der Initiation gehört: Trennung, Tod und Wiederaufleben (Rückkehr), Geschlechtswechsel, gemeinsame Mahlzeit, „Märchenerzählen“ – alles gehört in das Inventar der Initiation. Durch die Gestalt des angeblichen Kultbegründers, des Theseus, der als „Gründer“ der Stadt insofern galt, als er den Synoikismos, die „Zusammensiedlung“ der Institutionen in Athen durchgeführt haben sollte (Thuk. 2, 15), ist der Kult unmittelbar mit der Gesamtheit der Athener verbunden.<sup>166</sup> Um so interessanter ist, was Plutarch noch weiter über die Bestellung des Festes zu berichten weiß (23, 3): „Ferner wurde ihm (Theseus) ein geweihtes Grundstück zugewiesen und bestimmt, daß die Familien (*Oikoi*), die den Tribut zu leisten gehabt hatten, Beiträge zu dem Opfer lieferten. Die Besorgung des Opfers wurde den Phytaliden übertragen, denen Theseus damit seinen Dank für ihre Gastfreundschaft abstattete.“ Die enge Beziehung zwischen einem Fest und einer bestimmten Gruppe innerhalb der Gesamtbevölkerung, die sich auch sonst häufig daran zeigt, daß bis in die klassische Zeit die Ausrichtung von Festen oder Teilen davon bestimmten Familien vorbehalten bleibt, legt den Schluß nahe, daß die hier gefeierten Riten ursprünglich der Aufnahme in diese Gruppe dienten. Die Polis hat im Lauf ihres Erstarkens diese Partialkulte aufgesogen, sie repräsentativ werden lassen für die Gesamtheit. So

<sup>166</sup> Der Kult dieses Gründerheros, der dann sogar zum Begründer der Demokratie werden konnte, scheint in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Athen stark aktiviert worden zu sein, als der große Feldherr Kimon die Gebeine des Theseus nach Athen überführte. Möglicherweise gehört die Ausgestaltung der Oschophorien auch in diese Zeit erst, was Konsequenzen hat für die Vorstellung von der Entwicklung der Polis.

erklärt sich meines Erachtens die Vielzahl von Initiationsüberresten in den verschiedenen athenischen Festen, auf die hier nicht im Detail eingegangen werden kann.<sup>167</sup> Das Material ist viel zu reichhaltig. Es soll nur noch darauf hingewiesen werden, daß auch die Apaturien Reminiszenzen an Initiationsriten in der Gründungslegende des Festes aufweisen. Nach Hellanikos, einem Mythographen/Historiker der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts,<sup>168</sup> wurden die Apaturien gefeiert zum Andenken an den mit List errungenen Sieg des athenischen Königs Melanthos (Schwarze Blüte) in einer Monomachie mit dem boiotischen König Xanthos (der Weiße). Eine Rolle spielt dabei auch noch Dionysos Melanaigis (mit dem schwarzen Ziegenfell), dem an den Apaturien geopfert wird und der gleichzusetzen ist mit Dionysos Ageneios (dem Bartlosen).<sup>169</sup>

Ganz kurz ist noch die Initiation von Mädchen in den Blick zu nehmen. A. Brelich hat aufgrund einer Stelle in der „Lysistrate“ des Aristophanes eine veritable Initiation in Stufen für Mädchen in Athen rekonstruiert.<sup>170</sup> Der Chor der Frauen wendet sich an das Publikum und sagt: „Laß dir nun, Bürgervolk, sagen ein verständig Wort, / Das der Stadt frommen mag! / Sie verdient's, denn auferzogen hat sie mich in Prunk und Lust! / Sieben Jahre alt trug ich schon / Herses Heiligtum beim Fest, / Mit zehn Jahren mahlt' ich dann / Opfermehl der Artemis, / Ward im Safrankleid in Brauron ihr geweiht beim Bärenfest, / Ward sodann als hübsche Jungfrau / Festkorbträgerin, / In der Hand die Feigenschnur.“<sup>171</sup> Die vier Stufen wären demnach *arrhephoros* mit sieben Jahren, *aletris* mit zehn Jahren, *arktos* (nach anderen Quellen zwischen fünf und zehn Jahren) und *kanephoros* als „hübsche Jungfrau“. Die Einzelheiten können hier beiseite gelassen werden, weil,

<sup>167</sup> Am deutlichsten ist diese Herkunft wohl bei den Eleusinischen Mysterien, die allerdings nie politische Bedeutung für die Gesamtbevölkerung bekommen haben. Ihr unpolitischer, nicht mit der Polis als Männergesellschaft verbundener Charakter ist am besten daran abzulesen, daß auch Frauen und Sklaven initiiert werden konnten. Siehe L. Deubner: Attische Feste, Berlin 1932, Nachdruck Darmstadt 1956, passim.

<sup>168</sup> F 125, in: F. Jacoby (wie Anm. 86) = Scholion zu Platon: Symposion 208 D.

<sup>169</sup> Siehe dazu bes. P. Vidal-Naquet (wie Anm. 162) S. 158ff. Zu den Oschophorien: S. 164ff. – Zu Beziehungen zwischen Apaturien und Passageritus beim Übergang vom Mädchen zur verheirateten Frau s. P. Schmitt: Athéna Apatouria et la ceinture: les aspects féminins des Apatouries à Athènes, in: Annales E.S.C. 32 (1977) S. 1059–1073.

<sup>170</sup> Brelich 1969, S. 229–311: Le fanciulle atenesi.

<sup>171</sup> Aristoph.: Lysist. Vers 639–649, übers. v. L. Seeger. Aufgeführt 411 v. Chr.

entsprechend dem für die einzelnen Stufen angegebenen Alter, alle, bis auf die letzte, in die Kindheit des Mädchens gehören.<sup>172</sup>

Im Zusammenhang einer Betrachtung der „Geschlechtsreife“ und ihrer rituellen Ausgestaltung ist aber festzuhalten: Im klassischen Athen gab es Überreste äußerst alter Initiationsrituale für Mädchen, die allerdings nur noch von einzelnen, im Fall der Arrhephoren und der Aletrides von der Volksversammlung aufgrund ihrer vornehmen Abstammung ausgewählten Repräsentantinnen vollzogen wurden. Die Arrhephoren verbrachten jeweils einige Monate in einem eigenen Gebäude, das oberhalb des Heiligtums der Aglauros lag, auf der Akropolis, und „dramatisierten“ die Geschichte der Töchter des Urkönigs Kodros, die als erste Kleidung für die Menschen aus Wolle herstellten (die kleinen Initiandinnen hatten u. a. die Aufgabe, die Webarbeit an dem heiligen Gewand für das Kultbild der Athena zu beginnen) und die gegen das Verbot der Athena einen Korb, den sie zu hüten hatten, öffneten. Aus Entsetzen über den Inhalt (der Erichthoniosknabe und eine Schlange) stürzten sich zwei der Töchter, Aglauros und Herse, von der Akropolis in den Abgrund. W. Burkert hat meines Erachtens sehr überzeugend dargelegt,<sup>173</sup> daß hierin eine Begegnung mit Eros zu sehen ist. Die Initiandinnen der klassischen Zeit mußten einen Korb, dessen Inhalt sie nicht kannten, von der Akropolis eine steile Treppe hinab durch den Bezirk der Aphrodite in eine Felsspalte tragen und von dort mit einem anderen Gegenstand auf die Burg zurückkehren: die Jungfrau stirbt, eine junge Frau tritt wieder auf. Dazu kommen Tabus in der Lebensführung (abgetrennt auf der Akropolis), Speise- und Kleidervorschriften.

Die Aletrides sind im Bereich des Artemis-Kultes – Artemis ist uns schon verschiedentlich als Initiationsgottheit begegnet – mit einer anderen spezifisch weiblichen Tätigkeit, dem Kornmahlen und Backen, beschäftigt. Über sie ist sonst nicht viel bekannt. Sehr interessant sind wieder die „Bärinnen“ im Dienst der Artemis von Brauron. Es gibt verschiedene Versionen der Gründungslegende,<sup>174</sup> jedenfalls sollte zur Sühnung der Tötung einer Bäarin eigentlich ein Mädchen geopfert werden (die Iphigenie-Sage spielt mit herein), aber das

<sup>172</sup> Siehe M. Deißmann-Merten (wie Anm. 103).

