

Joachim Harst (Bonn)

Schwören, schriftlich. Liebe und Recht bei Ovid

The final letters of Ovid's collection *Heroides* tell the remarkable story of a written oath. Acontius has fallen in love with the beautiful Cydippe. Since she is already promised to another man, Acontius uses a deceitful stratagem: he sends her an apple on which he has inscribed "cunning words", namely, an oath of engagement. As Cydippe reads the inscription aloud mechanically, she finds herself involuntarily bound to marry Acontius, and finally gives in to his insistent wooing. If read against the backdrop of a media theory of law, Ovid's story raises a couple of important questions concerning the relationship between orality and literacy at the beginning of Western legal history. While the oath undoubtedly is a fundamental element of early law, it is usually understood as part of an "archaic" oral law that is "rationalized" only afterwards by being transferred to writing. Ovid, however, presents the idea of an originally written oath and thus invites the reader to reconsider the relation between speech and writing: To what extent may writing exert a binding force that is distinct from the representation of speech?

Ovids *Heroides*, jene Sammlung gedichteter Liebesbriefe mythischer Figuren, schließen mit einem Briefwechsel, der um einen schriftlichen Schwur kreist.¹ Der Jüngling Acontius verliebt sich in die schöne Cydippe, die bereits einem Dritten versprochen ist. Was tun? Gegen das geschlossene Verlöbniß geht Acontius mit einer List vor. Bei einer öffentlichen Versammlung im Tempel der Diana läßt er der Geliebten einen Apfel vor die Füße rollen, auf dem "verba [...] insidiosa", listige Worte eingeritzt sind (*Her* 20: 210), nämlich eine Schwurformel², deren "ich" Acontius zu heiraten schwört. Da Cydippe die Inschrift laut liest, hat sich die verlobte Leserin unversehens einem anderem, ihr im Übrigen unbekanntem Mann versprochen. Unter Bezug auf diesen heiligen Sprechakt klagt Acontius nun in seinem Brief sein Recht auf Heirat ein, während Cydippe in ihrer Antwort zwar juristische Gegenargumente findet – der bewusste Wille, nicht die bewusstlos gesprochene Formel mache den Eid gültig (vgl. 21: 135–138) –, sich der Verbindlichkeit ihres "Schwurs" aber letztlich nicht entziehen kann: Ihr Brief, der mit Vorwürfen gegen den listigen Liebhaber beginnt, schließt ganz entgegengesetzt mit dem Wunsch,

1 Ich zitiere im Folgenden aus Ovids amatorischer Dichtung unter Heranziehung der Ausgaben von Kenney (*Amores* [Amores], *Ars amatoria* [Ars] und *Remedia amoris* [Rem]: Ovid 1994 sowie *Heroides* [Her]: Ovid 1996). Die Angaben nach dem Doppelpunkt beziehen sich auf die Verse; Nachweise ohne Siglen beziehen sich auf die jeweils zuvor angegebene Stelle. Meine Übersetzungen orientieren sich an den in der Bibliographie genannten zweisprachigen Ausgaben. – Ovid nimmt mit Acontius und Cydippe auf eine Erzählung aus Kallimachos' *Aitia* Bezug (*Cal*: fr. 67–75e). Dazu allgemein vergleichend (Rosenmeyer 1996).

2 Die Schwurformel wird bei Ovid nicht wörtlich wiedergegeben. Bei Kallimachos lautet der Eid: "Ich schwöre bei Artemis, dass ich Akontios heiraten werde" (*Cal*: fr. 75a).

sich mit dem ihr immer noch nur schriftlich bekannten Acontius tatsächlich zu verbinden (*coniungo*, 247).³ Der unwillkürlich gelesene Schwur scheint sich gegen ihren eigenen Willen durchgesetzt zu haben.

Liest man die beiden Briefe vor dem Hintergrund einer medientheoretisch fundierten Rechtsgeschichte, so werfen sie zwei eng miteinander verbundene Fragen auf. (1) Deren erste betrifft das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit am Anfang der westlichen Rechtsgeschichte. Mit dem Schwur spricht Ovid einen Sprechakt an, den man mit Louis Gernet als Element einer Vorgeschichte des Rechts und mit Giorgio Agamben als *arché* von Verbindlichkeit schlechthin bezeichnen kann (vgl. Gernet 1968: 208; Agamben 2010: 15–18; auch Harst 2015). Sowohl Gernet als auch Agamben verstehen den Schwur als Element einer ursprünglich oralen Rechtskultur, die erst später verschriftlicht und damit rationalisiert wird. Ovids Geschichte von Acontius und Cydippe verschränkt dagegen "archaische" Mündlichkeit mit "rationaler" Schriftlichkeit in der Figur eines schriftlichen Schwurs und regt damit an, das Verhältnis von Stimme und Schrift neu zu bedenken. (2) Die Frage nach der Verbindlichkeit des schriftlichen Schwurs wird weiterhin problematisiert, wenn Acontius die Heirat mit Cydippe einzuklagen sucht, wie auch sonst in Ovids elegischer Dichtung der Liebes- oft als Rechtsanspruch formuliert wird. In welchem Verhältnis stehen hier also Liebe und Recht? Handelt es sich bei Ovids dichterischer Verwendung von Rechtsbegriffen um ein bloß rhetorisches Verfahren, oder kann sie eine erotische Dimension von Verbindlichkeit offenlegen? Der angesprochene Briefwechsel scheint jedenfalls auf die Verflochtenheit von Liebe und Recht hinzuweisen. Die Klageschrift des Acontius versteht es, in Cydippe den Wunsch nach liebender Verbindung zu wecken – und der ist wiederum nachträglicher Beweis dafür, dass der Schwur verbindlich war. So will Acontius nach erfolgter Eheschließung Diana ein Monument errichten, dessen Inschrift bezeugt, "dass genehmigt worden ist, was auf ihm [dem Apfel] geschrieben war" ("*quae fuerint in eo scripta fuisse rata*", 20: 240).

