Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin *95(2008), 105–117*

Armin Jähne

Recht oder Gerechtigkeit – Das Dilemma des heimgekehrten Odysseus

Homers „Odyssee“ gilt gemeinhin, ordnet man sie einem Literaturgenre zu, als frühestes Beispiel europäischer Abenteuerliteratur im Stile eines Seefahrermärchens.[1] Sie ist aber, ohne diesen vorgenannten Aspekt leugnen zu wollen, weit mehr, denn ihre innere Klammer bildet – vom ersten bis zum letzten Gesang des Epos – das Treiben der ungebetenen Freier am herrenlosen Hofe des Ithakerfürsten. Entsprechend schürzt der Dichter den dramatischen Knoten der „Odyssee“ gleich mit Beginn der Handlung, als die Götter die Heimkehr des Odysseus von Kalypsos Insel Ogygia beschließen (Od. 1, 76-87; siehe auch als erinnernde Wiederholung 5, 28-42). Sofort begibt sich Pallas Athene zu dessen Hofe, wo Telemachos, auf die Rückkehr des Vaters hoffend, über die frechen Freier klagt: „Nun verprassen die Schwelger all mein Gut und werden in kurzem mich selber zerreißen.“ Darauf antwortet die zornige Athene: „Götter, wie sehr bedarfst du des langabwesenden Vaters, dass sein furchtbarer Arm die schamlosen Freier bestrafe“ (Od. l, 250-254). Telemachos solle sich, prophezeit die Göttin wenig später, wegen der Freier nicht nutzlos Gedanken machen, zumal diese weder Verstand noch Gerechtigkeitssinn besitzen und das schwarze Verhängnis nicht ahnen, das schon naht, um sie an einem Tag zu vernichten (Od. 2, 281-284).

Von nun an dominieren zwei Stränge das Geschehen: das immer wüster, immer ungezügelter werdende Gebaren der Freier zum einen, die göttlich vorbestimmte, nicht mehr zu verhindernde, aber durch retardierende Momente der Irrfahrt gebremste Heimkehr des Odysseus zum anderen. Homer prognostiziert das unausbleiblich Kommende und erzeugt so einen Spannungsbogen zwischen wissender Prognose und der folgerichtig in der Art literarisch-epi-

1 Reimar Müller (Hg. und Autorenkollektiv), Kulturgeschichte der Antike, Bd. l : Griechenland, Berlin 1976, S. 63, 66 (Veröffentl. des ZIAGA der AdW der DDR, Bd. 6, 1).

scher Fiktion zu erwartenden Wirklichkeit.[2] Schließlich laufen die Ereignisse auf ein scheinbar unlösbares Problem zu, das für die Freier in einer Katastrophe endet, Odysseus aber in ein gesellschaftliches, soziales wie rechtliches Dilemma stürzt und auch für ihn zum Desaster zu werden droht.

Gleichzeitig finden sich in das Abenteuerliche der „Odyssee" die sozialen Verhältnisse in der griechischen Adelswelt eingeschlossen, die offenbar ihrer Auflösung entgegengeht und in ihrer Entwicklung bereits zur Polisgesellschaft hin tendiert. Diese sozialen Verhältnisse, die auch vom stärker werdenden Kampf ums Recht geprägt sind, treten in den einzelnen Gesängen mit unterschiedlicher Intensität hervor, schieben sich jedoch zum Ende des Epos immer deutlicher in den Vordergrund.[3] Für das politische Funktionieren der vom Dichter beschriebenen Gemeinschaft sind drei Dinge charakteristisch: die Versammlung (von der kleinen Gruppe bis zur Zusammenkunft des Volkes), unterschiedlich ausgeprägte Rechtsvorstellungen *(dikai)* oder Verhaltensnormen und die Gebote der Götter *(themistes)*.[4] Markantes Gegenstück einer solcherart zivilisierten Gesellschaft stellte die Antigesellschaft der Ky-

2 Reinhold Merkelbach, Untersuchungen zur Odyssee. Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, München 1969, S. 23 bzw. 195f. vertritt die Ansicht, dass die „Odyssee" in der 1. Hälfte des 6. Jh. v.u.Z. in ihre endgültige Form gebracht und zugleich „nach einem bestimmten Plan aufgebaut" wurde. Ein solcher Plan, der letztlich und konsequent auf die Lösung des Odysseus-Freier-Konfliktes hinausläuft, würde die in den Verlauf der Handlung als „roter Faden" wiederholt eingeschobenen Erinnerungen an das Treiben der Freier und die von den Göttern gebilligte unausbleibliche Rache des Odysseus erklären (S. 41, 45, 88). Diese Erwähnungen haben eine literarisch-inhaltliche Funktion (Verklammerung). Merkelbach wertet diese Wiederholungen eher als Nachlässigkeiten des Dichters und Bearbeiters. Joachim Latacz, Troia und Homer. Der Weg zur Lösung eines Rätsels, Leipzig 2005, S. S. 299-302, hingegen hält die teils formelhaften Wiederholungen für einen immanenten und gewollten Bestandteil der beiden homerischen Epen.