<sup>173</sup> Wie Anm. 163, S. 15ff.

<sup>174</sup> Brelich 1969, S. 240ff.



Menschenopfer wurde durch ein Ziegenopfer ersetzt, und die Mädchen mußten nur als Bärinnen verkleidet Dienste leisten. Korbträgerinnen, Kanephoren, schließlich, gab es bei fast allen Kulturen, am bekanntesten sind die Korbträgerinnen im Festzug an den großen Panathenäen, die auf dem Parthenonfries dargestellt sind (wie übrigens auch die kleinen Arrhephoren). Nach dem Mythos werden verschiedene Kanephoren (z. B. die Kodros-Tochter Herse) bei dieser ihrer Tätigkeit von Männern geraubt: Der Zusammenhang zwischen Jungfrauenraub und Mädcheninitiation war schon in Sparta (Helena beim Tanz am Altar der Artemis Orthia, ↗ S. 354) aufgefallen.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß es sich bei all den von Aristophanes aufgezählten Tätigkeiten um Überreste von Initiation handelt. Allerdings durchlaufen keineswegs alle Athenerinnen diese Stufenfolge, wie A. Brelich zu beweisen versucht, sondern jeweils nur Repräsentantinnen. Immerhin war es den Athenern damit so ernst, daß sie die Auswahl der Mädchen der Volksversammlung übertrugen. Es war also auch hier noch die Gesamtheit der Bürger betroffen, wie die Kulte und Feste ja auch in den Rahmen der Polis einbezogen sind. Obligatorisch für alle Athenerinnen war nur die Aufnahme in eine Phratrie, entweder in die des Vaters oder gleich in die des Ehemannes. Interessant ist aber, daß, abgesehen von den Kanephoren, die als Jungfrauen bezeichnet werden, die übrigen Rituale von Kindern vollzogen werden. Das Alter ist hier also, ganz im Gegensatz zu dem der jungen Männer,<sup>175</sup> weit unter die Grenze der *hebe* herabgesetzt worden. Gründe dafür werden nicht angegeben. Ich möchte annehmen, daß die Herabsetzung des Heiratsalters, von der schon die Rede war (↗ S. 375 f.), auch hier den Ausschlag gegeben hat. Aber damit ist die Frage nur verschoben, nicht beantwortet.

Voraussetzung für die Aufnahme in das Bürgerrecht war die Abstammung aus einer legitimen Ehe. Das Eherecht der klassischen Zeit ist in keiner Quelle im Zusammenhang dargestellt, sondern mußte aus den Prozeßreden der großen attischen Redner des 4. Jahrhunderts

<sup>175</sup> Im hellenistischen Ägypten war der Beginn der Ephebie auf 14 Jahre festgesetzt: H.-I. Marrou (wie Anm. 79) S. 161 ff. Das erklärt sich natürlich daraus, daß der militärische Aspekt hier völlig verlorengegangen ist: das Bürgerdasein in der Stadt hängt nicht mehr mit der Pflicht zur Landesverteidigung zusammen; die Ephebie wird, wie auch in Athen, wo nach und nach Ausländer zugelassen werden, zur reinen „Bildungsanstalt“.

mühsam rekonstruiert werden, wobei nicht in allen Punkten Klarheit erreicht werden konnte. Auf umstrittene Details kann hier nicht eingegangen werden, aber folgendes ist wohl allgemein als geltendes Recht der Rednerzeit anerkannt:<sup>176</sup> Eine legitime Ehe konnte, abgesehen vom Erbtochterfall (↗ S. 387 ff.), nur durch einen bestimmten, *engye* genannten Akt geschlossen werden, der seinerseits allerdings privatrechtlicher Natur war. Der Kyrios der Braut, der Vater also oder bei dessen Verhinderung der nächste Agnat,<sup>177</sup> „überhändigte“ in Anwesenheit von Zeugen feierlich dem Bräutigam die Braut, und der Bräutigam bestätigte diese Überhändigung, durch die seine Verfügungsgewalt über die Frau, seine Kyrria, begründet wurde.<sup>178</sup> Man darf sich diese Überhändigung allerdings nicht als im Wortsinne vollzogen vorstellen, sondern es handelte sich bei der *engye* nur um den Vertrag zwischen den beiden Parteien; die Braut brauchte nicht anwesend zu sein, und das eheliche Zusammenleben (*synoikein*) wurde unter Umständen erst sehr viel später aufgenommen.<sup>179</sup> Trotzdem war die *engye* nicht nur eine Verlobung, sondern der wesentliche und bindende Rechtsakt der Eheschließung, gewöhnlich wohl mit der Festlegung der Mitgift (↗ S. 389 ff.) verbunden.

Volle Wirksamkeit erlangte die *engye* durch die sogenannte *ekdosis*, die Herausgabe, in der die Braut ihrem Mann tatsächlich übergeben wurde, um von nun an in seinem Haus mit ihm zusammenzuleben. H. J. Wolff ist aufgrund einer Analyse dieser beiden Begriffe und ihrer sonstigen Verwendung in der Rechtssprache meines Erachtens der Nachweis gelungen, daß in diesem Eherecht die Frau nicht endgültig aus ihrer väterlichen Familie ausschied, sondern sozusagen nur ausgeliehen wurde.<sup>180</sup>

<sup>176</sup> Ich stütze mich vor allem auf die Arbeiten von Wolff (1957 und 1961) zu diesem Thema; s. auch Harrison 1968.

<sup>177</sup> Siehe das Gesetz Demosthenes: Rede 46 (Stephanos II) 18. Harrison 1968, S. 110: Bruder, väterlicher Großvater, nächster männlicher Verwandter im Fall einer Epikleros (↗ S. 388), vom Vater testamentarisch bestimmter Kyrios.

<sup>178</sup> Zur Verwandtschaft dieses Aktes mit der Begründung einer Bürgschaft und den Gründen dafür s. Wolff 1961, S. 171 f.

<sup>179</sup> Die Schwester des Demosthenes wurde im Alter von fünf Jahren beim Tode ihres Vaters von diesem durch *engye* verheiratet, s. Harrison 1968, S. 6.

<sup>180</sup> Der Begriff *ekdosis* ist terminus technicus in Lehrlingsverträgen und wird auch angewendet auf die Aushändigung eines Säuglings an die Amme. – Das Fortbestehen der Verbindung der verheirateten Frau zu ihrem Vater läßt sich vielleicht schon für die

*Ekdosis* „drückt also immer den Gedanken aus, daß jemand sich einer Macht über einen Menschen oder eine Sache für einen bestimmten, festumrissenen Zweck entäußert, und die Wirkung der ἔκδοσις ist der Übergang der Rechte an dem Gegenstand insoweit, als der mit dem Geschäft verfolgte Zweck ihn erfordert. Aber im gleichen Augenblick ist man sich darüber klar, daß die Aufhebung der Beziehungen zwischen dem Veräußerer und dem Gegenstand nicht endgültig sein soll. Vielmehr lebt dieses Verhältnis automatisch wieder auf, sobald der Zweck..., dem zuliebe die ἔκδοσις erfolgt ist, dahinfällt.“<sup>181</sup>

Zweck dieser Eheschließung war die Hervorbringung von legitimer Nachkommenschaft.<sup>182</sup> Es ist also kein Wunder, sondern erklärt sich aus der Grundvorstellung vom Wesen der Ehe, wenn eine kinderlos verwitwete Frau automatisch in ihre väterliche Familie zurückkehrte, falls ihr Ehemann sie nicht vor seinem Tod selbst weiterverheiratet hatte. Waren Kinder bereits der Ehe entsprossen, so zählten diese zu der Familie ihres Vaters; die Mutter hatte das Recht zu entscheiden, ob sie bei ihren Kindern bleiben oder in ihre eigene Familie zurückkehren wollte, falls der verstorbene Ehemann keine Regelung getroffen hatte. blieb die Mutter bei ihren unmündigen Kindern, war deren Vormund ihr *kyrios*; waren mündige Söhne vorhanden, fiel die *kyrieia* an diese.