1 Fluch der Schrift

Zweifellos gehört der Schwur zu den ältesten Elementen des oralen Rechts. Doch wie ist seine verbindliche Wirkung in der homerischen Gesellschaft zu erklären, die

3 Hier folge ich ausnahmsweise der Übersetzung von Hoffmann / Schliebitz / Stocker (Ovid 2000).

über keine Instanzen der Rechtssicherung verfügt?⁴ Während diese Frage oft mit Verweis auf eine archaische Götterfurcht beantwortet wird, hat Agamben in seinem Essay *Das Sakrament der Sprache* (2010) eine unkonventionellere Antwort vorgelegt. Anstatt die Verbindlichkeit des Eides aus einem primitiven Glauben an eine Strafe der Götter zu erklären, der einen – ebenso primitiven, wenn auch wissenschaftlichen – Glauben an einen *homo religiosus* voraussetzt (Agamben 2010: 20f.), will Agamben sie in der ursprünglichen Erfahrung eines verbindlichen Sprechens begründen, das keiner außersprachlichen Versicherung bedarf. Erst zu einem Zeitpunkt, zu dem der Eid nicht mehr rein sprachlich getragen werden konnte, seien Recht und Religion als institutionalisierte Stützen nötig geworden, die als Schwundformen in einer Verfallsgeschichte des Schwurs bis hin zum heutigen "Zeitalter der Eidfinsternis" zu verstehen wären (ebd.: 87–89).

Wie aber ist das genannte verbindliche Sprechen genauer zu begründen? Agamben entwickelt seine sprachphilosophische Deutung des Eides anhand von geschickt arrangierten Textfragmenten aus griechischen und römischen Quellen. Am Ende des Essays bietet er dagegen eine abstraktere Zusammenfassung, die sein Verständnis des Eides anhand einer Analogisierung mit ethnologischen Studien Claude Lévi-Strauss' erläutern soll (vgl. ebd.: 83–87; 22f.). Dabei bezieht sich Agamben auf eine berühmte Stelle aus der *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* (1950), in der Lévi-Strauss magische Begriffe wie *mana* strukturalistisch entzaubert. Ganz ähnlich wie Agamben den Eid von einem abergläubischen Verständnis befreien will, erklärte der Ethnologe die magische Potenz von *mana* als einen strukturellen Effekt: Magische Handlungen beruhen nach seiner Analyse auf der Annahme einer umfassenden symbolischen Einheit der Welt. Diese ist aber – das ist das Paradox des Symbolischen – durch die Entstehung einer zeichenhaften Ordnung de facto zerstört worden, insofern sie eine "surabondance de signifiant" (Lévi-Strauss 2012: 54) herbeiführt: Jedes Element einer symbolischen Ordnung ist signifikant, auch wenn sein Signifikat noch nicht bekannt ist. Begriffe vom Typ *mana* schöpften nun ihre Potenz schlicht daraus, dieses "surplus de signification" (ebd.) zu bezeichnen. So schließen sie die symbolische Diskrepanz und fundieren die zeichenhafte Einheit der Welt (vgl. ebd.: 55f.; Agamben 2010: 22f.).

Agamben verleiht nun dem Eid eine ganz ähnliche strukturelle Funktion: Wer schwört, steht dafür ein, dass er nicht leere Worte macht, dass vielmehr seine Rede

4 Vgl. zum Eid in der homerischen Gesellschaft ausführlicher Harst (2015).

(Signifikant) mit einem Sachverhalt (Signifikat) zur Deckung kommt. Wie das *mana* würde also auch der Eid die Geschlossenheit des symbolischen Systems verbürgen. Und wie der magische Begriff verdankt auch der Eid seine Möglichkeit einer vorgängigen zeichenhaften Spaltung: Erst die Tatsache, dass jede zeichenhafte Kommunikation "Leben und Sprache, Taten und Worte" grundsätzlich unterscheidet, wirft die Frage nach der "Wirksamkeit und Wahrhaftigkeit [des] Wortes" (Agamben 2010: 85) auf. Sie wird vom Eid beantwortet, der in Agambens Deutung Leben und Sprache neu verbindet. Denn Agamben beobachtet, dass dem Schwur häufig eine Selbstverfluchung im Fall eines Meineids angeschlossen wird (vgl. ebd.: 42). Daher sei der Eid eine Form des Sprechens, in dem "sich der Mensch [...] in der Sprache selbst aufs Spiel setzt" (ebd.: 86f.), mit seinem Leben für die "Übereinstimmung von Zeichen und Bezeichnetem" bürge.

Agambens Deutung des Eides als fundamentale Sprachfunktion ist auch deshalb so interessant, weil sie das Vorurteil eines primitiven *homo religiosus* und die mit ihm verbundene lineare Fortschritts- und Rationalisierungsgeschichte verabschieden hilft (vgl. ebd.: 20). Seine Parallelisierung mit den strukturalistischen Analysen Lévi-Strauss' macht aber auch auf einen entscheidenden Mangel aufmerksam. Denn anders als in der Blütezeit des Strukturalismus kann man heute nicht mehr davon ausgehen, dass jede symbolische Ordnung nach dem Saussure'schen Zeichenmodell strukturiert ist. Einer medienhistorischen Analyse des Sprachgebrauchs, den die von ihm zitierten Dokumente beschreiben, geht Agamben jedoch aus dem Weg. Daraus ergibt sich ein doppeltes Problem: Zum einen behandelt Agamben den Eid ohne nähere Begründung als primär mündlichen Sprachgebrauch, in dem sich die performative "Kraft des wirkmächtigen Wortes" manifestiere (vgl. ebd.: 78–80). Die strukturalistische Analyse mit ihrer Betonung von Differenz und binären Oppositionen dagegen ist von einem schriftlichen Sprachverständnis geprägt. Es scheint mir z.B. fraglich, ob von einer fundamentalen Differenz von Leben und Sprache in einer primär oralen Gesellschaft überhaupt die Rede sein kann. Vieles spricht dafür, dass diese Differenz sich als Effekt eines medienhistorischen Umbruchs, nämlich der Erfindung der Alphabetschrift, einstellte und mit zunehmender Literalisierung durchsetzte (vgl. Vesting 2011b: §1). Zum anderen werden mit der Schrift andere Beglaubigungstechniken möglich, die den mündlichen Eid tatsächlich zunehmend verdrängen. Liegt Agambens düsterer Diagnose einer 'Ver-technisierung' des Eides durch Religion und Recht (Agamben 2010: 87) nicht eine

implizite Schriftkritik zugrunde? Die behauptete "Erfahrung des zunehmend nichtigen Wortes" wäre dann mit einem (auch Lévi-Strauss nur allzu bekannten)⁵ 'Fluch' der Schrift verbunden, der das zunehmende Auseinandertreten von Worten und Dingen, eine sich steigernde Unverbindlichkeit der Sprache verursacht. Träfe diese Lesart zu, dann würde Agamben den *homo religiosus* qua Phono- und Ethnozentrismus durch die Hintertür wieder einführen.

