

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Agamben, Giorgio
Das Sakrament der Sprache

Eine Archäologie des Eides (Homo sacer II.3)
Aus dem Italienischen von Stefanie Günthner

© Suhrkamp Verlag
edition suhrkamp 2606
978-3-518-12606-6

edition suhrkamp 2606

Dem Eid kommt als »Sakrament der Macht« in der Geschichte der abendländischen Politik und Religion eine grundlegende Rolle zu. Dennoch fehlt – ungeachtet zahlreicher linguistischer, anthropologischer und historischer Studien – ein all diese Aspekte umfassender Versuch, den systematisch-strategischen Ort zu bestimmen, den die Institution des Eides am Schnittpunkt von Recht, Religion und Politik einnimmt. Hier setzt Giorgio Agamben mit seiner »Archäologie des Eides« an – und trifft mitten ins Zentrum der Existenz des Menschen als sprechendes sowie als politisches Tier. Im Rückgriff auf griechische und römische Quellen stellt Agamben den Konnex her zwischen dem Eid einerseits und archaischer Gesetzgebung, Fluch und Götternamen andererseits. Dabei gewinnt er eine völlig neuartige Perspektive auf den Ursprung des Eides: Der Eid wird zum entscheidenden Moment in der Anthropogenese; als Sakrament der Macht hat er sich etablieren können, weil er zualterer das *Sakrament der Sprache* ist. Indem sich der Mensch als sprechendes Wesen entdeckt, bindet er sich auch an die Sprache und setzt in ihr sein Schicksal aufs Spiel.

Giorgio Agamben, geboren 1942, lehrt Philosophie an der Universität Venedig. In der edition suhrkamp liegen vor: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (*Homo sacer I*, es 2068), *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge* (*Homo sacer III*, es 2300), *Ausnahmezustand* (*Homo sacer II.1*, es 2366), *Das Offene. Der Mensch und das Tier* (es 2441), *Profanierungen* (es 2407), *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief* (es 2453), *Die Sprache und der Tod* (es 2468), *Signatura rerum. Über die Methode* (es 2585), *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung* (*Homo sacer II.2*, es 2520).

Giorgio Agamben
Das Sakrament der Sprache
Eine Archäologie des Eides

(Homo Sacer II.3)

Aus dem Italienischen
von Stefanie Günthner

Suhrkamp

Die italienische Originalausgabe erschien 2008 unter dem Titel
Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento
bei Gius. Laterza & Figli (Rom/Bari).

edition suhrkamp 2606

Erste Auflage 2010

© Giorgio Agamben 2008

© der deutschen Ausgabe

Suhrkamp Verlag Berlin

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des
öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch
Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: TypoForum GmbH, Seelbach

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Umschlag gestaltet nach einem Konzept

von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-12606-6

I 2 3 4 5 6 – 14 13 12 11 10

Von diesen vorgängen meldet kein zeuge; sie zu verstehn
bietet unser eignes bewußtsein keinen anhalt. Nur eine
urkunde ist uns von ihnen geblieben, so schweigsam dem
unkundigen, wie beredt den kundigen: die sprache.

Hermann Usener

Der Schematism der Verstandesbegriffe ist
ein Augenblick in welchem Metaph. und Phys.
beyde Ufer zugleich berühren

Styx interfusa

Immanuel Kant

I.

1992 hat Paolo Prodi mit seinem Buch *Il sacramento del potere* nachdrücklich auf die entscheidende Bedeutung des Eides in der politischen Geschichte des Okzidents aufmerksam gemacht. An der Schnittstelle von Religion und Politik angesiedelt, zeugt der Eid nicht allein von jener »doppelten Zugehörigkeit« (Prodi 1997 [1992], S. 440), die Prodi zufolge die Eigenart und Vitalität der abendländischen christlichen Kultur ausmacht. Nach der Eingangsdiagnose des Buches bildete er zugleich »die Grundlage des politischen Vertrags in der Geschichte des Okzidents« (ebd., S. 11), und so kommt ihm immer dann eine herausragende Funktion zu, wenn dieser Vertrag in eine Krise gerät oder sich in anderen Formen restabilisiert, vom Beginn des Christentums bis zum Investiturstreit, von der »geschworenen Gesellschaft« des Spätmittelalters bis zur Herausbildung des modernen Staates. Dieser zentralen Funktion entsprechend, korrespondiert der nicht aufzuhaltende Niedergang des Eides in unserer Zeit laut Prodi zwangsläufig mit einer »Krise, die direkt das Sein des Menschen als politisches Lebewesen angreift« (ebd.). Wenn wir heute »die ersten Generationen sind, die trotz der Beibehaltung einiger Formen und Liturgien der Vergangenheit [...] ihr Kollektivleben ohne den Eid als das feierliche und totale, im Heiligen verankerte, zu einem politischen Körper gehörige Band leben« (ebd.), dann heißt das also, daß wir uns, ohne uns dessen bewußt zu sein, an der Schwelle zu »neuen Arten politischer Vereinigung« (ebd.) befinden, deren Realität und deren Sinn wir erst noch ermessen müssen.