Ebenso wie der Tod eines Ehepartners wirkte die Scheidung: Die Frau kehrte in ihre väterliche Familie zurück. Eine Scheidung konnte rechtlich von der Frau ebenso wie vom Mann herbeigeführt werden. Der Mann konnte die Frau offenbar in ihre väterliche Familie zurückschicken (*apopempsis* – das Fortschicken), wenn er die Mitgift zurückzahlen in der Lage war oder dafür haftete.<sup>183</sup> Für die Frau ist jedoch überliefert, daß sie ihre Scheidung (*apoleipsis* – das Verlassen) persönlich vor dem Archon einreichen mußte oder daß ihre Verwandten die Scheidung registrieren lassen mußten.<sup>184</sup> Über ein Entscheidungsrecht

---

homerische Zeit nachweisen (↗ S. 332), falls es sich bei der Beibehaltung des Vaternamens für die verheiratete Frau nicht nur um die Hervorhebung ihrer vornehmen Abkunft handelt. In die gleiche Richtung weist auch die Forderung der Freier, Penelope solle zu ihrem Vater zurückkehren (↗ S. 345f.).

<sup>181</sup> Wolff 1961, S. 166. Zur *engye* ebd. S. 172.

<sup>182</sup> Zum Beispiel Menander: *Perikeiromene* 410ff., die Szene einer *engye*.

<sup>183</sup> Eine Ausnahme muß hier der Ehebruch dargestellt haben; denn ein Gesetz (Demosthenes: Rede 59, 87) verbot dem Mann bei Strafe der Atimie, des Verlustes der Bürgerrechte, die Ehe mit einer Ehebrecherin fortzusetzen.

<sup>184</sup> Harrison 1968, S. 38–44.

des Archon ist allerdings nichts bekannt, und der Gang zu ihm war wohl nicht konstitutiv für die Wirksamkeit der Scheidung. Wichtig scheint mir die Frage zu sein, ob ein in Frage kommender Kyrios aus der väterlichen Familie gezwungen werden konnte, eine scheidungs-willige Frau bei sich aufzunehmen; denn nur in diesem Fall könnte man ja von einer Entscheidungsfreiheit der Frau sprechen. Unter diesem Aspekt kann die überlieferte Einschaltung des Archon (*epony-mos*) von Bedeutung sein, aber da Quellenaussagen fehlen, läßt sich nichts entscheiden.<sup>185</sup> Von der Rechtslage abgesehen, dürfte es unter Umständen kein Vergnügen gewesen sein, unter der Rechtsgewalt eines Mannes zu leben, der einen gar nicht bei sich haben wollte. Hier gewann die Mitgift der Frau eine große Bedeutung, denn sie fiel auf jeden Fall, wenn keine Kinder vorhanden waren, an den jeweiligen Kyrios der Frau (↗ S. 389f.) und konnte damit ihre Position stärken.<sup>186</sup> Einer Wiederverheiratung Verwitweter oder Geschiedener stand nichts im Wege, sie war, zumindest in der Oberschicht, offenbar üblich; auch über eine „Trauerzeit“ ist nichts bekannt.<sup>187</sup>

Aus der als selbstverständlich hingestellten Tatsache, daß die Erzeugung guter Kinder Sinn der Vereinigung von Mann und Frau sei, läßt Xenophon (*Memorabilien* 4, 4, 19–23) seinen Sokrates das Inzesttabu, das auf Eltern und Kinder beschränkt ist, ableiten. Es ist, laut Xenophon/Sokrates, ein bei allen Menschen gültiges ungeschriebenes Gesetz, dessen Göttlichkeit – die vom Dialogpartner angezweifelt wird, weil er viele Menschen dieses Gebot übertreten sehe – sich darin erweist, daß der Strafe nicht zu entinnen ist: Kinder aus solchen

<sup>185</sup> Laut Diodor 12, 18 war es nach der Gesetzgebung des Charondas für die großgriechische Stadt Katane (6. Jahrhundert v. Chr.) der Frau erlaubt, sich scheiden zu lassen „und zusammenzuleben, mit wem sie wollte“. Dieses Gesetzeswerk, das zu den berühmtesten der griechischen Antike gehörte und auch von anderen Städten übernommen wurde, stützte sich angeblich auf Gewohnheitsrechte. Andererseits scheinen in der Überlieferung pythagoreische Lehren damit verknüpft worden zu sein, so daß die Beurteilung schwierig ist. Auch in Gortyn hatte die Frau größere Rechte: H. J. Wolff: Die Grundlagen des griechischen Eherechts, in: *Tijdschr. v. Rechtsgesch.* 20 (1952) S. 1–29 u. 157–163, auch in: E. Berneker (Hrsg.): *Zur griechischen Rechtsgeschichte*, Darmstadt 1968, S. 620–654, 651 ff.; Willetts 1965, S. 92.

<sup>186</sup> Eine andere, heftig diskutierte, aber ungelöste Frage ist die, ob der Vater (oder jeder eventuelle Kyrios der geschiedenen Frau) berechtigt war, die Ehe der Tochter (oder auch Schwester usw.) gegen deren Willen zu scheiden. Siehe Wolff 1961, S. 162 Anm. 24.

<sup>187</sup> W. E. Thompson: *Athenian Marriage Patterns: Remarriage*, in: *Californian Studies in Classical Antiquity* 5 (1972) S. 211–226.

Verbindungen müssen schlecht werden, weil der Altersunterschied zwischen ihren Eltern zu groß ist. Die irdische Polis Athen gestattete Ehen zwischen Halbgeschwistern auch von demselben Vater, was z. B. in Sparta nicht erlaubt war und die Römer sehr in Erstaunen versetzte (Cornelius Nepos, Cimon 1, 2 mit praefatio 4): Kimon war mit seiner Schwester Elpinike, die vom gleichen Vater stammte, rechtmäßig verheiratet. Ich kann nicht einsehen, daß aus dem Text des Nepos ein Eheverbot für Geschwister von derselben Mutter hervorgehen soll: namque Atheniensibus licet eodem patre natas uxores ducere. Die Kinder gehören zum Oikos des Vaters, gelten als mit ihm auf jeden Fall näher verwandt als mit der Mutter (vgl. Aischylos: Eumeniden 657 ff. u. ö.). Wenn also eine Ehe zwischen Halbgeschwistern von demselben Vater erlaubt ist, so erst recht eine zwischen solchen von der gleichen Mutter. Nur zwischen Vollgeschwistern war eine Ehe unmöglich.

Daß nach dem perikleischen Gesetz von 451 nur noch Ehen zwischen Athenern legitim waren (↗ S. 368), hat natürlich politische Gründe und dient restriktiven Absichten. Noch krasser ist die politische Absicht einer Regelung in Samos: Dort hob 412 nach einem siegreichen Aufstand das Volk das Recht legitimer Eheschließung (Epigamie) zwischen sich und den zukünftig von der Teilhabe an der Polis ausgeschlossenen altadeligen Grundbesitzerfamilien (*geomoren*) auf.<sup>188</sup>

Sehr merkwürdig und, soweit ich sehe, ungeklärt ist dagegen die Nachricht (Plutarch: Thes. 13, 3), daß zwischen zwei attischen Dörfern, Pallene und Hagnos, kein Eherecht bestanden habe. Da man sich offenbar bemüht hat, diesen Sachverhalt mit einer aitiologischen Legende zu begründen, ist an der Authentizität der Überlieferung kaum zu zweifeln. Uns bleibt nur die Feststellung der Tatsache, daß innerhalb des Rahmens der Polis offenkundig uralte Bräuche, die man selbst nicht mehr verstand, bestehen blieben.

Einen Sonderfall des Eherechts stellte die schon erwähnte Erbtochter (*epikleros*) dar.<sup>189</sup> Starb ein Mann, ohne Söhne zu hinterlassen und

<sup>188</sup> Thukydides 8, 21; vgl. A. W. Gomme (u. a.): A Historical Commentary on Thucydides, Bd. V, Oxford 1981, S. 49.

<sup>189</sup> Die Diskussion über das Institut der *epikleros* kann nicht als abgeschlossen gelten; zu viele Fragen sind offen, die vor allem mit der Vielzahl der realiter gegebenen Möglichkeiten zusammenhängen. Zum Beispiel was geschah, wenn mehrere Schwestern in die

ohne seine Tochter (oder Töchter) selbst verheiratet zu haben,<sup>190</sup> so war nicht automatisch klar, in wessen *kyrieia* die Tochter gehörte. Das war vor allem deswegen von Bedeutung, weil die Tochter zwar nicht selbst erben, wohl aber das Erbrecht an ihre Söhne weitergeben konnte. Tochter und Erbe fielen gemäß der in der Intestaterbfolge vorgesehenen Reihenfolge dem nächsten männlichen Verwandten zu,<sup>191</sup> der verpflichtet war, die *epikleros* zu heiraten und mit ihr auch den ehelichen Verkehr aufzunehmen, damit wirklich erbberechtigte Kinder aus dieser Ehe hervorgingen.