Dieser allgemeine Einwand gegen Agambens Deutung des Eides lässt sich an einem Beispiel konkretisieren, das die Frage eines schriftlichen Schwurs aufwirft. Zu Beginn seines Essays verweist Agamben auf die sogenannte Vase des Dvenos (6. Jhd. v.Chr.), deren Inschrift mit den Worten beginnt: "derjenige, der mich schickt, schwört bei den Göttern" ("iovesat deiuos quoi me mitat", ebd.: 27). Agamben, der die Inschrift auf eine profane Bürgschaft bezieht, sieht in ihr einen Beleg dafür, dass der Eid nicht aus einer rein religiösen Sphäre stamme. Der bemerkenswerte Umstand, dass es sich um eine Inschrift handelt, wird von ihm dagegen übergangen. Dabei dürfte augenfällig sein, dass man die Inschrift nicht als bloße Wiedergabe eines mündlichen Schwurs verstehen kann: Bezeugt hier doch die Vase in der ersten Person Singular einen Schwur, den ein anderer gegeben hat. Während die Inschrift sich also auf einen – bemerkenswerterweise im Präsens wiedergegebenen – Performativ bezieht, kann ihr eigenes, rein dinglich vorliegendes Zeugnis nicht als einfacher Sprechakt gedeutet werden.

Die komplexe Konfiguration der Inschrift wirft also die Frage auf, ob und wie eine Schrift in der ersten Person "sprechen" oder gar schwören kann. Ihr ist die Studie *Phrasikleia* (1988) gewidmet, in der Jesper Svenbro einen Korpus griechischer Grab- und Votivgaben untersucht, die zu einem großen Teil mit Inschriften in der ersten Person Singular versehen sind. Solche *inscriptions égocentriques* sind meist nicht als Repräsentation einer vorausgehenden mündlichen Aussage zu verstehen, sondern werfen das Problem eines dinglichen bzw. schriftlichen Sprechens auf (vgl. Svenbro 1988: 37). Zugleich richten sie sich häufig in Befehlsform an Passanten, um ihr lautes Aussprechen zu fordern, beispielsweise: "[...] toi qui t'approches, lis qui est l'homme enterré ici [...]" (ebd.: 57).⁶ Nach Svenbro hat die

5 Der bekennende Rousseau-Leser Lévi-Strauss hat dem 'Fluch' der Schrift ein ebenfalls berühmt gewordenes Kapitel in *Tristes tropiques* (1955) gewidmet, in dem die Einführung der Schrift als Sündenfall beschrieben wird, der mit "perfidie" in direkter Verbindung steht (Lévi-Strauss 1993: 339–345, hier 345).

6 "[...] deũro iõn anáneimai, anèr tís tèide téhaptai [...]". Stele des Mnesitheos, Euböa, erste Hälfte des 5. Jahrhunderts, Text und Übersetzung nach Svenbro (1988: 57 und 59).

Inschrift daher keinen informativen Wert, der lesend gedeutet werden müsste, sondern erschöpft sich in der Funktion, die Aussprache der Schrift und insbesondere des zu erinnernden Namens herbeizuführen, ihn zum Klingen zu bringen. Das laute Lesen einer Inschrift, in der der schriftragende Gegenstand in der ersten Person Singular spricht, führt aber natürlich zu einer auffälligen Diskrepanz zwischen dem Subjekt des Aussagens (Leser) und dem der Aussage (Gegenstand): Die Stimme des Lesers wird von dem Objekt in Besitz genommen, die Aussage wird von der Intention des Sprechers getrennt, so dass Svenbro schreiben kann, die Inschrift bemächtigt sich des Lesers, um seine Stimme gleich einem Instrument zu nutzen (vgl. ebd.: 55f.). Ganz anders als der mündliche Eid in Agambens Analyse beruht der Effekt der Inschrift – und damit auch der eines schriftlichen Schwurs – also auf einer Trennung des Sprechenden vom grammatischen Subjekt. Dieser Prozess ist umso bemerkenswerter, als er automatisiert abläuft: Der Befehl, (laut) zu lesen, ist ja in dem Moment erfüllt, in dem er ausgesprochen wird. "Dans ces conditions, le lecteur ne dispose que d'une seule arme: le refus de lire" (ebd.: 56).

Die stumme Inschrift umgreift also das lesende Subjekt im Befehlston. Das wird noch deutlicher, wenn Svenbro in einem weiteren Schritt dem Zusammenhang zwischen lautem Lesen und dem Begriff *nómos*, 'Gesetz', nachgeht. So sei das zugehörige Verb *némein* als '(laut) lesen' zu übersetzen, wie auch die weitere Bedeutung *nómos*, 'Melodie', das Gesetz mit Klanglichkeit verbinde. Das Magistratenamt des *exēgētēs* aber bestehe nicht – wie das deutsche Lehnwort nahelegt – in der Deutung, sondern in der lauten Rezitation der Gesetze einer *pólis* (ebd.: 130–136). Daraus könnte folgen, dass die 'Gesetzeskraft' des geschriebenen Wortes weniger in seinem stummen Sinn als in seinem sonoren Klang liegt.

In jedem Fall gründen Gesetze in Griechenland auch nach ihrer Verschriftlichung in ihrer Verlautbarung und suchen diese wiederum gesetzlich zu regeln. So schreiben beispielsweise die Solonischen Gesetze ihre regelmäßige Verkündung durch einen dafür abgestellten Magistraten vor (vgl. Vismann 2009: 64; Ziebarth 1895: 61). Besonders markant für den vorliegenden Zusammenhang – die Frage nach einem schriftlichen Schwur – sind die Gesetze von Teos (vgl. Vismann 2009: 64–66; Ziebarth 1895: 65–67). Auf Stelen niedergeschrieben, verbinden sie jede materielle Vorschrift mit einem Fluch, als ob die Einhaltung der Gesetze durch "die Beschwörungskraft des oralen Ritus" (Gernet 1984: 12) erreicht werden könnte (vgl. auch Agamben 2010: 46–48). Darüber hinaus weisen die Gesetze jedoch eine

selbstreferentielle Ebene auf, die den bereits angesprochenen Befehlston der Schrift expliziert: In einer bezeichnenden Metonymie wird auch derjenige verflucht, der die "Gesetze" – gemeint sind die Stelen als Träger der Inschrift – zerstört, sowie derjenige, der ihre pflichtgemäße Verlautbarung unterlässt. So sucht die Inschrift "die Übertragung des Gesetzes" (Vismann 2009: 64) sicherzustellen. Doch heißt das nicht, dass man deswegen die verschriftlichten Gesetze als bloße Repräsentation ihres Wortlauts verstehen sollte. Zumindest in seiner selbstbezüglichen Form – ein Fluch, der denjenigen trifft, der den Fluch *nicht* liest und ausspricht – kann der schriftliche Fluch nicht auf einen oralen Sprechakt zurückgeführt werden. Mit Svenbro könnte man vielmehr die Konsequenz ziehen, dass der selbstbezügliche Fluch den inhärenten Imperativ der Schrift artikuliert, laut gelesen zu werden. In dem Maß aber, in dem sich das schriftliche Gesetz auf seine fluchbeladene Verlautbarung stützt, gründet es auf dem Befehlston des Schriftzeichens – und nicht auf dem dräuenden Zorn der Götter.