Dem Untertitel (*Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents*) läßt sich entnehmen, daß es sich bei Prodis Buch um eine historische Untersuchung handelt. Der gängigen historischen Forschungspraxis gemäß setzt sich der Autor nicht mit der Problematik dessen auseinander, was er den »ahistorischen und unveränderlichen Kern des Eid-Ereig-

nisses« (ebd., S. 20) nennt. So wiederholt die in der Einleitung kurz angedeutete Definition »vom anthropologischen Standpunkt aus« (ebd.) die gängigen Gemeinplätze rechts- und religionsgeschichtlicher sowie linguistischer Untersuchungen.

Wie so häufig, wenn ein Phänomen oder ein Institut am Schnittpunkt verschiedener Forschungsgebiete und Disziplinen liegt, kann keine von ihnen dieses vollständig für sich reklamieren, und der Masse der oft eindrucksvollen Einzelstudien steht kein Syntheseversuch gegenüber, der ihm in seiner Komplexität, seinem Ursprung und seiner globalen Relevanz gerecht würde. Auf der anderen Seite scheint ein die Ergebnisse der einzelnen Disziplinen eklektisch zusammenfassendes Kompendium unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten jedoch nicht erstrebenswert zu sein und ist das Modell einer »Generalwissenschaft vom Menschen« schon seit einiger Zeit in Verruf geraten. Deshalb verfolgt die vorliegende Untersuchung nicht in erster Linie das Ziel, den Ursprung des Eides zu erforschen. Vielmehr soll es um eine philosophische Archäologie des Eides gehen.

Bringt man eine historische Untersuchung wie diejenige Prodis – die wie jede echte historische Untersuchung die Gegenwart *nicht* nicht in Frage stellen kann – mit den Ergebnissen linguistischer sowie rechts- und religionsgeschichtlicher Forschungen in Verbindung, dann muß man sich in aller erster Linie fragen: Was ist ein Eid? Was steht in ihm auf dem Spiel, wenn er den Menschen als politisches Lebewesen definiert und zugleich in Frage stellt? Wenn der Eid das Sakrament der politischen Macht ist, welche Elemente – seiner Struktur und seiner Geschichte – haben es dann möglich gemacht, ihn mit einer derartigen Funktion auszustatten? Welches in jedem Sinn entscheidende anthropologische Niveau ist in ihn eingelassen, so daß der ganze Mensch – im Leben wie im Tod – im Eid und durch den Eid in Frage gestellt werden kann?

Die wesentliche politische Funktion des Eides kommt in einer Passage bei Lykurg, die Prodi seinem Buch als Motto voranstellt, deutlich zum Ausdruck. »Der Eid«, liest man dort, »ist das, was die Demokratie zusammenhält [*to synechon*].« Prodi hätte aber auch einen Passus aus den Schriften des Neuplatonikers Hierokles zitieren können, der, in der Endphase des Hellenismus, die zentrale Bedeutung des Eids dadurch zu unterstreichen scheint, daß er ihn zum Komplementärprinzip des Rechts erhebt:

»Im vorhergehenden haben wir gezeigt, daß das Gesetz [*nomos*] die stets gleichbleibende Wirkkraft ist, durch die Gott in immerwährender und unveränderlicher Weise alle Dinge ins Sein führt. Eid [*horikos*] nennen wir nun das, was diesem Gesetz folgend alle Dinge in gleichem Zustand bewahrt [*diatērousan*] und sie stabilisiert, so daß – insofern sie in der Garantie des Eides enthalten sind und die Ordnung des Gesetzes einhalten – die unveränderliche Beständigkeit der Schöpfungsordnung die Vollendung des Schöpfergesetzes ist.« (Zit. in Hirzel 1902, S. 74; vgl. Aujoulat 1986, S. 109f.)

Es lohnt sich, auf die Verben zu achten, die in den beiden Passagen die Funktion des Eides zum Ausdruck bringen. Sowohl bei Lykurg als auch bei Hierokles schafft der Eid nichts, bringt er nichts ins Sein, sondern hält er zusammen (*synechō*) und konserviert (*diatēreō*) das, was etwas anderes (bei Hierokles das Gesetz, bei Lykurg die Bürger oder der Gesetzgeber) ins Sein gebracht hat.