3 Fritz Gschnitzer, Politische Leidenschaft im homerischen Epos, in: Herwig Görgemanns, Ernst A. Schmidt (Hrsg.), Studien zum antiken Epos, Meisenheim am Glan 1976, S. 1f., 7, 20f. (Beiträge zur Klassischen Philologie 72); ders., Griechische Sozialgeschichte. Von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit, Wiesbaden 1981, S. 27f., 67-75; Michel Austin, Pierre Vidal-Naquet, Gesellschaft und Wirtschaft im alten Griechenland, München 1984, S. 29f. (Datierung), S. 32, 36- 38 (die unteren Klassen in der „Odyssee"); Elke Stein-Hölkeskamp, Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit, Stuttgart 1989, S. 15 (Anm. 2) -22; zur Frage der attischen Endredaktion der homerischen Epen im 6. Jh. v.u.Z. (Redaktion unter Peisistratos) siehe Reinhold Merkelbach, a.a.O., S. 255f.; über die in der „Odyssee" stärker ins Blickfeld gerückten unteren Volksschichten Reimar Müller, Die Herausbildung des Humanismus in Griechenland, in: ders., Menschenbild und Humanismus der Antike, Leipzig 1980, S. 11.

4 Das sind auch die wesentlichen Elemente für das politische Funktionieren der späteren Polis. Dazu Gerhard Thür, Recht im antiken Griechenland, in: Ulrich Manthe (Hrsg.), Die Rechtskulturen der Antike. Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich, München 2003, S. 199-201.

klopen im 9. Gesang der „Odyssee“ dar. Ihnen galten die Götter und folglich ihre Gebote nichts (Od. 9, 275-279). Sie waren gesetzlos *(athemistoi;* Od. 9, 106), kannten weder Gesetz, Gastrecht noch öffentliche Versammlung und kümmerten sich nicht umeinander (Od. 9, 112-115; so auch die *athemistia* des Polyphem Od. 9, 189; auch 9, 215).[5]

Der konkrete Konflikt, der in der Realität des Alltags zwischen Odysseus und der Gruppe der Freier ausgetragen wurde, erwies sich auf einer höheren, abstrakten Ebene als ein Konflikt von gesellschaftlichen oder zivilisatorischen Werten. Er markierte einen frühen Abschnitt auf dem Wege hin zur Ausbildung jener zivilisiert-kulturellen Gesellschaft, die Reimar Müller, unser Jubilar, von zwei komplementären Bereichen gesellschaftlichen Seins und damit gerade auch der sozialen Existenz des Individuums geprägt sieht: l. durch die *„technai, (d.h.* die ‚Künste’ im umfassenden Sinn von den handwerklichen und künstlerischen Tätigkeiten bis zu den reifsten Formen der Philosophie und der Wissenschaft)“, die mit ihren Fortschritten den Grad der materiellen Zivilisation und geistigen Kultur bestimmen; 2. durch die *nomoi* als weit gefassten Komplex von Sitten, Bräuchen, Gesetzen, Normen und Institutionen des gesellschaftlich-politischen Lebens, die unter dem Begriff der „gesellschaftlichen Kultur“ subsumiert werden.[6]

Das Niveau eben dieser gesellschaftlichen Kultur in der homerischen Adelswelt des 8. Jahrhunderts v.u.Z. und insbesondere die Beschaffenheit ihrer normativ-rechtlichen Komponente lassen sich mit einiger Vorsicht auch aus dem Odysseus-Freier-Konflikt rekonstruieren.[7] Nachdem die „Odyssee“ schriftlich fixiert worden war, nahm sie selbst in der ihr eigenen Widerspiegelung sowohl stark konventioneller als auch in Wandlung begriffener Lebensverhältnisse, wenn auch nur schwach, aber immerhin erkennbar, „einen gewissermaßen normativen Charakter“ an.[8] Zwei spätere Begriffspaare, von Müller im Kontext antiker Kulturtheorien zur Kennzeichnung von sozialen

5 Victor Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum, Leipzig 1921, S. 14f.; Reimar Müller, Die Entdeckung der Kultur. Antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur von Homer bis Seneca, Düsseldorf/Zürich 2003, S. 28f.

6 Reimar Müller, Die Entdeckung der Kultur, S. 17-19.

7 Ebenda, Die Entdeckung der Kultur, S. 24.

8 Wolfgang Schadewaldt, Homer und die homerische Frage, Berlin 1938, S. 18: „Wir sehen nun Homer in größeren Verhältnissen, sehen ihn in neuer geschichtlicher Perspektive. Das ist nichts Geringes“. Ders., Von Homers Welt und Werk, Stuttgart 1959, S. 123f.: „Mykene ist nicht so sehr die reale Größe des 14. Jahrhunderts, sondern vor allem eine *ideale* (kursiv A.J.) Größe des 8. Jahrhunderts“. Elke Stein-Hölkeskamp, a.a.O., S. 22: Die in den Epen Homers vermittelten rechtlichen und moralischen Vorstellungen wurden vom Ende des 8. Jahrhunderts an „zu zentralen Orientierungs- und Wertmaßstäben für die Führungsschicht“.