Auch das römische Gesetz lässt sich in diese Linie stellen. André Magdelain hat in einer etymologischen Studie dargelegt, dass der Begriff *lex* als "nom d'action" von *legere* im Sinne von *recitare* zu verstehen sei (Magdelain 1978: 17); das verweise auf den römischen Brauch, der die rituelle Verlautbarung eines Gesetzes zur Bedingung seiner Gültigkeit mache: "Il ne s'agit pas d'une simple mesure de publicité, mais d'une lecture solennelle, indispensable à la validité de l'acte" (ebd.: 18). Hinzu kommt, dass das legendäre Gründungsdokument des römischen Rechts – das in Bronze geritzte Zwölftafelgesetz – seine Schriftlichkeit in besonderem Maße behauptet, ja ausgerechnet die Inschrift (und nicht den Götterwillen) als "Quelle allen Rechts" profiliert (vgl. Fögen 2002: 80–84).⁷

Ein weiterer Aspekt, der das frühe römische Recht auszeichnet, ist sein gleichsam anonymes Sprechen im Imperativ der dritten Person Singular wie z.B. in der Wendung *sacer esto*, "er sei verflucht" (vgl. Magdelain 1978: 23–28). Magdelain weist darauf hin, dass es sich dabei um eine technische Eigenheit der Rechtssprache handelt, die sich in anderen Quellen nicht finden lässt. Ihre naheliegende Begründung durch die Vorstellung einer gesetzgebenden Gemeinschaft ist dagegen aus historischen Gründen nicht möglich. Agamben deutet daher die auch im Zwölftafelgesetz wiederkehrende imperativische Formel *sacer esto* als politischen Fluch:

7 Vgl. dazu mit dem Livius-Zitat (Fögen 2002: 84): "Das Medium der Quelle ist die auf Tafeln gebannte, ins Gedächtnis gebrannte Schrift." Zum Zwölftafelgesetz allgemein vgl. Wieacker (1988: 287–307).

Diese *sacratio*, die den Schuldigen als *homo sacer* verbannt und "zur Folge hat, daß er zwar getötet, aber nicht geopfert werden darf, ist die [...] Entfaltung des Fluchs, durch den das Gesetz seinen Bereich definiert" (Agamben 2010: 50) und damit Souveränität überhaupt erst konstituiert.⁸ Doch geht Agamben erneut einer Reflexion auf die markante Schriftlichkeit dieses gründenden Fluches – seine spezifische Verflechtung von Schrift, Imperativ und Stimme – aus dem Weg.

In einem weiteren Sinn ist Schriftlichkeit neben den bekannten oralen Elementen (Eid/sacramentum, rituelle Formeln) auch für die frühe römische Rechtspraxis von Belang (vgl. Vesting 2011b: 125–130). Denn gerade die Forderung absoluter Worttreue im mündlichen Ritus, wie sie etwa in Gaius' *Institutiones* überliefert ist, ist nur unter Bedingungen der Schriftlichkeit sinnvoll denkbar, da die Vorstellung identischer Wiederholung bereits eine textliche Vorlage voraussetzt (vgl. Vesting 2011b: 128f.). Das von Gaius gebrachte Beispiel – eine Klage wird abgelehnt, weil der Kläger den (zutreffenden) Begriff "Weinstock" an Stelle des geforderten "Baum" gesetzt hatte – kann aber auch einen möglichen Zweck des rigorosen Formalismus aufweisen: Die Formeltreue führt "die Differenz von rechtlich relevanten und rechtlich irrelevanten Tatsachen" ein und "begrenzt" damit "den Eingang des Lebens in das Recht" (Fögen 2002: 140). Während die "Weinstöcke" empirischer Gegenstand der Klage sind, können sie nur als "Bäume" in die Sphäre des Rechts eintreten. Ähnlich wie die Inschrift, die zwischen Sprechendem und grammatischem Subjekt unterscheidet, führt die schriftliche Formel zu einer Scheidung zwischen Leben und Recht im Gegenstand der Klage und stellt damit das Gegenteil einer primitiven Sprachmagie dar.

2 Acontius: Schreiben und Schwören

Einen ähnlichen Punkt nimmt Cydippe bei Ovid in Anspruch, wenn sie gegen Acontius' Klage anführt, dass sie zwar die Schwurformel der Inschrift gelesen habe, aber dabei im Grunde nichts als "Laute ohne Sinn" produziert habe ("sine pectore vocem", *Her* 21: 141), wie man eben einen unbekanntem Text entziffert. Die entsprechende Scheidung von Sprechendem und grammatischem Subjekt kommt wenig später deutlich zum Ausdruck: "nicht ich habe geschworen, sondern ich las schwörende Worte" ("non ego iuravi: legi iurantia verba", 143). Verbindlich werde ein Schwur dagegen nicht durch bloße Betätigung der "lingua", Zunge, sondern

⁸ Vgl. auch Agamben (2002: 36) und allgemeiner Gernet (1984: 11–13).

durch die Beteiligung von "mens", Bewusstsein (134f.). Kenney sieht in dieser Argumentation die rhetorische Strategie am Werk, zwischen Wille und Wort, *voluntas* und *verba/scriptum* zu unterscheiden – ein Topos, der unter anderem bei Cicero für den Fall empfohlen wird, dass der Redner auf *aequitas* an Stelle von *strictum ius* plädiert (vgl. Kenney 1969: 261–263). Spätestens hier wird deutlich, dass Ovid die Geschichte von dem unwillkürlich gesprochenen Eid bewusst anachronistisch konstruiert: Während die beteiligten Figuren sich immerhin bis ins 5. Jahrhundert v. Chr. verfolgen lassen,⁹ vertritt Cydippe ein durchaus zeitgenössisches Rechtsverständnis. Denn ebenso wenig wie Acontius' List vor einem Gericht der Kaiserzeit standhalten könnte, könnte Cydippes Argument den strikten Formalismus des frühen römischen Rechts treffen, der ja gerade auf der konsequenten Trennung von Wille und Wort beruht.