Eine analoge Funktion scheint dem Eid jener Text zuzuschreiben, der in Prodis Augen der grundlegendste ist, den uns die römische Rechtskultur zu diesem Institut hinterlassen hat. Es handelt sich um eine Textstelle aus *De officiis*, in der Cicero den Eid folgendermaßen definiert:

»Sed in iure iurando non qui metus, sed quae vis sit, debet intellegi. Est enim ius iurandum affirmatio religiosa; quod autem affirmate et quasi deo teste promiseris, id tenendum est. Iam enim non ad iram

deorum quae nulla est, sed ad iustitiam et ad fidem pertinet.« (*De officiis*, III, 104)

Affirmatio steht nicht einfach für eine Aussage, sondern für das, was bestätigt und garantiert (das nachfolgende *affirmate ... promiseris* unterstreicht dieselbe Idee nur noch einmal: »das, was du in der feierlichen und bekräftigten Form des Eides versprochen hast«). Auf genau diese Stabilisierungs- und Garantiefunktion lenkt Cicero die Aufmerksamkeit, wenn er zu Beginn schreibt: »Beim Eid muß man nicht so sehr die Furcht verstehen, die er hervorruft, sondern was seine eigene Wirkkraft [*vis*] ist.« Worin diese *vis* nun besteht, ergibt sich eindeutig aus der etymologischen Definition von *fides*, um die es nach Cicero beim Eid geht: »quia fiat, quod dictum est appellatam fidem [daß *fides* ihren Namen hat, weil geschieht, was gesagt wurde]« (ebd., I, 23).

Aus der Perspektive dieser spezifischen *vis* sind die Worte neu zu lesen, mit denen Émile Benveniste die Funktion des Eids zu Beginn seines Artikels »L'expression du serment dans la Grèce ancienne« aus dem Jahr 1947/48 definiert hat:

»[Der Eid] ist eine spezielle Modalität der Aussage, die stützt, garantiert, beweist, aber nichts gründet. Individuell oder kollektiv, der Eid existiert nur durch das, was er bekräftigt und feierlich macht: Pakt, Verpflichtung, Deklaration. Er bereitet einen Sprechakt vor oder schließt ihn ab; dabei hat lediglich der Sprechakt einen bedeutungstragenden Inhalt, der Eid selbst bringt nichts zum Ausdruck. Im Grunde handelt es sich um einen *oralen Ritus*, der oft durch einen gestischen Ritus vervollständigt wird, dessen Form im übrigen variabel ist. Seine Funktion besteht nicht in der Affirmation, die er erzeugt, sondern in der *Beziehung*, die er zwischen dem ausgesprochenen Wort und der angerufenen Macht herstellt.« (Benveniste 1947/48, S. 81 f.)

Beim Eid geht es also nicht um die Aussage als solche, sondern um die Garantie ihrer Wirksamkeit, nicht um die semiotische oder kognitive Funktion der Sprache als solcher, sondern um die Gewährleistung ihrer Wahrhaftigkeit und ihrer Verwirklichung.

Sowohl die klassischen Quellen als auch die Gelehrten scheinen darin übereinzustimmen, daß die Hauptfunktion des Eids in seinen unterschiedlichen Formen darin besteht, die Wahrhaftigkeit und die Wirksamkeit der Sprache zu garantieren. So schreibt Philon: »Die Menschen, die unzuverlässig [*apistoumenoi*, frei von *pistis*, das heißt nicht glaubwürdig] sind, nehmen Zuflucht zum Eid, um Vertrauen zu erhalten.« (*De sacrificiis Abelis et Caini*, 93; Philon 1966, S. 150) Diese Garantiefunktion scheint für menschliche Gesellschaften derart unverzichtbar zu sein, daß die Kirche den Eid zuließ und kodifizierte, ihn zu einem wesentlichen Bestandteil ihrer Rechtsordnung machte und dadurch seine Beibehaltung sowie fortlaufende Extension in Recht und Praxis der christlichen Welt legitimierte – und dies, obwohl die Evangelien ein ausdrückliches und umfassendes Eidverbot vorsahen (vgl. Mt 5, 33–37; vgl. auch Jak 5, 12). Und als Pufendorf 1672 in *De jure naturae et gentium* die europäische Rechtstradition zusammenträgt, stützt er die Notwendigkeit und Legitimität des Eides gerade auf dessen Fähigkeit, nicht nur die Verträge und Vereinbarungen zwischen den Menschen zu garantieren und zu bekräftigen, sondern viel grundsätzlicher die Sprache selbst:

»Durch den Eid erhalten unsere Sprache und alle Akte, die man mittels der Sprache auffaßt [*sermoni concipiuntur*], eine ausgezeichnete Stütze [*firmamentum*]. Diese Akte hätte ich zweckmäßigerweise später behandeln können, in dem Abschnitt, in dem es um die Garantien der Verträge geht; dennoch spreche ich schon hier davon, weil der Eid ja nicht nur unsere Verträge bekräftigt, sondern auch unseren alltäglichen Sprachgebrauch [*quod iureiurando non pacta solum, sed et simplex sermo soleat confirmari*].« (Pufendorf 1998 [1672], S. 326)

Wenige Seiten weiter unterstreicht Pufendorf, daß die Bindung durch den Eid akzessorischer Natur ist, weil der Eid als Bekräftigung einer Aussage oder eines Versprechens nicht nur die Sprache voraussetzt, sondern im Fall des promissorischen Eids auch das Aussprechen einer Verpflichtung: »Die Eide an sich

produzieren keine neue und spezielle Verpflichtung, sondern kommen plötzlich als eine gleichsam zusätzliche Bindung [*velut accessorium quoddam vinculum*] zu einer bereits in sich selbst gültigen Verpflichtung hinzu.« (Ebd., S. 333)

Der Eid scheint also ein sprachlicher Akt zu sein, der darauf abzielt, eine bedeutungsvolle Aussage (ein *dictum*) zu bekräftigen und ihre Wahrheit oder Wirkmächtigkeit zu garantieren. Zu prüfen bleibt, ob diese zwischen dem Eid und seinem semantischen Gehalt differenzierende Definition, ebenso wie das, was aus ihr gefolgert wird, zutrifft.

§ Über die sprachliche Natur des Schwurs (auch wenn er von Gesten begleitet sein kann, wie dem Heben der rechten Hand) sind sich die meisten Gelehrten – von Lévy-Bruhl bis Benveniste, von Loraux bis Torricelli – einig. Im Hinblick auf die Natur des *dictum* unterscheidet man gewöhnlich zwischen dem assertorischen Eid, der sich auf einen vergangenen Sachverhalt bezieht (folglich eine Behauptung bekräftigt), und dem promissorischen Eid, der sich auf eine zukünftige Handlung bezieht (bekräftigt wird hier ein Versprechen). Die Unterscheidung kommt bereits bei Servius in seinem *Kommentar zur Aeneis* deutlich zum Ausdruck (XII, 816: »Iuro tunc dici debere cum confirmamus aliquid aut promittimus« – »Immer dann, wenn man etwas versichert oder verspricht, muß man *ich schwöre* sagen«). Hobbes hat diese beiden Formen des Schwurs jedoch nicht zu Unrecht auf eine einzige, im wesentlichen promissorische Form zurückgeführt: »Neque obstat, quod ius iurandum non solum promissorium, sed aliquando affirmatorium dici possit: nam qui affirmationem iuramento confirmat, promittit se vera respondere.« – »Auch steht dem nicht entgegen, daß ein Eid nicht immer als ein promissorischer, sondern mitunter auch als ein assertorischer angesehen werden kann; denn wer eine Behauptung durch den Eid bekräftigt, verspricht, die Wahrheit zu sagen.« (*De cive*, II, 20) In der Tat betrifft die Differenz nicht den Akt des Schwörens, der in beiden Fällen derselbe ist, sondern den semantischen Gehalt des *dictum*.

4.

Am Ende seiner Rekonstruktion der Ideologie der drei Funktionen in den Epen der indoeuropäischen Völker untersucht

Georges Dumézil eine Gruppe von Texten (keltische, iranische, vedische), in denen es um Übel oder »Plagen« (*fléaux*) geht, die jeweils mit einer der drei Funktionen korrespondieren. Es handelt sich sozusagen um »funktionale Plagen« der indoeuropäischen Gesellschaften. Eine jede von ihnen bedroht eine der drei Kategorien oder fundamentalen Funktionen: die Priester, die Krieger, die Bauern (in modernen Begriffen: Religion, Krieg, Wirtschaft). In einem der beiden untersuchten keltischen Texte wird die Plage, die mit der Priesterfunktion korrespondiert, als »die Auflösung der mündlichen Verträge« definiert, das heißt als Verleugnung und Nichtanerkennung der eingegangenen Verpflichtungen (Dumézil 1968, S. 616). Auch die iranischen und die vedischen Texte evozieren die Plage in analogen Begriffen: als Treulosigkeit gegenüber dem gegebenen Wort, als Lüge oder Fehler in den rituellen Formeln.