Verhaltensweisen und Normen moralisch-rechtlichen Handelns hervorgehoben, können bei der Ermittlung dieser normativ-rechtlichen Komponente hilfreich sein: der von Archelaos aus Athen, einem Schüler des Anaxagoras und Lehrer des Sokrates, erkannte Gegensatz von *dikaion,* dem Gerechten, und *aischron,* dem Verabscheuungswürdigen, als Gegensatz von gerecht und ungerecht,[9] und den sich in Platons „Protagoras" findenden, für die Existenz der Polisgesellschaft unabdingbaren, sich ergänzenden *dikē* als Rechtsgefühl und *aidōs* als gegenseitige Rücksichtnahme.[10] Beide Begriffspaare kommen in der „Odyssee" zwar als Einzelworte (z. B. *dikaiōs* Od. 14, 90; *aischrōs* 18, 321; *dikē* 9, 215 oder 19, 168; *aidōs* 3, 14, 24), nicht aber in dieser späteren begrifflichen Bestimmtheit vor. Dennoch offenbart sich ihr Sinngehalt bereits mehr oder weniger deutlich in der Gegenüberstellung von Kyklopen und der von Odysseus und seinen Genossen vertretenen Gesellschaft.[11] Diesem hier äußeren Kontrast von Kyklopen und odysseeischer Adelswelt entspricht eine ähnlich gelagerte innere Gegensätzlichkeit in der homerischen Gesellschaft selbst.

Als Odysseus nach zwanzigjähriger Abwesenheit in seine Besitzungen heimkehrte, fand er ein aus den Fugen geratenes Gemeinwesen vor. Seit langem hatten keine Volksversammlungen mehr stattgefunden (Od. 2, 26f.). Willkür war weit verbreitet, überkommene sittliche Normen wurden verletzt. Die Schar der Freier, die seine Frau heiraten wollten, schmarotzte vorerst am herrenlosen Eigentum, hoffte aber, es sich in Kürze aneignen zu können. Telemachos, der Sohn, der sein Erbe retten und dem Treiben der Freier Einhalt gebieten wollte, rief deshalb das Volk zur Versammlung.[12] Öffentlich klagte er, dass die Freier ihn und sein Haus zugrunde richten. Sie „schlachten unsere (d.h. seine – A. J.) Rinder und Schaf und gemästeten Ziegen für den üppigen Schmaus und schwelgen in funkelndem Weine" (Od. 2, 55 -58), empörte er sich, denn „ganz unerträglich begegnet man mir, ganz wider die Ordnung (d.h. ungerechterweise – A.J.) wird mir mein Haus zerrüttet" (Od. 2, 48f., 63f.). Schließlich, in seiner Hilflosigkeit, wandte er sich an die „ewigen Götter" und, zu den Freiern sprechend, sagte er, „ob euch nicht endlich einmal Zeus eure Taten bezahle, dass ihr in unserem Haus auch ohne Vergeltung da-

9 Reimar Müller, Die Entdeckung der Kultur, S. 67.
10 Ebenda, S. 81f.
11 Victor Ehrenberg, a.a.O., S. 59; Reimar Müller, Die Entdeckung der Kultur, S. 28f.
12 Eine formal-philologische Analyse der Volksversammlung im ersten Buch findet sich bei Reinhold Merkelbach, a.a.O., S. 15- 20. Das dort Gesagte widerspricht nicht dem Anliegen meines Vortrages.

hinstürzt“ (Od. 2, 143-145). Sofort sandte Zeus ein Zeichen: Donner und zwei Adler, die drohend über der Versammlung schwebten. Halitherses, der Seher, warnte daraufhin aus Volkes Mitte die Freier, dass Odysseus nahe sei und ihnen Tod und Verderben bringe (Od. 2, 146-177). Die übermütigen adligen Herren aber lachten über Telemachos, verhöhnten ihn und nannten den Seher einen Schwätzer. Auch Mentor, ein Freund des verschollenen Odysseus, der die Freier mit scharfen Worten geißelte und sie tückische Räuber schalt, fand – wie schon Telemachos – bei seinen Standesgenossen und dem Volke kein Gehör. Enttäuscht, aber voller Vorwurf, rügte er das Volk: „dass ihr alle so gänzlich stumm dasitzt und auch nicht mit einem strafenden Wort diese Freier, die wenigen zähmt, da euer so viel sind“ (Od. 2, 224-241).

Die Hybris und Verblendung der Freier waren ohne jedes Maß. Sie setzten sich über alles hinweg, dachten an neue Gelage, nahmen nicht einmal mehr die göttlichen Zeichen ernst, die *themistes,* und lösten die Versammlung einfach auf. Einzig dann, als sie beabsichtigten, Telemachos heimlich zu ermorden, und Zeus einen Adler schickte, der eine zappelnde Taube in den Krallen hielt, verstanden sie die Warnung und ließen ihren Plan fallen (Od. 20, 241-246).[13] Odysseus musste von seinem Sauhirten und aus dem Munde des Telemachos hören – und überzeugte sich kurz darauf selbst davon, wie die Freier sein Hab und Gut, unersättlich, „unmäßig und ohne Schonen verprassen“ (Od. 14, 81f., 91f.; 16, 125, 127f.; 17, 177-182, 212-214, 532-537 /Klage der Penelope/).