Umso interessanter ist die Frage, wie die Verbindlichkeit des inschriftlichen Schwurs in den Briefen der *Heroides* verhandelt wird. Sie wird zunächst durch gehäuften Einsatz von Vokabeln aus dem Feld des Bindens unterstrichen. Die Inschrift soll laut Acontius wie ein Netz wirken, mit dem Cydippe gefangen wird (*Her* 20: 45); der in ihr verborgene Schwur bindet sie mit einem unauflöselichen Knoten (39). Als Knoten nimmt sie weiterhin bereits das von Acontius gewünschte Ergebnis vorweg: "Nodus" ist eine geläufige Metapher für einen Bund wie die Ehe, der mit dem "vinculum", Band, des Rechts wie der Liebe geschlungen wird (21: 138). Die Verbindlichkeit des Schwurs, das Ziel der Ehe ist demnach bereits der Inschrift als "Knoten" eingeschrieben. Die einzige Möglichkeit, sich ihm zu entziehen, bestünde in der Leseverweigerung.

Die Problematik wird von Acontius' Brief gedoppelt. Denn Acontius verhehlt nicht, dass sein Brief einen ebensolchen Betrug ("fraus", 34) darstellt wie der Apfel, auch wenn in ihm kein neuer Schwur verborgen ist (1). Tatsächlich funktioniert der Brief des Acontius auf ähnliche Weise wie die Inschrift:¹⁰ Er legt der Leserin systematisch Worte in den Mund und schreibt ihr damit eine Rolle vor, die ihrem brieflich bekundeten Zorn widerspricht. So sagt Acontius beispielsweise voraus, dass Cydippe seinen treuen Dienst einst schätzen werde: "wenn sich dein Zorn so recht

9 Ovids Vorlage, der griechische Elegiendichter Kallimachos (3. Jhdt. v. Chr.), beruft sich auf Xenomedes von Keos (5. Jhdt. v. Chr.).

10 Die performativen Qualitäten des Briefs untersuchen Barchiesi (1993), Hardie (2002: 110–121), Nesholm (2009) und Rosenmeyer (1996). Hintermeier (1993) präsentiert eine übersichtliche Strukturanalyse der Briefe, versteht sie aber ausschließlich als Schilderungen eines psychischen Prozesses.

gesättigt hat, wie er es sich wünscht, wirst du selbst zu dir sagen: 'Wie ausdauernd der liebt!', und du selbst wirst dir sagen, sobald du siehst, dass ich alles ertrage: 'wer so gut dient, der soll mir dienen!'"¹¹ Die betonte Wiederholung des *verbum dicendi* macht darauf aufmerksam, dass Cydippe die ihr als zukünftig in den Mund gelegten Worte ja tatsächlich *jetzt* liest – so dass sie ebenso unwillkürlich, wie sie den Eid geleistet hat, in die Behauptung einstimmt, dass sich ihr Zorn gelegt habe und sie den Dienst Acontius' annehme (vgl. Nesholm 2009: 62f.).

Eine parallele Strategie wendet die Briefstelle an, in der sich Acontius direkt an den (natürlich abwesenden) Bräutigam wendet, ihn als zukünftigen "adulter", Ehebrecher, bezeichnet und emphatisch das Hochzeitszimmer zu verlassen auffordert: "Ich sag dir, verschwinde aus dem Schlafzimmer eines anderen, sag ich dir! Was machst du hier? Raus! Das Bett da ist nicht frei!"¹² Sollte der Rivale den Besitzanspruch nicht akzeptieren, könne er ja Cydippe selbst fragen: Die werde ihm schon die Schwurformel vorlesen, mit der sie sich ihm, Acontius, verlobt habe. Neben dieser trickreich eingefädelten Wiederholung des Schwurs ist an der Passage interessant, dass sie erneut Cydippe eine Ich-Rede in den Mund legt. Da die zitierten Worte mit dem wiederholten Imperativ "exi" an eine Scheidungsformel erinnern (vgl. Nesholm 2009: 66 m. Anm. 23), spricht sie hier bereits lesend die Trennung aus, von der sie am Ende ihres Briefes schreiben wird. Diese Strategie, den Leser der gleichsam diktierten Worte zum ferngesteuerten Akteur zu machen, findet darin ihren Höhepunkt, dass Acontius die eigentliche Handlungsmacht Cydippe zuschreibt: Sie habe schließlich die Liebe in ihm ausgelöst (55f.), sie habe ihm (mit dem Schwur!) Hoffnungen gemacht und seine Liebe ins Unermessliche wachsen lassen (16f.). Mit derartigen Wendungen schreibt Acontius Cydippe dem Brief "as an active agent who desires him" (Nesholm 2009: 65) ein.¹³

So wiederholt der Brief entgegen seiner anfänglichen Behauptung die Strategien der Inschrift, auch wenn er ihren Wortlaut nicht zitiert. Allgemeiner wird Acontius' Apfel in *Ars amatoria* als paradigmatisch für den Liebesbrief genannt, dessen Aufgabe es schließlich generell sei, Mädchen mit Worten zu "fangen" (*capio*; vgl. *Ars*

11 "Cum bene se quantumque volet satiaverit ira / Ipsa tibi dices: 'quam patienter amat!' / Ipsa tibi dices, ubi videris omnia ferre, 'tam bene qui servit, serviat iste mihi!'" (20: 87–90).

12 "Alterius thalamo, tibi nos, tibi, dicimus, exi!; Quid facis hic? exi: non vacat iste torus." (153f.).

13 Im Rahmen des Liebescodes sind noch die Anspielungen auf *servitium amoris*, "Liebesdienst" von Interesse, mit denen sich Acontius als Sklave seiner Herrin Cydippe ausgibt (vgl. nochmals *Her* 2087–90).