Die Verpflichtung, „herrenloses Gut“ dem rechtmäßigen Erben zukommen zu lassen, wurde in der Polis so ernst genommen, daß sie in diesem, im Grunde doch privatrechtlichen Fall mit ihren höchsten Organen an der Klärung der Frage teilnahm. Jeder, der glaubte, auf eine Erbtochter Anspruch zu haben, mußte sich beim Archon (*eponymos*) melden und eine schriftliche Begründung einreichen, die der Archon veröffentlichte. Am Tage der folgenden, einmal jährlich stattfindenden Hauptversammlung der Volksversammlung, „in der abgestimmt wird, ob die Beamten gut zu regieren scheinen und ob über die Getreideversorgung und Verteidigung des Landes beraten wird“, „kann, wer will, Hochverratsklagen anhängig machen, das Verzeichnis der Konfiskationsgüter einsehen wie auch die Zuteilungslisten der Erbschaften und der Erbtöchter, damit jeder über herrenloses Gut

---

Situation gerieten, *epikleroi* zu werden, oder wenn eine Frau nach ihrer Verheiratung durch den Tod ihrer Brüder zur *epikleros* wurde; wenn sie noch kinderlos war oder wenn sie schon Söhne hatte? Oder wenn mehrere Bewerber des gleichen Verwandtschaftsgrades vorhanden waren? Siehe Harrison 1968, S. 132 ff.

<sup>190</sup> Dies scheint im allgemeinen so vor sich gegangen zu sein, daß der Vater einen Mann adoptierte und diesem Adoptivsohn die *epikleros* durch *engye* vermählte. Er konnte auch testamentarisch einen Mann für die *epikleros* bestimmen (der dann wahrscheinlich posthum adoptiert wurde), aber das scheint kein zweifelsfreier Weg gewesen zu sein: ↗ Anm. 193.

<sup>191</sup> Für die Intestaterbfolge galt folgende Reihenfolge: Söhne des Verstorbenen und deren Nachkommen (sie fallen für die *epikleros* natürlich aus); dann: Söhne von Töchtern; dann: Brüder des Verstorbenen vom gleichen Vater und deren Söhne; dann: Söhne von Schwestern des Verstorbenen vom gleichen Vater; dann: Onkel väterlicherseits des Verstorbenen, deren Söhne und Enkel; dann: Söhne und Enkel von Tanten väterlicherseits des Verstorbenen; dann: Brüder des Verstorbenen von derselben Mutter und deren Nachkommen; dann: männliche Nachkommen von Schwestern des Verstorbenen von derselben Mutter; dann: die Onkel und Tanten mütterlicherseits und deren Nachkommen. Die Bezeichnung für diese Gruppe lautet *anchisteia*: Harrison 1968, S. 143 ff. Für den Fall der *epikleros* S. 132 ff.

informiert ist“.<sup>192</sup> Offenkundig geht es hier um die Fragen, die für die Polis von essentieller Bedeutung waren oder über die jeder Bürger informiert sein mußte. Der Archon sprach in einem Epidikasia genannten Akt die *epikleros* demjenigen zu, der als nächster Verwandter anerkannt wurde. Kam es deshalb zu einer Klage, mußte das Volksgericht entscheiden.<sup>193</sup> Im Falle der *epikleros* traten also die Epidikasia oder Diadikasia an die Stelle von *engye* und *ekdosis* zur Begründung einer legitimen Ehe. War die *epikleros* bereits verheiratet, konnte der nächste männliche Verwandte offenbar ihre Scheidung erzwingen, jedenfalls wenn noch keine Söhne aus dieser Ehe hervorgegangen waren. Waren Söhne bereits vorhanden, mag es die Möglichkeit gegeben haben, daß einer davon aus dem Oikos seines Vaters ausgeschieden und in den seines verstorbenen Großvaters aufgenommen wurde. Ob der durch Epidikasia oder Diadikasia verheirateten *epikleros* eine Möglichkeit zur Scheidung offenstand, bevor die Ehe Kinder hervorgebracht hatte, ist nicht klar. Jedenfalls gab es eine besondere Klage auf Mißhandlung einer *epikleros*, die anscheinend jeder Bürger anstrengen konnte und die dem Schutz dieser Frau, die ja keine Mitgift als Rückhalt hatte, diente.

Die Mitgift (*proix*)<sup>194</sup> stand allerdings nie in der direkten Verfügungsmacht der Frau, sondern ging an deren jeweiligen *kyrios* über, aber eben nur solange die Frau in dessen *kyrieia* verblieb. Die Eigenart des athenischen Eherechts, dem zufolge die Frau doch immer Mitglied ihrer väterlichen Familie blieb, wird im Hinblick auf die Mitgift wieder sehr deutlich. Der Ehemann konnte die Mitgift zwar zu seinem Vermögen rechnen, solange die Frau in seinem Haushalt verblieb, mußte aber im Fall einer Scheidung, und zwar gleichgültig aus welchem Grund und auf wessen Betreiben diese erfolgte, die Mitgift an den *kyrios* des Haushalts zurückzahlen, in den die geschiedene Frau überging. Die kinderlose Witwe nahm ihre Mitgift ebenfalls in den

<sup>192</sup> Staat der Athener 43, 3, übers. v. P. Dams.

<sup>193</sup> Bei Aristophanes: Wespen 591ff., heißt es in der Aufzählung der Rechte der Geschworenen: „Wenn sterbend ein Vater den Mann bestimmt seiner Tochter, der einzigen Erbin, / Dann weine die Augen dir nur aus dem Kopf, Testament! Was kümmert uns dieses / Und die Muschel dazu, die so feierlich dran einfaßt das Beglaubigungssiegel? / Wir geben die Erbin dem Manne, der uns fein sänftiglich weiß zu beschwatzen.“ (Übers. v. L. Seeger) Dieser Fall heißt Diadikasia.

<sup>194</sup> Dazu vor allem Wolff 1957, S. 133–170.

Haushalt mit, in den sie nach dem Tod ihres Mannes übergang. Waren Kinder bereits geboren und blieb die Mutter bei diesen im Haushalt des verstorbenen Vaters, blieb auch ihre Mitgift dort und wurde vom Vormund mitverwaltet, bis die Söhne mündig wurden und die Mitgift erbten, dafür aber für den Unterhalt der Mutter sorgen mußten, was nichts anderes bedeutet, als daß die Mutter in die *kyrieia* ihrer Söhne übergegangen war. Entschied sich die Mutter jedoch zur Rückkehr in die väterliche Familie, ging die Mitgift mit ihr, ohne daß die Kinder einen Erbschaftsanspruch gehabt hätten. Verheiratete der Ehemann selbst seine Frau, z. B. testamentarisch, weiter, gab er ihr gewöhnlich eine Mitgift mit, die an Wert der ihm eingebrachten nicht nachstand. Über Erbansprüche eventuell existierender Kinder dieser Frau an die ursprünglich eingebrachte Mitgift ist nichts Sicheres bekannt. Verstarb die Frau, ohne daß Kinder aus der Ehe hervorgegangen waren, fiel die Mitgift an ihren Vater bzw. an die Brüder zurück, die sie unter sich aufteilten. Waren dagegen Kinder schon geboren, blieb die Mitgift im Vermögen des Mannes, mußte aber vor der Erbteilung, falls noch andere Söhne des Mannes aus anderen Ehen vorhanden waren, ausgegliedert und nur unter den Söhnen dieser Mutter geteilt werden.

Meistens wurde die Mitgift in Geld ausbezahlt, sie konnte aber auch in Vermögenswerten wie Häusern, Grundstücken, auch Gegenständen bestehen. In diesem Fall mußte der Wert bei der Übertragung des Mitgiftgutes in Geldwert, der allein rechtlich die Mitgift ausmachte, geschätzt werden. Nur dann war ein Rückforderungsanspruch seitens der Rückgabeberechtigten einklagbar. Solange der Ehemann die Mitgift nicht zurückzahlte, war er zu einer Zahlung von jährlich 18 Prozent des Vermögenswertes verpflichtet. Andererseits war auch der Ehemann berechtigt, die Auszahlung einer beim Akt der *engye* versprochenen Mitgift einzuklagen.