Die Freier in Odysseus‘ Hause verhielten sich nicht, wie es das Herkommen forderte, der gesellschaftlichen Norm entsprechend und nicht einmal den konventionellen Regeln ihres Standes gemäß. Ihr Handeln war unsittlich, unsozial, ja asozial, verletzte den gesellschaftlichen Konsens, wirkte zerstörerisch und brachte soziale Ungerechtigkeiten mit sich. Homer gebrauchte, um die Negativzeichnung der Freier schärfer zu konturieren, deshalb auch den Gegenbegriff der *dikē (dikai).* Sie waren als Personen weder den Menschen noch den Göttern gegenüber gerecht (Od. 2, 281f.; 14, 81f.), obwohl sie andererseits das Gastrecht achteten (als ihr Verhältnis zu Fremden in fremdem, d.h. in Odysseus' Hause /Od. 18, 416-421; 20, 294f., 321-325). Die Art, wie sie sich um Penelope bemühten, war gleichfalls wider die *dikē* und deshalb unanständig, verwerflich (Od. 14, 90). Sie hätten, weil es sich so gehörte, mit

13 Zu den *themistes* einmal als göttliche Weisung oder göttliches Gebot, z. B. in Form eines mantischen Zeichens des Vogelflugs (Od. 2, 146-156; 20, 241-243), zum anderen *(themis)* – in einem gewandelten und breiteren Verständnis – als gesellschaftliche Norm (Od. 11, 451; 14, 56; 24, 286) siehe Victor Ehrenberg, a.a.O., S. 14-16.

Gastgeschenken zu ihr kommen müssen. Die Freier – im Gegenteil – fraßen sich frech und brutal durch das Vermögen des Odysseus (Od. 18, 275- 280). Sie achteten weder des Sohnes als Erben, noch kümmerte sie die Strafe der Götter, die sie – nach damaligem Verständnis – unweigerlich ereilen würde (Od. 20, 213-216). Sie und ihr Anhang handelten schändlich, ohne Rechtsgefühl (Ausnahme Gastrecht[14]) und ohne Rücksichtnahme. Ihr Verbrechen bestand auch darin, „dass sie sich", und das nicht nur in seinem Hause, „in Abwesenheit des Kriegsherrn", also des Odysseus, „die Vorrechte einer Kriegerkaste" angemaßt hatten.[15] Es ist die moralische Norm des Maßes oder Maßhaltens, die von den Freiern permanent überschritten wurde. In diesem Sinne ist *dikē* zu verstehen als positive gesellschaftliche Regel (oder Summe dieser Regeln), als das noch nicht kodifizierte von Sitte, Anstand und Brauch Gesetzte, die noch nicht nieder- und festgeschriebene Ordnung alltäglichen Rechtsverständnisses.[16]

Odysseus' Abwesenheit und das gesetz- wie sittenlose Treiben der Freier hätten, wenn den Wüstlingen niemand Einhalt gebot, in der Konsequenz zum Ruin und sozialen Absturz des Telemachos und der Penelope geführt. Zu den sozialen Folgen hätte aber auch gezählt, so beklagte es der Sauhirt Eumaios, ein Sklave, dass er für seine stets gute Arbeit und treuen Dienste nun nicht mehr einen Besitz (*ktēsis*), irgendein Eigentum, nämlich ein Haus und ein Stück Land zugesprochen bekäme und eine Frau ehelichen dürfe (Od. 14, 61-65), denn diese Form der Prämierung war ebenfalls Teil einer jetzt außer Kraft gesetzten sozialen Norm.[17] Um es vorwegzunehmen, nachdem Odysseus das leidige Freierproblem aus der Welt geschafft hatte, wurde dieses soziale Unrecht getilgt und gerechterweise dem Sauhirten und einem der Rinderhirten das gewährt, was ihnen als klugen, fleißigen und zuverlässig-ergebenen Knechten dem Herkommen nach zustand: Eigentum und das Recht zur Heirat (Od. 21, 212-216). Odysseus selbst hatte im Gespräch mit Penelope, der er unerkannt als Fremder gegenübersaß, die Rolle eines guten und gottesfürchtigen

14 Zum Gastrecht als ein in der homerischen Gesellschaft „fest etabliertes und reich entwikkeltes Institut" im Netz sozialer Bindungen Fritz Gschnitzer, Griechische Sozialgeschichte, S. 29.

15 Oswin Murray, Der griechische Mensch und die Formen der Geselligkeit, in: Jan-Pierre Vernant (Hrsg.), Der Mensch in der griechischen Antike, Essen 2004, S. 260f.

16 *Dikē* im Sinne von Weise, Brauch (Od. 18, 275; 19, 168) oder als Plural im Sinne von Rechtssprüchen, Gesetzen (Od. 9, 112, 215); dazu Victor Ehrenberg, a.a.O., S. 59-62, der dann aber den zur *dikē* gehörenden Begriff *dikaios* (gerecht, der Sitte gemäß) „auf den Kreis der Normen der Adelswelt" eingegrenzt wissen will (S. 62).

17 Fritz Gschnitzer, Griechische Sozialgeschichte, S. 31f.; ders., Politische Leidenschaft, 1976, S. 19.

Königs *(basileus)* auf folgenden kurzen Nenner gebracht: Er hat gerecht zu sein, hat die „Gerechtigkeit zu handhaben" *(eudikias anechein*; Od. 19, 111, als Wortpaar singulär in der „Odyssee"), weil sie der Unterpfand für allgemeinen Wohlstand ist und dann „die schwarze Erde reichlich Weizen und Gerste trägt, die Bäume schwer von Früchten sind, das Vieh immer wieder Nachzucht gebiert und die Wasser von Fischen wimmeln" (Od. 19,109-114).