1: 437–458). Das ist gerade im Medium Brief nicht schwer: Was das Mädchen gelesen hat, wird sie auch beantworten wollen – und damit ist der kommunikative Knoten als Vorstufe der erotischen Verbindung bereits geschlungen (vgl. *Ars* 1: 481, *Her* 16: 13–16 und Rosenmeyer 1996: 17). Entsprechend Paris an die zögerliche Helena: "Dass du meinen Brief angenommen hast, verspricht mir, dass du auch mich empfangen wirst" (vgl. *Her* 16: 13–16). Wenn aber bereits die Einrichtung eines kommunikativen Kanals den Anderen derart in Anspruch nimmt, dass eine Verbindung vorausgesehen werden kann, dann steht die Frage nach der Rolle von Rhetorik im Raum. Ist Acontius' Beharren auf der Verbindlichkeit des Schwurs – entgegen der bislang entwickelten Deutung – nicht vor allem ein rhetorisches Druckmittel? Dieser Frage gehe ich in den folgenden Abschnitten nach, indem ich das Verhältnis von Recht und Liebe in Ovids amatorischer Dichtung allgemein skizziere.

3 Rhetorische Unverbindlichkeit: Vom Recht auf Liebe

Auf den ersten Blick fällt auf, dass Ovid in seiner Liebesdichtung im Vergleich zu seinen Vorgängern gesteigerten Rekurs auf Begriffe und Formeln aus der Sphäre des Rechts nimmt (vgl. Kenney 1969; 1970). Häufig wird beispielsweise der Begriff *officium*, der zunächst auf eine Verpflichtung rechts- oder ehrenhalber verweist, im Sinne des Liebesdienstes umgedeutet, bis dieser wiederum den Geschlechtsakt selber bezeichnet (vgl. *Amores* 1.10: 46; 3.3: 38; 3.7: 24; ferner 2.7: 21; 1.9: 9). Im Kontext eines Rivalitätsverhältnisses setzt Ovid gerne Begriffe aus dem Feld der *vindicatio*, der "Klage auf die Herausgabe von Eigentum" (Fögen 2002: 100), ein.¹⁴ So ruft die von Pyrrhus verschleppte Hermione Orestes als ihren "vindex", Retter an (*Her* 8: 5); so stellt Ovid in den *Remedia amoris* dem Liebeskranken die *vindicta*, Rettung in Aussicht (*Rem* 1: 74); und so 'vindiziert' der eifersüchtige Liebhaber die Frau, die sich mit einem anderen abgibt, und verbindet den Sprechakt mit der rituellen Geste der *manus iniectio*: "wenn du ihm Küsse gibst, [...] rufe ich 'die sind mein' und lege meine Hand auf".¹⁵ Auch der Besitzanspruch des Acontius – "iste sinus meus est!" ("dieser Busen ist mein!"), *Her* 20: 145) – steht

14 Zum Befund Kenney (1969: 254–259); zur Wortbedeutung – Kompositum aus *vis*, "Gewalt" und *dicere*, "zeigen, sagen" – vgl. Fögen (2002: 101); zum Zusammenhang zwischen *vindicatio* und *sacramentum*, "Eid" vgl. Agamben (2010: 76–80); grundsätzlich Wieacker (1988: 236–260 und 435–438).

15 "oscula si dederis, [...] dicam 'mea sunt' iniciamque manum" (*Amores* 1.4: 39). Die *manus iniectio* wird auch in *Heroides* (12: 158) und *Amores* (2.5: 30) eingesetzt.

in diesem Zusammenhang: Er "vindictet", beansprucht explizit Cydippe für sich und unterstreicht vehement, diese "res", Sache, habe bereits einen *dominus*, Besitzer (149f.).

Bemerkenswert ist dabei, dass die *vindicatio* als Rechtshandlung eng mit dem Eid als Sprechhandlung zusammenhängt: Zum einen wird das entsprechende Verfahren durch zwei Eide der Konfliktparteien eingeleitet, zum anderen lässt sich der Begriff *vindicatio* etymologisch auf einen Performativ – "vim dicere", die Kraft sagen oder zeigen – zurückführen. Agamben schließt daraus, dass "die Kraft des wirkmächtigen Wortes", die sowohl beim Eid als auch bei der *vindicatio* zum Einsatz kommt, "die ursprüngliche Kraft des Rechts ist" (Agamben 2010: 79). Wenn Ovid nun auf die *vindicatio* Bezug nimmt, versetzt er diese "ursprüngliche Kraft des Rechts" auf ein neues Feld: den Besitzanspruch der Liebe. Insofern die *vindicatio* eine performative Handlung ist, kann man in Ovids Anspielungen zugleich einen poetologischen Anspruch erkennen: Der auch sonst keineswegs bescheidene Dichter (vgl. *Amores* 3.12) legt den Gedanken nahe, dass seine Elegien "die Kraft des wirkmächtigen Wortes" manifestieren – wobei es sich dann freilich um einen schriftlichen Performativ handelte.

Allerdings wird der Besitzanspruch der Liebe in den Elegien oft genug ironisch gebrochen. Bei *Amores* 1.4 beispielsweise geht es ja um ein heimliches Liebesverhältnis zwischen dem Sprecher und einer *puella*, die sich bereits eines *vir*, also eines offiziellen Liebhabers oder gar Ehemanns erfreut. Das geschilderte Liebesverhältnis – und das gilt exemplarisch für Ovids Liebeselegie – steht also in Wirklichkeit von Anfang an außerhalb liebender Exklusivität. In einer weiteren Wendung wird deutlich, dass der Besitzanspruch des Sprechers gerade keine rechtliche Grundlage besitzt und somit bloße Formel bleibt. Vielmehr ist es der Ehemann, dem das Recht zukommt, die körperliche Besitznahme, den Geschlechtsverkehr, einzuklagen. Die Auszeichnung des Rivalen besteht demgegenüber allerdings darin, den Beischlaf zwar heimlich und unrechtmäßig, aber dafür intensiv zu genießen: "was du mir verstohlen schenkst, wirst du ihm geben, weil dich das Recht dazu zwingt, aber gib es ihm unwillig".¹⁶ Gegenüber dem 'vindikativ' geäußerten Besitzanspruch des Sprechers, der eine einfache Parallelität von Liebe und Recht nahelegen könnte, wird hier also auf einen Kontrast abgehoben: Liebe wird erst dann interessant, wenn sie in Konflikt mit dem Recht kommt und heimlich genossen wird – und gerade das

16 "quod mihi das furtim, iure coacta dabis. / Verum invita dato" (*Amores* 2.5: 64f.).

wird als das paradoxe *lex*, "Gesetz", der Liebe bezeichnet (vgl. *Ars* 2: 157f.). Die stellenweise eingesetzten Rechtsbegriffe würden dann vor allem auf die Pointe zielen, Liebes- und Rechtsanspruch kontrastiv aufeinander zu beziehen.