Es ist denkbar, daß dem Eid die Funktion eines Heilmittels gegen diese »indoeuropäische Plage« zukommt, gegen die Verletzung des gegebenen Wortes oder, allgemeiner formuliert, die mit der Sprache gegebene Möglichkeit der Lüge. Um dieser Plage jedoch effektiv abzuhelpfen, erweist sich der Eid als ausgesprochen ungeeignet. In ihrer Studie »Serment, fils de Discorde« beschäftigt sich Nicole Loraux länger mit einer Hesiod-Stelle, in der der Eid allein negativ über den Meineid definiert wird, »als ob der erste kein anderes Ziel hätte, als den zweiten zu ahnden, und als größte Plage folglich nur für diejenigen Meineide geschaffen worden wäre, von denen man glaubte, er bringe sie allein aufgrund der Tatsache, daß er existiert, selbst hervor« (Loraux 1997, S. 121 f.). Schon in archaischer Zeit, in einer Phase also, von der man annehmen würde, daß die religiösen Bindungen wesentlich stärker waren, scheint der Eid also konstitutiv die Möglichkeit des Meineids einzuschließen und, wie Loraux nahelegt, paradoxerweise nicht darauf abzuzielen, die Lüge zu unterbinden, sondern Meineide zu bekämpfen. Wie auch immer man die in der Wissenschaft weiterhin umstrittene Etymologie des griechischen Terminus für den Meineid (*epiorkos*) versteht, steht doch fest, daß er im archaischen und klassischen

Griechenland als selbstverständlich vorausgesetzt wurde. In seiner Beschreibung von Städten in den Fängen des Bürgerkriegs notiert Thukydides etwa: »Versöhnung zu stiften, war kein Wort zuverlässig, kein Schwur fürchterlich genug« (*Der Peloponnesische Krieg*, III, 83, 2). Darüber hinaus war die Neigung der Griechen (insbesondere der Spartaner) zum Meineid selbst in Friedenszeiten sprichwörtlich. So rät Platon vom Partheid im Prozeß ab, da sich sonst herausstellen würde, daß »fast die Hälfte der Bürger Meineidige sind« (*Gesetze*, XII, 948e; Platon 1977, S. 447). Und bezeichnenderweise erörterten die führenden Vertreter der Stoa im 3. Jahrhundert v. Chr. die Frage, ob es für die Begehung eines Meineids ausreiche, daß der Schwörende im Augenblick des Schwörens die Absicht hat, den Schwur nicht zu halten (so Kleantes), oder ob es, wie Chrysipp meinte, erforderlich sei, daß der Schwörende das Versprochene tatsächlich nicht erfüllt (vgl. Hirzel 1902, S. 75 f.; Plescia 1970, S. 84). Um die Einhaltung eines mündlichen Vertrages oder eines Versprechens zu garantieren, scheint der Eid von Anfang an vollkommen ungeeignet gewesen zu sein; eine einfache Sanktionierung der Lüge wäre sicherlich effektiver gewesen. Der Eid stellt also keineswegs ein Heilmittel gegen die »indoeuropäische Plage« dar: Vielmehr haust die Plage in Form des Meineids im Inneren des Schwurs.

Es ist mithin möglich, daß es beim Eid ursprünglich nicht allein um die Garantie eines Versprechens oder um die Wahrhaftigkeit einer Behauptung ging, sondern daß die Institution, die wir heute unter diesem Namen kennen, die Erinnerung an ein archaischeres Stadium konserviert, in dem sich der Eid auf die Konsistenz der menschlichen Sprache selbst sowie die Natur der Menschen als »sprechende Wesen« bezog. Die »Plage«, die der Eid eindämmen sollte, war nicht allein die Unzuverlässigkeit der Menschen, die unfähig sind, ihr Wort zu halten, sondern eine der Sprache selbst inhärente Gebrechlichkeit, eine Infragestellung des Vermögens der Worte, sich auf die Dinge zu beziehen, wie der Fähigkeit der Menschen, sich selbst in ihrer *conditio* als sprechende Wesen zu erkennen.

8 Die Hesiod-Stelle, auf die sich Loraux bezieht, entstammt der *Theogonie*: »Eid [*horkos*], der irdischen Menschen das größte Leid bringt, wenn einer willentlich falsch schwört« (*Theogonie*, 231 f.; Hesiod, S. 21). Ebenfalls in der *Theogonie* wird das Wasser des Styx als der »große Göttereid [*theōn megan horkon*]« beschrieben und fungiert auch in diesem Fall als

»große Plage für die Götter [*mega pēma theoisin*]. Wer nämlich von den Unsterblichen [...] von diesem Wasser opfert und dabei falsch schwört, der liegt ein volles Jahr [...] ohne Atem und Stimme auf gebreitetem Lager, und schlimme Ohnmacht umfängt ihn. Ist dann sein Leiden nach einem langen Jahr beendet, wartet auf ihn noch weitere, schlimmere Drangsal. Neun Jahre bleibt er von den ewigen Göttern ausgeschlossen und hat nicht teil an Rat und Gastmählern.« (Ebd. 775-804; S. 61 f.)