Die im Epos von der aristokratischen Oberschicht, und insbesondere den *basileis*, geforderte „Handhabung der Gerechtigkeit" bedeutete nichts anderes als die Einhaltung des Gerechtigkeitsprinzips in den Grenzen des sozialen Gesellschaftsgefüges, aber nicht allein auf den jeweiligen Standesgenossen beschränkt, sondern ebenso im Verhältnis von sozialem Oben und Unten, in der Fürsorge für den einfachen Mann des Volkes oder den unfreien Abhängigen. Mag die Behandlung der getreuen Sklaven und Sklavinnen durch ihren Herrn Odysseus auch idealisierende Züge tragen, so war darin wohl weniger die Ausnahme als vielmehr das Vorbild zu erblicken (Od. 21, 221-225).[18] Andererseits hatte er, als Akt gegensätzlicher Gerechtigkeit, die illoyal gewordenen Leute aus seinem Gesinde, wie den frechen Ziegenhirten Melantheus (Od. 22, 474-477), gnadenlos und brutal mit dem Tode bestraft.

Gerechtigkeit (*eudikiē*) zu üben (Od. 19, 111), und zwar innerhalb der eigenen Hauswirtschaft (*oikos*) und darüber hinaus im gesamten Gemeinwesen, fiel in den Bereich der obrigkeitlichen Funktionen, die namentlich den *basileis* vorbehalten waren.[19] Gerechtigkeit, ein bis heute dehnbarer Begriff und in der „Odyssee" nicht klar genug definiert, sollte hier – den viel späteren Epikur (340-270 v.u.Z.) heranziehend – auf die allgemein verbindlichste, einfachste Formel gebracht werden: „Es gibt keine Gerechtigkeit an sich, sondern als eine Art von Vertrag in den wechselseitigen Beziehungen der Menschen, einander weder zu schädigen, noch sich schädigen zu lassen".[20] Hinzugefügt werden müsste, dass auf Schuld Sühne zu folgen hat und Unrecht nicht zu dulden ist. Das für das Gedeihen des Gemeinwesens unerlässliche Maß an Gerechtigkeit zu erreichen, betrachtete Odysseus als erstrebenswertes Ziel seiner Herrscherpflichten, wohl wissend, dass in der Realität solchem Bemühen oft soziale und ökonomische Einzel- wie Gruppeninteressen entgegenstanden. Wie dringlich diese Aufgabe werden konnte, offenbarten die bürgerkriegsähnlichen inneren Kämpfe (*staseis*) in den späte-

18 Ebenda, 32.
19 Elke Stein-Hölkeskamp, a.a.O., S. 35f.
20 Epikur, Briefe. Sprüche. Werkfragmente, Stuttgart 1982, S. 77 (zit. nach: Hermann Klenner, Juristenaufklärung über Gerechtigkeit, in: SB der Leibniz-Sozietät Bd. 88, 2007, S. 36).

ren griechischen Stadtstaaten (den *poleis*) und sehr beispielhaft wie eindrucksvoll das Reformwerk Solons in Athen.[21] Insofern antizipierte Odysseus' singuläre Reflexion über den Gebrauch der Gerechtigkeit (Od. 19, 109-114) den in der griechischen Welt sich vom 7. Jahrhundert v.u.Z. an verschärfenden Kampf um Recht, Gerechtigkeit und Gesetz.[22]

Auf Ithaka und innerhalb der dort im Epos vorgestellten Adelsschicht war, als Odysseus heimkehrte, der gesellschaftliche und soziale Konsens empfindlich gestört. Deutlichsten Ausdruck fand dieser Zustand unwirksam gewordener gesellschaftlicher Normative und Regeln im Gebaren der Freier, deren bedenkenloser Willkür, mit Ausnahme des noch geachteten Gastrechtes, keinerlei Grenzen mehr gesetzt schienen. Wie tief der Bruch bereits ging, zeigte sich in der dramatischen, vom Dichter meisterhaft zugespitzten Gegenüberstellung der unbekümmert prassenden, nichtsnutzigen Freier und des in Lumpen gekleideten Odysseus, der sich als Bettler in sein eigenes Haus schleichen musste, dort hart gedemütigt wurde und nicht anders konnte, als mit anzusehen, wie sich die Freier – die eigentlich Fremden – in seinem Hause vergnügten und wie Herren aufführten.

Wie sollte sich Odysseus in dieser Situation verhalten? An Versuchen, die Freier zur Vernunft zu bringen und die althergebrachte Ordnung wiederherzustellen, hatte es nicht gefehlt, letztlich aber, einschließlich der von Telemachos einberufenen Volksversammlung, ohne jedes positive Ergebnis. Von den drei oben genannten Elementen, die für das politische oder politisch-rechtliche Funktionieren der homerischen Gesellschaft grundlegend waren, die Versammlung, die *dikai* und die Gebote der Götter, fielen zwei als mögliche Wege der Konfliktlösung aus: die Volksversammlung, die, weil destruktiv dominiert, nicht mehr zur Wiederherstellung der rechtlichen und sozialen Norm taugte, und die *dikai,* an die sich die Freier und ihr Anhang nicht hielten. Es gab nichts und keinen, die das sittenwidrige, rücksichtslose Treiben der Freier hätten beenden und Odysseus bei der Lösung des privaten

21 Grundlegend zum Problem der *staseis* Hans-Joachim Gehrke, Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr., Müchen 1985 (Vestigia 35). Zu den Gerechtigkeitserlassen in Altbabylonien, die helfen sollten, soziale Konflikte und Spannungen zu mildern, und dem sozialen Frieden dienten siehe Hans Neumann, Recht im antiken Mesopotamien, in: Ulrich Manthe (Hrsg.), a.a.O., S. 88f. Auch die königlichen *philanthrōpa* im ptolemäischen Ägypten waren Versuche, die Zustände im Lande wenigstens zeitweilig zu stabilisieren und zu bessern, für Gerechtigkeit und inneren Frieden zu sorgen.