Es ist sehr deutlich, daß die Mitgift dazu diente, den Unterhalt der Frau sicherzustellen. Der Name der Klage, mit der die Rückzahlung der Mitgift verlangt werden konnte – Brotklage (*dike sitou*) – zeigt diesen Zusammenhang sehr deutlich. Deshalb wanderte die Mitgift auch mit ihr jeweils in den Oikos, in dem die Frau tatsächlich lebte.<sup>195</sup>

<sup>195</sup> Nicht zur Mitgift gehörten persönliche Ausstattungsgegenstände, die der Frau mit in die Ehe gegeben wurden, wie Kleidung, Schmuck, Sklaven zur persönlichen Bedienung.



„Die zweite Funktion der Mitgift war es, den Kindern der Frau einen Anteil am Vermögen der mütterlichen Familie zu sichern.“<sup>196</sup> Der Tochter kommt hier wieder, wie schon im Rahmen der *anchisteia* bei der Intestaterbfolge, eine nicht unerhebliche Vermittlerrolle zu. Leider läßt sich nichts über das Alter dieser Regelung aussagen. Sie scheint mir eher in die Sphäre der adligen Geschlechter, die durch Heiraten politische Verbindungen herstellten, zu gehören als in die der Polisbürger, die angesichts der uneingeschränkten Realerbteilung desto eher in Schwierigkeiten geraten mußten, je mehr verteilt wurde.

Die Höhe der Mitgift stand, ebenso wie ihre Bestellung selbst, ganz im Belieben des Bestellers. In der Oberschicht war man, schon aus Rücksicht auf das eigene Ansehen, offenbar nicht knauserig. Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Nachricht über die Verpflichtung des nächsten männlichen Angehörigen, eine *epikleros* aus dem Thetenstand, die zu heiraten er verschmähte, mit einer Mitgift auszustatten. Je nach der Zensusgruppe, der dieser Mann angehörte, mußte er 500, 300 oder 150 Drachmen zahlen.<sup>197</sup> Von einem Theten scheint man die Aufbringung einer Mitgift nicht verlangt zu haben. Für die Ausstattung von Töchtern verdienter, aber armer Bürger konnte auch die Polis selbst einspringen.<sup>198</sup>

Über Eheriten im Zusammenhang der *ekdosis* wissen wir nicht sehr viel. Obligatorisch für die legitime Ehe war die Einführung der Braut in die Phratrie ihres Mannes anlässlich des dritten Apaturientages. Das Opfer und das damit verbundene Gastmahl für die Phratriegenossen, *gamelion* genannt, diente der Aufnahme der Frau in die kultische Gemeinschaft ebenso wie der Publizierung der Ehe. Ein Haarschufopfer markierte die Statusveränderung der Frau. Man wüßte gerne, ob es auch für den Mann üblich war. Vor der Ehe wurde jede (so die Überlieferung) Jungfrau von ihren Eltern an einem bestimmten, *proteleia* genannten Tag auf die Akropolis gebracht, um dort der Göttin (doch wohl Athene) ein Opfer zu bringen. Ist es hier schon unsicher, ob dieses wirklich für jedes Mädchen aus ganz Attika zutraf,

---

Nur auf sie bezieht sich sicher das solonische Luxusgesetz (Plutarch: Solon 20, 4); s. Wolff 1961, S. 178f.

<sup>196</sup> Ebd. S. 186.

<sup>197</sup> Ders. 1957, S. 139f., 163; Harrison 1968, S. 48.

<sup>198</sup> Zum Beispiel Plutarch: Aristides 27, 4.

so gilt dies noch viel mehr von einem anderen Ritual. In diesem suchte die Athenapriesterin unmittelbar nach der Hochzeit „mit der heiligen Aigis“ die junge Frau auf. W. Burkert, der hierin eine „nachträgliche Initiation“ sehen möchte, weist sehr zu Recht darauf hin, daß die Durchführung des vollen Rituals als Recht und Pflicht den höchsten Gesellschaftsschichten vorbehalten blieb.<sup>199</sup> Am Tag nach der Hochzeit schickte der Brautvater Geschenke zum Haus des jungen Paares, die in feierlichem Festzug überbracht wurden, auch dieses wieder ein Moment der Veröffentlichung.<sup>200</sup>

Aus anderen Städten sind Weihungen an Artemis (Kinderspielzeug, Kleidung, Gürtel, Haar), aber z. B. auch an Athena Apaturia oder HIPPOLYTOS bekannt.<sup>201</sup> Nach Athenaios von Naukratis, einem kaiserzeitlichen Autor, der aber viel gutes Material erhalten hat, gab es auch die Sitte, daß die Braut dem Auserwählten einen Becher Wein überreichte und bei der Heirat ihren Namen wechselte (13, 575e/f und 576a). Das Brautbad scheint ein sehr verbreiteter Ritus gewesen zu sein.<sup>202</sup> Eine systematische Sichtung des Materials ist mir nicht bekannt; sie wäre ebenso mühselig wie verdienstvoll.

Das durchschnittliche Heiratsalter scheint in Athen für Mädchen verhältnismäßig niedrig gewesen zu sein, bald nach Eintreten der Geschlechtsreife. Nach dem Autor der Schrift über den „Staat der Athener“ (56, 7) hatte der Archon die Aufsicht über Vermögenswerte von Waisen und Erbtöchtern bis zu deren 14. Lebensjahr; danach spätestens waren Mädchen also heiratsfähig. Bei Xenophon (Oikonomikos 7, 4f.) heißt es: „Auch dies, sagte ich (Sokrates), möchte ich allerdings sehr gern von dir erfahren, Ischomachos, ob du deine Frau selbst unterwiesen hast, damit sie so sei, wie sie sein soll, oder ob du sie von ihrem Vater und ihrer Mutter schon verständig (genug), die ihr zufallenden Dinge zu verwalten, bekommen hast. Und wie, entgegnete er, Sokrates, hätte ich sie als eine bereits verständige (Frau) übernehmen sollen, die sie mit nicht einmal fünfzehn Jahren zu mir kam, in der vorhergehenden Zeit aber unter einer Aufsicht lebte, die ganz darauf ausging, sie möglichst wenig sehen, möglichst wenig

<sup>199</sup> W. Burkert (wie Anm. 163) S. 20. Dort auch (S. 19) die Belege für die *proteleia*.

<sup>200</sup> Brelich 1969, S. 280 Anm. 98: Epaulia; vgl. Anm. 43.

<sup>201</sup> Breite Stoffsammlung bei E. Samter (wie Anm. 151) S. 1ff.

<sup>202</sup> M. P. Nilsson: Geschichte der griechischen Religion, München <sup>2</sup>1955, S. 103.

hören und möglichst wenig fragen zu lassen!“<sup>203</sup> In moderner Literatur ist daraus der Schluß gezogen worden, daß athenische Männer besonderen Wert auf die Jungfräulichkeit ihrer Frauen gelegt hätten.<sup>204</sup> Dafür ist mir jedoch kein eindeutiger Beleg bekannt, und der Zusammenhang der Xenophon-Stelle weist eher in die Richtung des Rat-schlags Hesiods (↗ S. 343 f.), eine junge Frau zu heiraten, damit man sie selbst nach eigenen Wünschen und Vorstellungen formen kann. Viele Stellen deuten darauf hin, daß athenische Männer trotz der eingeschränkten Rechtsfähigkeit ihrer Frauen das Leben mit ihnen nicht leicht fanden und sich eine möglichst sichere Position der Überlegenheit zu schaffen suchten.<sup>205</sup> Das Heiratsalter des Mannes lag jedenfalls bedeutend höher, wenn wir Genaueres darüber auch nicht aussagen können.<sup>206</sup>

Neben der legitimen Ehe gab es Verbindungen, die zwar offenbar formlos eingegangen wurden, aber doch auf dauernde eheliche Gemeinschaft abzielten und für die deshalb auch der Begriff für das eheliche Zusammenleben, *synoikein*, verwendet wurde.<sup>207</sup> Derartige Verbindungen zwischen freien Partnern scheinen sogar einen gewissen rechtlichen Schutz genossen zu haben, wenn man Demosthenes (23, 53) glauben darf. Danach gewährte ein Gesetz, das Drakon zugeschrieben wurde, demjenigen Straffreiheit, der den Ehebrecher oder Verführer bei seiner Frau, seiner Konkubine (*pallake*) oder seiner

<sup>203</sup> K. Meyer: Xenophons „Oikonomikos“, Übersetzung und Kommentar, Marburg 1975. In Anm. 61, S. 123, verweist Meyer auf moderne Literatur, in der als „Normalalter“ für die Heiratsfähigkeit der Frau das 14. Lebensjahr angesetzt wird, das nach antiken Medizinern auch als das Alter des Eintritts der Geschlechtsreife angesehen wird.