Die Verbindung von Eid und Meineid scheint jedoch von Anfang an so wesentlich zu sein, daß die Quellen von einer regelrechten »Kunst des Schwurs« berichten, die Autolykos laut Homer (vgl. *Odyssee* 19, 394) überragend beherrschte und die darin bestand, Schwüre auszusprechen, die dank ihrer verbalen Finesse wörtlich genommen eine andere Bedeutung haben konnten als die von ihren Urhebern intendierte. In diesem Sinne ist die folgende Bemerkung Platons zu verstehen: »Homer bewundert Autolykos, des Odysseus' mütterlichen Großvater, und erklärt ihn zum Erhabensten unter den Sterblichen in der Kunst des Stehlens sowie des Schwörens [*kleptosynēi th' horkōi te*].« (*Staat* 334b)

5.

Wie hat man nun die *archē* einer archäologischen Untersuchung, wie wir sie hier vorschlagen, zu verstehen? Bis zum Ende der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war das Paradigma einer solchen Untersuchung innerhalb der Humanwissenschaften von der Linguistik und der komparativen Grammatik ausgearbeitet worden. Die Idee, es müsse mit den Mitteln rein sprachlicher Analyse möglich sein, den Weg bis zu den ältesten Stadien der Menschheitsgeschichte zurückzugehen, hatte Hermann Usener gegen Ende des 19. Jahrhunderts in seiner Arbeit *Götternamen* formuliert. In seiner Forschung von Anfang an mit der Frage konfrontiert, wie sich die Entstehung der Götternamen

zugetragen haben könnte, stellt er fest, daß wir zur Beantwortung dieser Frage über keine anderen Zeugnisse verfügen als diejenigen, die sich aus einer Analyse der Sprache selbst ergeben (Usener 2000 [1896], S. 5). Die komparative Grammatik hatte indes schon vor Usener die Forschungen Max Müllers, Adalbert Kuhns und Émile Burnoufs inspiriert, die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die Religionswissenschaft und die komparative Mythologie zu begründen versuchten. So wie es der Vergleich verwandter linguistischer Formen erlaubte, bis zu einem historisch nicht bezeugten Stadium der Sprachentwicklung zurückzugehen (bis zu Formen wie zum Beispiel **dei-wos* oder **med*, denen Linguisten üblicherweise einen Asterisk voranstellen, um sie von den belegten Wörtern historisch existierender Sprachen zu unterscheiden), so war es mit Hilfe der Etymologie und der Analyse von Bedeutungen möglich, bis zu ansonsten unzugänglichen Stadien der Geschichte sozialer Institutionen zurückzugehen.

In diesem Sinne konnte Dumézil seine Forschung als Arbeit »nicht eines Philosophen, sondern eines Historikers der ältesten Geschichte sowie des Zipfels der Ultrageschichte [*de la plus vieille histoire et de la frange d'ultra-histoire*], den man vernünftigerweise noch zu erreichen versuchen kann« (Dumézil 1973, S. 14) definieren, wobei er ganz offen bekannte, daß er der komparativen Grammatik der indoeuropäischen Sprachen verpflichtet sei.

Die Belastbarkeit jenes »Zipfels der Ultrageschichte«, den der Historiker hier zu erreichen sucht, beruht mithin auf der Existenz des Indoeuropäischen und des Volkes, das es sprach. Sie existiert in demselben Sinn und in demselben Maß, in denen eine indoeuropäische Form existiert. Jede einzelne dieser Formen ist, streng genommen, nur ein Algorithmus, der ein System von Korrespondenzen herstellt zwischen Formen, die in den historischen Sprachen existieren. Mit Antoine Meillet gesprochen, ist das Indoeuropäische nichts anderes als »die Gesamtheit dieser Systeme von Korrespondenzen [...], die eine von Menschen x am Ort x zur Zeit x gesprochene Sprache x