22 Michel Austin, Pierre Vidal-Naquet, a.a.O., S. 41f. ; Fritz Gschnitzer, Politische Leidenschaft, 1976, S. 19f.

und zugleich gesellschaftlichen Problems – über die wenigen eigenen treuen Dienstleute hinaus – unterstützen können. Angesichts des Fehlens einer klar strukturierten, institutionalisierten Rechtsordnung und festgeschriebener, d.h. verschriftlichter zwingender Gesetze blieb Odysseus nur die Möglichkeit präventiver Selbstjustiz im Sinne sozialer Notwehr. Unter starkem Druck stehend, handelte er aber keineswegs spontan oder, wie zu erwarten gewesen wäre, aus dem Affekt heraus. Sein Vorgehen, von Momenten des Zauderns begleitet (Od. 13, 382-390; 17, 235-238; noch in der Nacht vor dem Freiermord Od. 20, 17-43),[23] war überlegt, planvoll und vorausschauend, keinesfalls vorwärtsstürmend. Es fehlte ihm, anders als seinen Gegnern, jede Spur von Hybris oder Verblendung. Immer aufs Neue suchte er die Rückversicherung bei den Göttern, auf deren Gunst und Hilfe er angewiesen war.

Seine Selbstjustiz, die einerseits ein reiner Racheakt war,[24] diente andererseits dazu, den vorherigen gesellschaftlichen Konsens und gebrochenen Rechtsfrieden zu erneuern und dafür zu sorgen, dass Gerechtigkeit im Gemeinwesen zum Nutzen aller wieder handhabbar wurde.

Diese doppelte Aktion bei einem für Odysseus denkbar ungünstigen asymmetrischen Kräfteverhältnis erfolgreich durchzuführen, war, daran lässt der Dichter keinen Zweifel, ohne die Hilfe der Götter nicht möglich. Sie hatten Odysseus' Rückkehr beschlossen, sie hatten den Freiern Warnzeichen gesandt, und Zeus selbst gab Odysseus zu verstehen, dass er dessen Absicht billige, die Freier zu vernichten (Od. 16, 258-269; 20, 98-104, 120f.; 24, 478-480, 517-520). Nun gibt es eine Stelle im 20. Gesang der „Odyssee", wo dieser göttliche Wille dubliert wird, da er sich gleichsam in Volkes Stimme verwandelt. Ihre Bedeutung hat wohl zuerst Fritz Gschnitzer erkannt und sie auch feinfühlend interpretiert. In der Nacht vor dem Freiermord bat Odysseus die Götter abermals um ein Zeichen, dass alles Bevorstehende sich zum Guten wenden werde („… so rede nun einer der Wachenden glückliche Worte hier im Palast, und draußen gescheh ein Zeichen vom Himmel!"). Zeus sandte daraufhin Blitz und Donner (Od. 20, 98-104). Mehr noch, Odysseus hörte plötzlich die Stimme einer der zwölf Dienerinnen, die alltäglich an den Handmühlen arbeiteten. Sie war die Schwächste und mit dem Mahlen des Mehls

23 Von Athene geradezu verzögernd „programmiert", um nicht auf direktem Wege – wie Agamemnon – ins etwaige Verderben zu stürzen. Zum Zaudern als kulturgeschichtliches Phänomen siehe Joseph Vogl, Über das Zaudern, Berlin 2007.

24 Reinhold Merkelbach, a.a.O., S. 18, 35f., 75, 127-130, 137 weist immer wieder auf diesen Akt der Rache hin, und doch war Odysseus' Abrechnung mit den Freiern mehr als nur ein persönliches Anliegen. Er handelte auch als *basileus* mit gesellschaftlichen Verpflichtungen, die über das eigene Ich und den eigenen *oikos* hinausgingen.

nicht fertig geworden. Herzzerreißend klagte sie: „Vater Zeus … du sendest gewiss jemandem ein Zeichen. Ach, so gewähre auch jetzo mir armen Weibe eine Bitte: Lass die stolzen Freier zum letzten Mal heute, zum letzten, ihren üppigen Schmaus in Odysseus' Haus genießen, welche mir alle Kraft durch die seelenkränkende Arbeit, Mehl zu bereiten, geraubt! Nun lass sie zum letzten Mal schwelgen!"(Od. 20, 105-119). Auch für sie, eine der Geringsten im Palast, sollte die Abrechnung mit den Freiern wieder weniger Arbeit und zugleich mehr Gerechtigkeit und die Rückkehr zu den tradierten Normen des Gemeinwohls bringen. Göttlicher Wille und Volkes Wunsch flossen hier zusammen. „Dass das Leiden der Ärmsten in diese enge Verbindung mit der Tragödie der Großen gebracht wird, bedeutet", so Gschnitzer, „in einem höfischen Epos sehr viel; fast mehr noch, dass dieser Aufschrei der gepeinigten Magd dem Donner des Zeus gleichwertig zur Seite gestellt wird".[25]