<sup>204</sup> Kritisiert schon von A. W. Gomme: The Position of Women in Athens in the fifth and fourth Centuries, in: Classical Philology 22 (1925) S. 1–25.

<sup>205</sup> Das zunehmende Auseinanderklaffen der jeweiligen Heiratsalter hängt sicher zusammen mit der Ausdifferenzierung der Geschlechterrollen in der Polis. Während die an den Mann gestellten Anforderungen steigen, wird die Frau, auf den Oikos beschränkt und dort durch das Zunehmen der gewerblichen Produktion von Funktionen entlastet, besonders in der Oberschicht, immer unqualifizierter. Näheres dazu in: Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, Bd. 5 der Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie, hrsg. v. J. Martin und R. Zoepffel, in Vorbereitung.

<sup>206</sup> Im aristotelischen Idealstaatsentwurf (Politik 7, 16, 1334b 29 ff.) ist aus Gründen der Eugenik und des besten Generationenwechsels das Heiratsalter für Mädchen auf 18 Jahre, für Männer auf 37 Jahre angesetzt, womit für den Mann noch über Hesiod hinausgegangen wird: ↗ S. 346 f.

<sup>207</sup> Dazu Wolff 1961, S. 191 ff.

Tochter erschlug (↗ S. 342f. und Anm. 51). Einer moralischen Minderbewertung scheinen derartige Verbindungen, wenn sie auf Dauer angelegt waren, an sich nicht ausgesetzt gewesen zu sein, wenn sie ihren wahren Charakter nicht verschleierten. Strafbar machte sich dagegen jeder, der eine „nicht des Bürgerrechts teilhaftige“ Tochter in eine *engye*-Ehe gab, und jeder Bürger war gehalten, einen solchen Fall zur Anklage zu bringen. Das Problem lag nicht in der Formlosigkeit des Zusammenlebens, sondern in deren Folgen der „Unehelichkeit“ für die Kinder aus solchen Verbindungen.<sup>208</sup> Es ist interessant, daß es eine Legaldefinition der rechtmäßigen Ehe in der Überlieferung nicht gibt und der einzige Gesetzestext, den wir haben, die rechtliche Stellung der Söhne betrifft. H. J. Wolff formuliert: „In dem Unterschied zwischen den Rechtsstellungen der *νόθοι* und der *γνήσιοι* liegt der Schlüssel zu dem gesamten attischen Eherecht.“<sup>209</sup> Das Gesetz über die Intestaterbfolge (Pseudo-Demosth. 43, 51) schließt den *nothos* und die *nothe* von der *anchisteia* aus, sowohl in kultischer als auch auch in materieller Hinsicht. Uneheliche Kinder hatten also keinerlei Erbenspruch. Darüber hinaus durften sie nicht in die Kultgemeinschaft des Vaters, in die Phratrie, eingeschrieben werden, was zur Folge hatte, daß sie kein Bürgerrecht erhalten konnten.<sup>210</sup> Selbst beim Fehlen eigener legitimer Söhne konnte ein Vater seinen *nothos* nicht durch eine Adoption legalisieren, denn er mußte bei der Einführung eines Adoptivsohnes in die Phratrie schwören, daß dieser ein aus legitimer Ehe stammender Athener war.

Daß diese Regelung nicht auf grundsätzlichen Auffassungen vom „Wesen der Ehe“ beruhte, sondern „politische“ Motive hatte, zeigt sich in der historischen Entwicklung. Die Forderung, daß beide Elternteile Athener sein mußten, wurde erst im Jahr 451 eingeführt. In der Notzeit des Peloponnesischen Krieges dagegen hat man allem Anschein nach sogar zu der Aushilfe einer Art von Polygamie gegriffen. Jedenfalls zieht Diogenes Laertios (2, 26) eine solche

<sup>208</sup> Ebd. S. 207ff.

<sup>209</sup> Ebd. S. 208.

<sup>210</sup> Der Streit über das Bürgerrecht der *nothoi*, der lange ohne festes Ergebnis geführt wurde, scheint mir endlich geklärt zu sein durch D. Lotze: Zwischen Politen und Metöken. Passivbürger im klassischen Athen?, in: *Klio* 63 (1981) S. 159–178. *Nothoi* waren keine Metöken, sondern Passivbürger, wie in oligarchischen Regimen alle diejenigen, die den Zensus für das Bürgerrecht nicht aufweisen konnten.

Nachricht heran, um die Existenz der beiden in der Überlieferung genannten Frauen des Sokrates zu erklären. „Sie behaupten nämlich, die Athener hätten, um die starken Lücken in der männlichen Bevölkerung auszufüllen, durch Volksbeschluß festgesetzt, man dürfe sich zwar nur mit einer Bürgerin verhehelichen ( $\gamma\alpha\mu\epsilon\acute{\iota}\nu$ ), aber Kinder auch mit einer anderen zeugen.“<sup>211</sup> Dazu paßt, daß das oben zitierte Gesetz über die Intestaterbfolge, durch das *nothos* und *nothe* von der *anchisteia* ausgeschlossen wurden, unter dem Archontat des Eukleides beschlossen worden sein soll, also zu den Maßnahmen von 403/402 gehört, mit denen die Demokratie wiederhergestellt wurde. Mit einer gegenüber späteren, um ethisch-religiöse Legitimierung so bemühten Entwicklungen fast frivol wirkenden Unbekümmertheit hat die Gemeinschaft der Politen die rechtlichen Regelungen ihrer Gesellschaftsordnung ihren jeweiligen Bedürfnissen angepaßt.<sup>212</sup> Die Frage nach dem zugrunde liegenden Sinn ist also berechtigt.

In der modernen Forschung ist, mindestens seit E. Meyer, immer wieder die Ansicht vertreten worden, das Interesse der Polis an der Familienverfassung gelte der „Erhaltung der Oiken“.<sup>213</sup> Dabei wird aber meist nicht klargemacht, was unter „Oikos“ eigentlich zu verstehen ist. Das Spektrum schwankt zwischen dem „Haushalt“ des Einzelbürgers und einem größeren gentilizischen Verband mit einem Oberhaupt an der Spitze, etwa einer Sippe.<sup>214</sup> Derartig strukturierte Verbände treten in den Quellen allerdings wohl nur in einem Sonderfall auf: bei der Tyrannenfamilie, die ihre Herrschaft in der Stadt behaupten will.<sup>215</sup> Ansonsten tendiert eine Gesellschaft, die auf Realernteilung beruht, grundsätzlich zur Aufsplitterung von Hausverbänden.

<sup>211</sup> Übers. v. O. Apelt.

<sup>212</sup> Das hängt auch mit der besonderen Eigenart der griechischen Religion zusammen, die in ihrem Verhältnis zur Polis wohl eher eine dienende Rolle gespielt hat.

<sup>213</sup> E. Meyer (wie Anm. 4) S. 21.

<sup>214</sup> H. J. Wolff: Recht, Kap. I: Die Ordnung der Gesellschaft, Lexikon der Alten Welt, 1965, S. 2522. Vgl. ders.: Polis und civitas, in: Zschr. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgesch., Romanist. Abt., 95 (1978) S. 1–14, 6: Oikos im Prinzip „die patriarchal geleitete Kleinfamilie des einzelnen Bürgers“.