Auch zahlreiche weitere Liebesgedichte verweisen darauf, dass Erotik nicht in der rechtmäßigen, sondern vielmehr in der heimlichen Beziehung zu suchen ist (vgl. *Amores* 2.10). Exemplarisch ist hier *Amores* 2.19 zu nennen, wo das Begehren des Sprechers direkt davon abhängig gemacht wird, wie aufmerksam die Geliebte von ihrem *maritus*, Ehemann (51) bewacht wird: Die Tatsache, dass der Rivale hier gar kein Interesse zeigt, als *vindex*, Rächer (54), aufzutreten, macht ihn zwar zum *leno maritus*, verheirateten Zuhälter (57), seine Frau aber umso weniger begehrenswert. Im Umkehrschluss formuliert das Gedicht die Maxime, dass nur das Verbotene begehrenswert ist: "quod licet, ingratum est; quod non licet, acrius urit" (3; vgl. 31–36; ferner 3.4: 17; 25f.). Während also der Einsatz rechtlicher Formeln als rhetorische Strategie enthüllt werden konnte, eröffnet sich mit den letzten zitierten Versen eine weitere Dimension des Verhältnisses von Recht und Liebe: Die Frage nach einem allgemeingültigen Gesetz des Begehrens.

4 Erotische Verbindlichkeit: Gesetz des Begehrens

Tatsächlich finden sich in den Elegien zahlreiche Maximen, die zusammengenommen eine Art Regelkatalog des Begehrens darstellen. Der Umstand, dass auch die Liebe Gesetzen unterworfen ist, hat dabei die bemerkenswerte Konsequenz, dass sie zunächst unverbindlich erscheint: Lässt sie sich nun doch nach Regeln hervorrufen und simulieren. Will man Liebe erwecken und erhalten, so rät Ovid beispielsweise mehrmals in *Ars amatoria*, jenem Regelwerk der Liebe, muss man sich rar machen können (vgl. *Ars* 2: 349ff. und 3: 577–610). Das habe Corinna, die Geliebte der *Amores*, nur allzu gut verstanden: Mit einem Wechselspiel aus Entzug und Gewähren habe sie den Sprecher "gefangen" (*capio*) und das erlöschende Liebesfeuer immer wieder anzufachen verstanden (*Amores* 2.19: 9–18). Bemerkenswert ist hier auch, dass die Einsicht in das strategische Verhalten der Geliebten – das ihre Liebe ja als simuliert erkennen lässt – vor der Leidenschaft nicht schützt.¹⁷ Im Gegenteil: Erotik erscheint bei Ovid vielmehr als bewusste Unterwerfung unter die Gesetze des Begehrens. Personale Liebe und Treue kommen daher nur als Leerstellen zur

17 Sowohl in *Amores* (2.19) als auch in *Ars amatoria* (3: 557f. 667) fürchtet Ovid daher den Gedanken, dass die dichterische Verkündung der Liebesgesetze ihn zum Opfer der eigenen Lehre werden lasse.

Sprache, die allenfalls per Simulation gefüllt werden können: Ich weiß, dass du mir untreu bist, du aber verneine es vor mir, damit ich an deine Liebe glauben kann (vgl. 1.4: 69f.; 1.3: 14). Liebe ist eine Illusion, über deren Scheincharakter sich die Partner letztlich im Klaren sind; Erotik aber erwächst gerade aus dem Spiel mit diesem Wissen.

Das Wissen um die Dialektik von Gesetz und Begehren, die Einsicht in den Scheincharakter der Liebe fundiert daher in ironischer Brechung den Souveränitätsanspruch des der Liebe unterworfenen Sprechers. Sogar die ansonsten heikle Dreieckskonstellation lässt sich so genießerisch ausreizen: Das schon angesprochene Gedicht *Amores* 1.4 beschreibt ein Gastmahl, das der *vir*, Mann eines Mädchens, gibt; der Sprecher will es zu einem heimlichen Stelldichein mit eben diesem Mädchen nutzen. Detailliert schreibt er ihr nun die Zeichen vor, mit denen sie ihm ihre Liebe und ihren Abscheu vor dem Ehemann kommunizieren soll. Bezeichnend ist dabei der imperativische Gestus: Während spätere, durchaus von Ovid beeinflusste Codes Liebe aus der Frage entstehen lassen, *ob* Zeichen gegeben werden und *was* sie bedeuten, werden hier die Zeichen befohlen und die Frage nach ihrer Bedeutung (und Authentizität) entsprechend ausgeblendet. Liebe erscheint mithin als Spiel mit Zeichen, das vom Subjekt her imperativisch angeordnet wird.

Dennoch kennt Ovid auch jenen Moment, in dem sich das Spiel in Ernst wandelt. Explizit angesprochen wird er in *Ars amatoria*, wo an einer Stelle – deren Setting *Amores* 1.4 analog ist – dem Mann geraten wird, mit Bedacht beim Gastmahl den richtigen Moment zum heimlichen Gespräch zu wählen und dann mit Schmeichelworten nicht zu geizen: Jetzt ist die Zeit, "den Liebenden zu spielen" ("agendus amans", *Ars* 1: 611). Im Übrigen ist die Aufgabe nicht schwer, denn keine Frau kann sich dem Lob ihrer Schönheit widersetzen. Aber Vorsicht: "Oft allerdings beginnt der Heuchelnde tatsächlich zu lieben, / Oft ist er das, was er zu Anfang nur vorgab zu sein, tatsächlich geworden".¹⁸ Der Moment, in dem sich die Simulation verselbständigt, stellt die Grenze der Ovid'schen Erotik dar. Dies aber weniger, weil mit ihm die Vorstellung eines authentischen Gefühls verbunden wäre,¹⁹ sondern weil er die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Schein endgültig verabschiedet. Daran arbeitet natürlich auch die *Ars amatoria* im Ganzen: Ein Text, der

18 "Saepe tamen vere coepit simulator amare, / saepe, quod incipiens finxerat esse, fuit" (*Ars* 1: 615f.).

19 Der anschließende Vers zieht vielmehr die Konsequenz, dass Frauen auch Heuchlern sich nicht verschließen sollten, da sie ja immerhin aufrichtig Liebende *in potentia* sind (vgl. *Ars* 1: 617f.).

sowohl Männern als Frauen Regeln an die Hand gibt, nach denen sich Liebe vor-täuschen lässt, um Gegenliebe zu erwecken, entzieht der Frage nach Aufrichtigkeit jegliche Grundlage.