Odysseus, so wie er den Entschluss gefasst hatte, in seinem Hause gegen die Freier die Kraft des Ares, des Krieges, entscheiden zu lassen (Od. 16, 268f.), wusste, dass er sich damit in eine juristische Grauzone begab und seine Selbsthilfe – moralisch wie rechtlich – bereits ein fragwürdiger Akt war. Wohl hatte sich im Volk (*laoi*) das Verhältnis zu den Freiern verschlechtert (Od. 16, 375), aber auch Odysseus musste mit dem Volk und vor allem mit den Reaktionen seiner Standesgenossen rechnen, sobald die gewaltsame Lösung des Konfliktes ruchbar werden würde. Von Zweifeln erfüllt, bat er Pallas Athene, seine Beschützerin: „Und noch ein Größeres ist, was meine Seele bekümmert: Wenn ich jene mit Zeus' und deinem Willem ermorde, wo(hin) entflieh ich alsdann?" (Od. 20, 41-43). In der Tat, kaum war in der zugesperrten Halle seines Hauses der Kampf entbrannt, dachten die Freier an Ausbruch oder eine Nachricht nach außen, damit das Volk wisse, was im Palast des Odysseus vor sich gehe, und es etwas dagegen unternähme (Od. 22, 76f., 132-134). Odysseus plagten nach vollendetem Kampf, einem blutigen Massaker, keinerlei Skrupel, denn der Tod der Freier war durch deren eigene schrecklichen Taten, ihren frevlerischen Hochmut und der Götter Gericht vorbestimmt (Od. 22, 413-416).[26] Er hatte, so scheint es, nur getan, was rechtens war, und gegen das ihm und seiner Familie, auch der Gesellschaft auf Ithaka zugefügte Unrecht Position bezogen und für Gerechtigkeit gesorgt. Aber er hatte letztlich – ohne jeden Pardon – alle Freier getötet und damit unverhältnismäßig gehandelt. Wer solche Schuld auf sich lud, und sei es allein durch die Ermor-

25 Fritz Gschnitzer, Politische Leidenschaft, 1976, S. 18f.; Reinhold Merkelbach, a.a.O., S. 104 scheint die soziale und die ideelle Dimension dieser Stelle nicht erkannt zu haben.

26 Analyse des Freiermordes bei Reinhold Merkelbach, a.a.O., S. 112-130.

dung eines einfachen Mannes, der musste gewöhnlich, um der Strafe zu entgehen, fliehen, außer Landes gehen, wurde ein Verfemter (Od. 23, 118-122). Deshalb wollte Odysseus zuerst Zeit gewinnen und sich auf dem Landgute seines Vaters Laertes verstecken (Od. 23, 137-140), denn schnell würde sich die Nachricht vom Tode sämtlicher Freier und der Grausamkeit des Odysseus herumsprechen (Od. 23, 362f.). Laertes fürchtete sogar, dass die aufgebrachten Ithaker über sie herfallen und auch noch andere Leidtragende auf der benachbarten Insel Kephallenia dazu ermuntern könnten (Od. 24, 353-355).

Es kam zum Volksauflauf, als die Familienangehörigen ihre Toten aus dem Haus des Odysseus heimholten, und auf der Agora, dem Marktplatz, versammelten sich die Leute, um über die Bestrafung des Mörders zu beraten. Die einen waren einsichtig genug, bei den Freiern und sich selbst den Grund für das blutige Geschehen zu suchen, und als sie begriffen, dass es die Hand der Götter war, von der Odysseus gelenkt wurde, „da ergriff sie alle blankes Entsetzen" (Od. 24, 450). Auf den Punkt brachte es der Seher Halitherses: Eurer Feigheit und Gleichgültigkeit wegen, mit eurer Duldung sind diese Dinge passiert, denn ihr ließet die Freier, eure Söhne, Verabscheuungswürdiges verüben. Die einen zeigten daraufhin Einsicht, andere rüsteten zur schnellen Rache (Od. 24, 451-471). Noch einmal kam es zum Kampf (Od. 24, 516-530). Schließlich einigte man sich, nicht ohne ausdrückliches Zutun des Zeus, auf einen Kompromiss. Der gesellschaftliche Konsens wurde erneuert, Odysseus wieder König von Ithaka und der selbstverschuldete Tod der Freier bzw. der Mord an ihnen nicht weiter dramatisiert. Im Land kehrten wieder Frieden *(eirēnē)* und Wohlstand ein (*ploutos,* Od. 24, 482-486).[27]

Odysseus hatte mit entschlossener Gewalt gegen die Freier, die Herkommen und *dike* missachteten, gekämpft, hatte, da ihm keine Wahl blieb, Unrecht gegen Unrecht gesetzt. Zwar waren sein Rachebedürfnis befriedigt und diejenigen ausgetilgt, die sich an seinem Gut vergangen und das durch Sitte und Brauch, durch normative Regeln geordnete Miteinander im Gemeinwesen empfindlich gestört hatten, aber er selbst – wie Odysseus es genau wusste – war dadurch straffällig geworden. Auch er hatte sich in seinem Streben, Recht und Ordnung auf Ithaka wiederherzustellen, wissentlich über den mit der *dikē* vorgegebenen, normativen gesellschaftlichen Konsens hinweggesetzt und einen weiteren Konflikt provoziert, zwischen ihm, dem starken Herrscher, der übrigen aristokratischen Oberschicht und dem Volk.

---

27 Nach einer anderen Erzähltradition, die sich in der „Telegonie" des Eugammon von Kyrene findet, wurde Odysseus offenbar – wie das Gewohnheitsrecht es forderte – aus Ithaka verbannt. So jedenfalls sieht es Reinhold Merkelbach, a.a.O., S. 145-153.