voraussetzt« (Meillet 1921, S. 324), wobei *x* einfach für »unbekannt« steht. Schreckt man davor zurück, dem *Monstrum* einer historischen Forschung Vorschub zu leisten, die ihre eigenen Originaldokumente hervorbringt, dann lassen sich aus dem Indoeuropäischen niemals Ereignisse mit historischem Tatsächlichkeitscharakter extrapolieren. Im Vergleich zur komparativen Mythologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts markierte Dumézils Methode deshalb einen beträchtlichen Fortschritt. Um 1950 räumte er ein, daß die Ideologie der drei Funktionen »im Leben einer Gesellschaft nicht unbedingt mit einer *tatsächlichen* Dreiteilung dieser Gesellschaft nach dem indischen Modell (der drei Kasten) einhergeht«; vielmehr repräsentiere sie tatsächlich eine »Ideologie«, so etwas wie »ein Ideal und zugleich ein Mittel, jene Kräfte zu analysieren und zu interpretieren, die den Lauf der Welt und das Leben der Menschen regeln« (Dumézil 1968, S. 15).

Auch als Benveniste 1969 sein *Vocabulaire des institutions indo-européennes* publiziert und im Vorwort erklärt, in seine Analysen gingen »keine außersprachlichen Voraussetzungen« ein (Benveniste 1993 [1969], S. 12), ist es keineswegs klar, wie man den epistemologischen Ort sowie die historische Kohärenz des Untersuchungsgegenstands »indoeuropäische Institutionen« eigentlich zu verstehen hat.

Es ist daher angebracht, die Natur und die Belastbarkeit der »ältesten Geschichte« wie des »Zipfels der Ultrageschichte«, den eine Archäologie erreichen kann, hier so genau wie möglich zu definieren. Klar ist, daß die *archē*, zu der die Archäologie zurückzugehen versucht, keinesfalls als ein konkretes Datum verstanden werden kann, das sich innerhalb einer Chronologie verorten ließe (und sei es auch nur innerhalb eines groben Rasters vom Typ prähistorisch) und auch nicht außerhalb davon in einer metahistorischen, zeitlosen Struktur (etwa, wie Dumézil ironisch bemerkte, im Nervensystem eines Hominden). Die *archē* ist vielmehr eine in der Geschichte wirksame Kraft – wirksam in derselben Weise, wie die indoeuropäischen Wörter vor allem ein Beziehungssystem zwischen den histo-

risch zugänglichen Sprachen ausdrücken, so wie das Kind in der Psychoanalyse eine Kraft ist, die im psychischen Leben des Erwachsenen weiterwirkt, und genauso wie der *big bang*, von dem man annimmt, er habe das Universum hervorgebracht, etwas ist, das uns seine fossile Strahlung weiterhin unaufhörlich entgegenschickt. Aber im Unterschied zum *big bang* – den die Astrophysiker ja datieren zu können behaupten, und sei es auch nur in Zeiträumen von Millionen von Jahren – ist die *archē* weder ein Datum noch eine Substanz, noch ein Ereignis, sondern ein Feld historischer Ströme, das ausgespannt liegt zwischen der Anthropogenese und der Gegenwart, der Ultrageschichte und der Geschichte. Als solche kann die *archē* unter Umständen die Intelligibilität historischer Phänomene ermöglichen, das heißt, insofern man davon ausgeht, daß die *archē* (wie auch die Anthropogenese) notwendig stattgefunden haben muß, allerdings nicht so, daß sie sich als Ereignis innerhalb einer Chronologie hypostasieren ließe.

Den Eid archäologisch zu untersuchen heißt daher, die Untersuchung historischer Daten, die wir hier im wesentlichen auf den griechisch-römischen Bereich beschränken, in Richtung auf eine zwischen Anthropogenese und Gegenwart ausgespannte *archē* zu orientieren. Wir gehen also davon aus, daß die enigmatische, gleichermaßen rechtliche wie religiöse Institution, die wir heute mit dem Begriff »Eid« bezeichnen, nur dann intelligibel wird, wenn man sie in einer Perspektive plaziert, in der sie die Natur des Menschen als sprechendes Wesen und als politisches Tier selbst in Frage stellt.

Daher rührt die Aktualität einer Archäologie des Eids. Die Ultrageschichte, wie auch die Anthropogenese, ist gerade kein ein für allemal abgeschlossenes Ereignis. Sie dauert nach wie vor an, weil der *homo sapiens* niemals aufhört, Mensch zu werden, und vielleicht auch noch nicht aufgehört hat, in die Sprache einzutreten sowie auf seine Natur als sprechendes Wesen zu schwören.