<sup>215</sup> Thukydides 6, 54, 2 und 55, 1. Ist es ein Zufall, daß die Athener so schlecht darüber Bescheid wissen, wer der älteste Sohn des Peisistratos war und wer die Herrschaft übernahm? – M. Broadbent (wie Anm. 94) S. 39–59, deutet die Organisation der in Korinth herrschenden Bakchiaden als eine Agela, was sehr interessante Perspektiven eröffnet, zumal für diese Familie Endogamie überliefert ist (Her. 5, 92  $\beta$ ).

den, zur ständigen Vermehrung der Zahl der einzelnen Haushalte. Verbindungen zwischen diesen Einzelhaushalten, die jeweils ihren *kyrios*, ihren vollberechtigten Hausherrn, an der Spitze haben, bestehen meines Erachtens auf der Ebene der Phratrien, der „Organisationen der Brüder“, weiter. Von der Konzeption her ist es klar, daß die Phratrien nicht hierarchisch, sondern genossenschaftlich strukturiert sind, zumal die griechische Religion – und die Phratrien sind ja auch Kultgemeinschaften – keine Monopolstellung des Priesters kennt. Jedes vollgültige Mitglied der Gemeinschaft kann die notwendigen Kulte vollziehen.<sup>216</sup> Die Priester übernehmen, ganz wie die Magistrate in der Polis, laufende Aufgaben, aber sie sind nicht die unumgänglich notwendige Instanz, ohne deren Vermittlung der einzelne vom Kult ausgeschlossen wäre.

Die Nachfolgeregelung in der *anchisteia*, die den Söhnen von Töchtern und Schwestern den Vorrang gibt vor den Onkeln des Verstorbenen, scheint mir außerdem auch wieder das Schwergewicht auf die Deszendenz, nicht auf die Aszendenz zu legen. Mit anderen Worten: Jeder Haushaltungsvorstand sieht den eigenen Vater als den wesentlichsten Bezugspunkt seiner „Familie“ an.<sup>217</sup> Die Einführung der freien Adoption, jedenfalls sofern leibliche Söhne fehlen, bringt diese Tendenz endgültig zum Durchbruch: der Wille des Individuums steht über allen kognatischen Ansprüchen. Seine Entsprechung findet das im Totenkult, der dem Verstorbenen von seinen *Nachkommen*, nicht so sehr von den Verwandten des Vaters geschuldet wird, in denen er selber ja nicht mehr weiterlebt. Deshalb sind Töchter als Geschöpfe ihres Vaters oder wenigstens noch Schwestern als Geschöpfe des gemeinsamen Vaters wichtiger als die Nachkommen der Brüder des Vaters, die eine eigene Linie darstellen.

In der „Rednerzeit“, im klassischen Athen, ist der Oikos rechtlich der Einzelhaushalt bzw. der Besitz, den ein *kyrios* zu vererben hat. In allen erbrechtlichen Fragen streiten die interessierten Parteien vor den

<sup>216</sup> So eben auch der Sklave Eumaios mit seinen Gefährten bei den Schweineherden: Od. 14, 418ff. Es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, daß ein bestimmter Sohn, dem dann eine führende Stellung zugefallen wäre, z. B. den Totenkult übernahm. Siehe auch S. C. Humphreys: Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens, in: Journal of Hellenic Studies 100 (1980) S. 96–126.

<sup>217</sup> Schon aus den homerischen Epen ergibt sich als „Geschlecht“ (*genos*) im Grunde immer nur die Abfolge Vater – Sohn – Enkel (z. B. Od. 24, 506ff.).

Organen der Polis miteinander um das Recht und müssen sich den Entscheidungen des Volksgerichts unterwerfen, wie schon Hesiod in dem Erbstreit mit seinem Bruder auch die „schiefen Sprüche“ der „gabenfressenden Könige“ hinnehmen mußte, die nicht Repräsentanten einer Sippe sind.<sup>218</sup> Im Hinblick auf das Leben des Politen, des in der Gemeinde vollberechtigt Handelnden, taucht ebenfalls nirgends eine „Sippe“ als Vermittlerin zwischen dem einzelnen und der Polis auf. Die Phratrie übt zwar eine Kontrollfunktion aus, sie muß sich aber auch den Entscheidungen des Volksgerichts beugen, wenn dieses z. B. die Aufnahme von Mitgliedern verlangt.<sup>219</sup> Es scheint mir gerade das Charakteristikum der Polis zu sein, daß in ihr nur autonome Individuen, *kyrioi*, zusammengeschlossen sind.<sup>220</sup>

Scheidet ein Interesse an der Erhaltung von Sippen also wohl aus, so muß die Frage, ob die Polis für die Erhaltung der Einzelhaushalte Sorge trug, noch näher untersucht werden. Das Epiklerat ist eine Institution, der zufolge die Kinder einer Erbtöchter für den Oikos des mütterlichen Großvaters in Anspruch genommen werden. In einer Gesellschaft, nach deren Vorstellungen die Frau nie völlig in den Haushalt ihres Mannes übergeht, sondern zeit ihres Lebens eher Tochter bleibt, scheint mir das Epiklerat das Analogon zu dem Levirat anderer Gesellschaften darzustellen. Ist es dort die *Witwe*, mit der der Bruder des Verstorbenen Nachkommen für diesen zeugt, so ist es in Athen die *Tochter*, die mit dem nächsten Verwandten des Verstorbenen eine Ehe eingeht, wobei die Söhne nicht in den Haushalt ihres Vaters, sondern in den des Verstorbenen gehören. Sinn dieser offenbar sehr alten Regelung, die schon im Epos bezeugt zu sein scheint (↗ S. 334, der Fall des Iphidamas), ist meines Erachtens die Sorge um den

<sup>218</sup> Erga 225–247.

<sup>219</sup> Demosthenes 39 (Gegen Boiotos I) 4.

<sup>220</sup> Daß mündige Söhne noch im väterlichen Haushalt wohnen bleiben können, bis sie eine eigene Existenzgrundlage haben, oder daß Brüder unter Umständen das väterliche Erbe nicht wirklich aufteilen, sondern gemeinsam verwalten, widerspricht nicht der grundsätzlichen Emanzipation des Bürgers. Vgl. H. J. Wolff (wie Anm. 214) S. 6: „Ebenso fehlte dem attischen Recht das Prinzip der Vermögensunfähigkeit des Haussohns bei Lebzeiten des Hausvaters, der also nicht notwendig der einzige Rechtsträger im οἶκος war. Söhne konnten sich jederzeit aus der väterlichen Hausgemeinschaft lösen, einen eigenen οἶκος begründen, eigenes Vermögen besitzen und darüber unter Lebenden und, wenn sie unverheiratet blieben bzw. keine Nachkommenschaft hatten, von Todes wegen verfügen.“

Totenkult. Durch das Epiklerat wird so gut wie menschenmöglich garantiert, daß jeder Haushaltungsvorstand nach seinem Tod einen möglichst nah mit ihm verwandten Vollzieher seines Totenkults findet, der nur den Toten als Vorfahren anzusehen hat und nicht daneben noch seinem leiblichen Vater gegenüber religiös verpflichtet ist. Die Adoption ist eine Möglichkeit für denjenigen, der voraussehen kann, daß er ohne männliche Nachkommen bleiben wird. Das Epiklerat, die ältere Regelung, sichert das Weiterleben im Kult auch für denjenigen, der entweder nicht das Recht oder nicht die Möglichkeit zu einer Adoption hatte.

Welches Interesse hatte nun die Polis am Epiklerat, so daß sie diese Regelung in ihrer Familienverfassung sanktionierte? Meines Erachtens ist ein Punkt in den Überlegungen bisher zu sehr vernachlässigt worden: Das Bürgerrecht beinhaltet unbezweifelbar den grundsätzlichen Anspruch des Bürgers auf Besitz an Grund und Boden in der Polis, die sogenannte *enktesis*. Auch wenn ein Bürger dieses Recht aus Armut nicht durch Erwerb realisieren kann, könnte er doch eine Erbschaft antreten. Das Erbrecht muß dementsprechend unter allen Umständen so geregelt sein, daß nur ein Bürger erbberechtigt sein kann. Hier findet auch die freie Verfügungsberechtigung eines Hausherrn über seinen Besitz ihre Grenze: adoptiert werden kann nur jemand, der Anspruch auf das Bürgerrecht hat (↗ S. 394).