Vielleicht könnte sein unverhältnismäßiges Vorgehen gegen die Freier – bezogen auf ihn selbst, sein Vermögen und seine Herrschaft – noch als Akt der Gerechtigkeit gelten (die Götter hatten es ausdrücklich bejaht), hinsichtlich des Gemeinwesens aber kann – als Folge – nur sehr bedingt von Gerechtigkeit die Rede sein, obwohl seine Krisenbewältigung, sein Konzept der Konfliktlösung von einem starken Gefühl der Verantwortung und Achtung gegenüber den Werten des Gemeinwesens bestimmt war. Andererseits ließ sich ein Zustand dauernder Gerechtigkeit nicht mit Hilfe von Unrecht erreichen, zieht es doch neue Ungerechtigkeiten und neuen Streit nach sich. Im Falle des Odysseus, der in Widerspruch zum Gemeinwesen auf Ithaka geraten war, ließ sich das Problem erst durch Götterspruch, erst durch das Eingreifen des Zeus klären oder – in Gleichsetzung mit dem Göttlichen – durch menschliche Vernunft, durch Einsicht in die Notwendigkeit.[28]

Das Ergebnis, das herauskam, war die erneute Befestigung des konservativen homerischen Gesellschaftsmodells, konkret des Königtums des Odysseus oder allgemein einer Herrschaft, die sich an die *dikai* hält, dem Volk das Recht auf Versammlung zugesteht, die göttergefällig ist und – ein schon utopisches Verlangen – Gerechtigkeit zum Wohle des Gemeinwesens übt. Odysseus' Abrechnung mit den Freiern, die im Massenmord gipfelte, war nicht legitim. Was aber hätte er tun sollen? Das über das Dilemma des Odysseus hinausgehende grundsätzliche Problem besteht wohl darin, das Recht (selbst in noch unvollkommener Form), auch Strafrecht, Gerechtigkeit und Moral nicht in eins fallen. Moralisch war Odysseus zweifellos im Recht, denn das, was er nach seiner Heimkehr im eigenen Hause und auf Ithaka vorfand, war nicht hinnehmbar, auch politisch, denn seine Stellung wie Individualität als *basileus* waren gefährdet. Da es an einer legalen Möglichkeit fehlte, das Übel abzustellen, blieb ihm einzig der Ausweg, sich dem Scheine nach auf die von den Anderen verletzten Sitte, Brauch, Gerechtigkeit, gesellschaftliche Normen, auf die *dike* oder *dikai, zu* berufen, um sie gleichzeitig selbst zu negieren. Die vom moralischen und politischen Standpunkt aus gerechtfertigte, vom gesellschaftlichen Konsens jedoch nicht gedeckte Vorgehensweise des

28 Ernst Heitsch, Wollen und Verwirklichen. Von Homer bis Paulus, Stuttgart 1989, 5f. (Abh. der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse der ADWuL Mainz 1989, 12): „Die Entscheidung über diesen oder jenen Ausgang, über die Verwirklichung menschlicher Pläne und Hoffnungen liegt allein bei den Göttern und in letzter Instanz bei Zeus“. … Der Dichter weiß daher, dass alles *so gekommen ist*, wie die Götter es wollten; seine Personen aber wissen, dass alles *so kommen wird*, wie die Götter es wollen. Solche Einsicht führt nicht zu fatalistischer Resignation, sondern wirkt eher entlastend. Der einzelne zwar setzt sich ein, weiß aber, dass Erfolg und Misserfolg nicht in seiner Hand liegen“.

Odysseus musste zwangsläufig das Gemeinwesen auf Ithaka und die besonders betroffene aristokratische Oberschicht herausfordern. Ihnen gegenüber konnte sich in selbstherrlichem Alleingang nur der Stärkere, konnte sich nur die von den Göttern und dem Dichter sanktionierte Macht des Odysseus durchsetzen. Dank jener dritten Kraft und der Parteinnahme des Dichters war in der „Odyssee“ die Entscheidung gefallen: zugunsten des von Zeus legitimierten – in verhaltener Weise auch vom Volk gebilligten – starken und gerechten Königtums (Gottesgnadentum), zugleich aber gegen Oligarchie und Demokratie.

Es sind die von den Griechen gern diskutierte Frage nach der besten und gerechtesten Staatsform und der im 8. bis 6. Jahrhundert v.u.Z. bereits heftig geführte Kampf um Recht und Gerechtigkeit, die mehr oder weniger deutlich durch die Odysseus-Freier-Kontroverse und das Dilemma des heimgekehrten, zu rigorosem Handeln gezwungenen Odysseus hindurch scheinen. Ein Nachdenken über Normen menschlichen Zusammenlebens hatte eingesetzt, das ohne Rechtsgefühl, ohne gegenseitige Rücksichtnahme, ohne Gesetz und Gerechtigkeit und ohne ein Mindestmaß an politisch-staatlicher Ordnung undenkbar ist. Damit waren Fragen inauguriert worden, die, um Reimar Müller zum Schluss noch einmal zu bemühen, „in einer über Jahrhunderte sich erstreckenden Entwicklung philosophischen und wissenschaftlichen Denkens in großer Vielfalt, in scharfen antithetischen Setzungen, in tiefer theoretischer Begründung entfaltet werden sollten“.[29]

29 Reimar Müller, Die Entdeckung der Kultur, 2003, S. 418.