Bevor wir unsere Untersuchung fortsetzen, muß ein präjudizierendes Mißverständnis aus dem Weg geräumt werden, das den Zugang zu dieser »ältesten Geschichte« oder zu diesem »Zipfel der Ultrageschichte«, den eine Archäologie vernünftigerweise zu erreichen hoffen kann, blockiert. Betrachten wir die exemplarischen Analysen, die Benveniste dem Eid gewidmet hat, zunächst in dem bereits zitierten Artikel aus dem Jahr 1947/48 und später im *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Zentral ist in beiden Texten die Abkehr von der traditionellen etymologischen Herleitung des Begriffs *horkos* aus *herkos* (Gehege, Barriere, Band) sowie die Interpretation des Terminus *technicus* für den Eid – *horkon omnynai* – als eines »Kraftakts, mit dem das heiligende Objekt ergriffen wird« (Benveniste 1947/48, S. 86). *Horkos* bezeichnet also »nicht ein Wort oder einen Akt, sondern eine Sache, eine mit einer unheilvollen Kraft ausgestattete Materie, die der Verpflichtung ihre bindende Kraft verleiht« (ebd., S. 85 f.). *Horkos* ist die »heilige Substanz« (ebd., S. 90), die sich im Wasser des Styx, im Zepter der Heldengestalt oder in den Eingeweiden der Geopferten von Mal zu Mal verkörpert. In den Fußstapfen Benvenistes beschwört der große Historiker des griechischen Rechts, Louis Gernet, fast mit denselben Begriffen die »heilige Substanz«, mit der derjenige in Kontakt kommt, der den Eid ausspricht: »Schwören bedeutet, in die Sphäre der religiösen Kräfte einzutreten, wohlgerne der furchterregendsten.« (Gernet 1968, S. 270)

Die Vorstellung, ein historisches Institut zu erklären bedeute notwendigerweise, es auf einen Ursprung sowie einen heiligen oder magisch-religiösen Kontext zurückzuführen, ist in den Humanwissenschaften seit Ende des 19. Jahrhunderts ausgesprochen stark ausgeprägt, wie sich etwa an einem 1958 verfaßten Artikel Jean Bollacks, »Styx et serments«, ersehen läßt. Bollack, der gegen Benveniste zeigen möchte, daß der Begriff *horkos* seine wahre Bedeutung nur dann gewinnt, wenn man ihn auf seine etymologische Herkunft von *herkos* zurückbe-

zieht, bemerkt nämlich nicht, daß er im Grunde genommen das Wesentliche der bestrittenen Argumentation aufrechterhält:

»[D]er Eid stellt den Schwörenden durch die magische Kraft der Worte in eine besondere Beziehung zu den angerufenen Objekten und der Welt [...]. Viele der angerufenen Objekte, wie die Feuerstelle, gehören dem Bereich des Heiligen an. Aber in einem weitgehend sakralisierten Universum konnte sich jedes Zeugnisobjekt vom Bürgen und Bewahrer in eine schreckenerregende Gewalt verwandeln. Diese spezielle Beziehung, die den Menschen an die angerufenen Objekte bindet, wird durch das Wort *horkos* definiert, das nicht, wie Benveniste meinte, das Objekt bezeichnet, bei dem man schwört, sondern die Einfriedung, mit der sich der Schwörende umgibt.« (Bollack 1958, S. 30f.)

Die Heiligkeit verlagert sich hier zwar vom Objekt auf die Beziehung, die Deutung bleibt jedoch unverändert. Einem unzählige Male wiederholten Paradigma zufolge sind Kraft und Wirksamkeit des Eides in der Sphäre zu suchen, der der Eid ursprünglich angehört und die als die älteste gilt, nämlich in der magisch-religiösen: Aus dieser stammen sie ab und lassen daher im Zuge des Verfalls des religiösen Glaubens nach. Der Mensch, den wir aus der Geschichte kennen, hätte demnach einen Vorläufer gehabt: den *homo religiosus*. Dieser *homo religiosus* existiert jedoch allein in der Phantasie der Gelehrten, weil, wie wir gesehen haben, alle zur Verfügung stehenden Quellen stets einen religiösen und zugleich irreligiösen Menschen zeigen, seinen Schwüren treu und zugleich zum Meineid fähig. Gerade diese stillschweigende Annahme eines *homo religiosus*, die allen Untersuchungen des Instituts des Eides zugrunde liegt, wollen wir hier in Frage stellen.

⌘ Benvenistes These zum *horkos* als »heilige Substanz« geht, worauf dieser selbst hinweist, auf einen Artikel von Elias Bickermann zurück, einem Althistoriker und zugleich exzellenten Kenner der Geschichte des Judentums und des Christentums. Der Eid bildet jedoch nicht den eigentlichen Untersuchungsgegenstand dieses 1935 in der *Revue des études juives* publizierten Artikels, sondern wird – im Rahmen einer Rezension des zwei Jahre zuvor erschienenen Werkes *Phänomenologie der*