Solange nur der Gemeindemitglied sein konnte, der ein Stück Land, das zum Territorium der Gemeinde gehörte, besaß, war der Nachweis der Zugehörigkeit ziemlich einfach.<sup>221</sup> Der landbesitzlose Thete war „unbehaust“ und schied aus der Gemeinde aus (wovor ihn übrigens auch keine Sippe rettete). Problematisch wurde die Situation, als aufgrund der Agrarkrise die Zahl der Landbesitzlosen stark anstieg. Der Versuch der reichen Landbesitzer, die kleinen verschuldeten Bauern völlig zu helotisieren, zu einer in „latenter Sklaverei“ lebenden Unterschicht herabzudrücken, schlug in den bürgerkriegsähnlichen Unruhen, die zu den Solonischen Reformen führten, fehl. Solon bewirkte nicht nur einen Schuldenerlaß, durch den die verschuldeten Bauern wieder in ihren Rechten bestätigt wurden, sondern er sagt

<sup>221</sup> Erwachsene Söhne, die mit der Anwartschaft auf das Erbe im Haushalt des Vaters lebten, etwa die *kouroi*, gehörten natürlich dazu.



selbst, daß er bereits in die Sklaverei verkaufte Schuldklaven wieder nach Athen zurückgeholt habe.<sup>222</sup> Dadurch wurde die Gesellschaft vor ganz neue Probleme gestellt: Die Gemeinde hatte offenkundig eine Art Fürsorgepflicht für ihre Mitglieder auch dann akzeptiert, wenn diese Besitz an Grund und Boden und damit die Autarkie verloren hatten.<sup>223</sup> Es ist nicht zu bezweifeln, daß es seit Solon ein Bürgerrecht in Athen gab und daß auch die landbesitzlosen Theten es besaßen. Sie waren in den Bereich der Polis aufgenommen worden, was sich später in der sogenannten *trophé*, der Versorgung der Bürger als einer Verpflichtung der Polis, manifestierte. Es mußte nun auch im Interesse aller Bürger sein, allgemein festzulegen, wer „dazugehörte“ und wer nicht: Der Nachweis des Bürgerrechts mußte geregelt und mit der Erbberechtigung in Einklang gebracht werden. Der restriktive Charakter der athenischen Bürgerrechtsordnung und Familienverfassung erklärt sich aus diesem Ursprung.<sup>224</sup>

Solange Ehen auch zwischen Bürgern und Nichtbürgern als legitim angesehen wurden, wenn sie nur in der Form der *engye* abgeschlossen waren, also bis 451 v. Chr., konnte der Fall eintreten, daß eine athenische Bürgerstochter, die mit einem Nichtathener, z. B. einem Metöken, verheiratet war, zur Erbtöchter wurde und daß ihre Söhne aus dieser Ehe in einem athenischen Oikos erbberechtigt gewesen wären, ohne doch Bürger zu sein, wenn man nicht an der alten Epikleratsregelung festgehalten und eine Ehe mit dem nächsten väterlichen Verwandten erzwungen hätte, der seinerseits natürlich athenischer Bürger war. Die privatrechtliche, aus der Sorge um den Totenkult erwachsene Regelung erfüllte auch im Hinblick auf die Bürger-

<sup>222</sup> Staat der Athener 12, 4: „Auch hab ich viele nach Athen zurückgeführt, / Vom Gott erbaute Vaterstadt; verkauft mit Recht / Der eine, ohne Recht der andre; Schuldenlast / Die einen trieb, der Heimat Sprache hatten sie / Nicht mehr gekannt, sie irrten überall umher. / Die andern litten Schmach und Knechtschaft hier, / Die Launen der Despoten fürchtend. Sie hab ich / Gemacht zu Freien...“

<sup>223</sup> Die Frage, wie es zu dem Rückkauf – denn das ist ja der einzig vorstellbare Weg – kommen konnte und woher die Mittel dafür genommen wurden, beschäftigt die Forschung merkwürdigerweise so gut wie gar nicht. Dabei spricht aus diesem Akt doch ein unerhört starkes Solidaritätsgefühl, dessen Herkunft erklärt werden müßte.

<sup>224</sup> Wenn in hellenistischer Zeit Philosophen die legitime Ehe für überflüssig halten, so hat das sowohl mit der Ablehnung von Besitz zu tun als auch mit dem Rückgang der Bedeutung des Bürgerrechts. Leider kann dieser Entwicklung hier nicht nachgegangen werden.

rechtsordnung eine Funktion. Geht man von dieser Erklärung aus, so wird klar, warum nach 451 bzw. nach 404 v. Chr., als das Bürgerrechtsgesetz erneuert wurde, eine Scheidung der *epikleros*, die in einer gültigen Ehe bereits Söhne geboren hatte, nicht mehr unbedingt nötig war, wenn ein Sohn an den Oikos seines mütterlichen Großvaters abgetreten wurde: Der Vater mußte ja selbst sowieso Athener sein (↗ S. 394). Es ist darum auch in den Quellen viel mehr die Rede von dem Anspruch des nächsten Verwandten auf die *epikleros* als von seiner Verpflichtung, sie zu heiraten. In diesem Zusammenhang wüßte man gerne, ob die Möglichkeit für den bessergestellten Verwandten, eine Thetin, die *epikleros* war, nicht zu heiraten und statt dessen mit einer Mitgift auszustatten (↗ S. 391), von Anfang an bestand, da sie ja keinen Grund und Boden an Söhne weiterzugeben hatte. Das zieht allerdings die Frage nach sich, wie es um den Totenkult bei Theten bestellt war, und leider fehlt es uns vollständig an Quellenmaterial.

Es ist hier nicht Raum für eine Darstellung dessen, was sich aus diesen Implikationen für die historische Entwicklung von der archaischen Gesellschaftsordnung zur Polis ergibt. Wenn die Quellen die wesentlichen Gesetze alle auf Solon zurückführen, so ist das eher eine Spiegelung des Bewußtseins, daß in dem Reformwerk dieses Mannes der Ursprung der späteren Entwicklung lag, als historische Realität.<sup>225</sup> Es wird sich auch hier um einen Entwicklungsprozeß gehandelt haben, der erst nach Kleisthenes oder noch später seinen Abschluß gefunden hat. Daß man sich dabei zunächst auf überkommene Strukturen stützte und den Phratrien und dem Epiklerat z. B. quasi-politische Funktion zuwies, ist kein Wunder. Die Ausnutzung gesellschaftlicher Ordnungsprinzipien für die Belange der Polis, das Ineinandergreifen der verschiedenen Bereiche ist die Folge der historischen Entwicklung. Am Ende dieses Prozesses steht, der Arbeitsteiligkeit der Wirtschaft und der Notwendigkeit des Austausches entsprechend, die Gemeinschaft der autonomen Hausherren.

<sup>225</sup> Zu anderen Motiven, möglichst viele Gesetze auf Solon zurückzuführen, und der ganzen Problematik überhaupt, s. E. Ruschenbusch: ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes, mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte, in: *Historia Einzelschriften*, H. 9 (1966) S. 53 ff.

Literatur

- Becker, W. 1932: Platons Gesetze und das griechische Familienrecht (= Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 14), München.
- Brellich, A. 1969: *Paides e Parthenoi I*, Rom.
- Burkert, W. 1977: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart.
- 1979: *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (= Sather Classical Lectures, Bd. 47), Berkeley.
- Finley, M. I. 1979: *Die Welt des Odysseus*, München.
- Harrison, A. R. W. 1968: *The Law of Athens I, The Family and Property*, Oxford.
- Jeanmaire, H. 1939: *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille.
- Lacey, W. K. 1983: *Die Familie im antiken Griechenland*, Mainz.
- Patzer, H. 1982: *Die griechische Knabenliebe*, Wiesbaden.
- Vidal-Naquet, P. 1981: *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris.
- Wickert-Micknat, G. 1982: *Die Frau*, in: *Archaeologia Homerica*, hrsg. v. F. Matz und H. G. Buchholz, Bd. III, Göttingen, Kap. R.
- Willems, R. F. 1965: *Ancient Crete*, London.
- \*Wolff, H. J. 1957: Art.  $\pi\rho\omicron\tau\xi$ , in: *Pauli-Wissowa: Realencyclopädie*, Bd. XXIII 1, Stuttgart, S. 133–170.
- 1961: *Eherecht und Familienverfassung in Athen*, in: *Beiträge zur Rechtsgeschichte Altgriechenlands und des Hellenistischen Ägypten*, Weimar, S. 155–242. (Zuerst als: *Marriage Law and Family Organization in Ancient Athens*, in: *Traditio* 2 [1944] S. 43 ff.)