Aus dieser Feststellung lässt sich eine Konsequenz ziehen, die zum Verhältnis zwischen Liebe und Recht zurückführt. In den amatorischen Dichtungen Ovids werden verstärkt Rechtsbegriffe und -formeln eingesetzt, ohne allerdings ihre Verbindlichkeit beizubehalten: Es scheint sich zunächst um Redefiguren zu handeln, die das Verhältnis von Liebe und Recht kontrastiv zuspitzen. Auf einer anderen Ebene spielt Ovid dagegen mit den Gesetzmäßigkeiten des Begehrens, wie sie die elegische Dichtung erarbeitet hat. Hier gilt, dass gerade das Verbotene Begehren weckt – eine Dialektik, die sich wie jede andere Liebesregel auch zur unverbindlichen Simulation von Liebe einsetzen lässt. Wenn die Simulation aber unvermutet in tatsächliche Liebe umschlagen kann, ja die Unterscheidung zwischen Simulation und Leidenschaft grundsätzlich in Frage steht – dann würde sich das souveräne Spiel mit den Liebesgesetzen nur mehr als die andere Seite einer erotischen Verbindlichkeit enthüllen, deren Einsatzpunkt dem Subjekt entzogen bleibt. Vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen werde ich noch einmal zu dem Problem des schriftlichen Schwurs im Briefwechsel von Acontius und Cydippe zurückkehren: Lässt sich in Cydippes Antwort der Punkt genauer ausmachen, an dem Acontius' rhetorische List wirksam wird?

5 Cydippe: Lesen und Schwören

Allgemein lässt sich beobachten, dass Liebe und Schrift bei Ovid eng verbunden sind. Lesend erfährt der Jüngling von Ovid, was Liebe ist (*Amores* 2.1: 5–10), und schreibend gibt er ihr Ausdruck: Es gehört bereits zum griechisch-bukolischen Liebescode, den Namen der Geliebten in Baumstämme zu ritzen, und römische Elegiker übernehmen den charakteristischen Brauch, für den Kallimachos' Akontios ein frühes Beispiel ist.²⁰ Der urbane Liebende dagegen erkundet schriftlich, ob er geliebt wird: Im Medium Brief lässt sich "die Furt" unverbindlich "prüfen" (*vadum temptare*, vgl. *Ars* 1: 437 [an den Mann] und 3: 469 [an die Frau]) und gegebenenfalls eine erste kommunikative Verbindung herstellen (vgl. 1: 481; *Amores* 1.11–12).²¹

²⁰ Vgl. u.a. (*Cal*: fr. 73). Weitere Stellen bei Vergil, Properz und Ovid tragen (Rosen / Farrell 1986) zusammen.

²¹ Vgl. dazu differenziert Farrell (1998: 309–317).

Diese Programmatik einer schriftlich geknüpften Beziehung wird in den verführerischen Briefwechseln der *Heroides* weiter zugespitzt.²² Die grundsätzliche Vorbedingung schriftlicher Kommunikation, die körperliche Abwesenheit des Schreibenden, wird hier zum Wesenszug der dargestellten Liebesbeziehungen. Leander bringt es auf den Punkt, wenn er die geringe, aber unüberwindbare Distanz beklagt, die ihn von Hero trennt und Schreiben notwendig macht: Erst sie steigert die Sehnsucht ins Unerträgliche (vgl. *Her* 18: 173–182). Ihr korrespondiert strukturell die distanzierende Schrift, die mithin amplifizierend für den exaltierten Ton der Briefe verantwortlich zeichnet. Zudem macht die Beschränkung auf je einen Brief es notwendig, die Vor- und Nachgeschichte der Kommunikation sowie ihren mythischen Kontext in den Briefwechsel einzuschließen (vgl. Barchiesi 1993: 334). Daher erscheinen die Briefe als Skripte, in denen Lesen und Schreiben zusammenwirken, um eine Liebesgeschichte weniger zu beschreiben als auf Distanz zu programmieren. Ovids spezifische Konzeption des Liebesbriefs in den *Heroides* gründet mithin auf der Vorstellung einer Art Exekutiv-Schrift.²³ Ihr Lesen ist keineswegs unschuldig, wie Phaedra glauben machen will (*Her* 4: 3), sondern bindet den Rezipienten an eine brieflich vorgeschriebene Handlung.

Das Grundelement dieses Programms aber ist die einfache Tatsache, dass ein Brief der Annahme und damit der vorausgehenden Bejahung verlangt. Natürlich weiß jeder, dass Helena mit Paris flüchten wird; dass sie ihr Ja aber bereits mit dem Lesen von Paris' Brief gegeben hat, zeichnet sich erst in ihrem Schreiben ab, das mit stets schwächer werdender Stimme um die Verneinung dieses Sachverhalts kreist. Zuletzt gilt ihr Lesen und Schreiben bereits als Form körperlichen Verkehrs (*Her* 17: 181), während Cydippe ihren Partner im doppelten Sinne "(aus)erlesen" hat (*Her* 21: 143f.). So expliziert die Annahme des Briefes, dass bereits die Einrichtung eines Kommunikationskanals eine erotische Verbindung herstellt. Daher liegt es nahe, den um einen Schriftschwur kreisenden Briefwechsel zwischen Acontius und Cydippe als emblematisch für eine schriftliche Stiftung erotischer Verbundenheit anzusehen, um die die *Heroides* konzeptuell kreisen.

Ob ein Brief eintrifft, hängt jedoch nicht nur von seiner Annahme, sondern von seiner Rezeption ab. Cydippes Antwort auf Acontius' Schreiben ist auch deshalb so

22 Zur Schriftlichkeit der *Heroides* allgemein vgl. Barchiesi (1993); Farrell (1998); Kennedy (1984; 2002).

23 Vgl. *Her* 1: 2 und dazu Farrell (1998: 323f).

interessant, weil sich in ihr – sie wird über einen längeren Zeitraum mit Unterbrechungen niedergeschrieben – der andauernde Rezeptionsprozess abzeichnet (vgl. *Her* 21: 17–30; Hintermeier 1993: 132). Zwischen der anfänglich deutlichen Ablehnung und der schlussendlichen Bejahung der Verbindung stehen Passagen der Zweideutigkeit, in denen die Gültigkeit des Schwurs zugleich akzeptiert und geleugnet wird. Letzten Endes erweist sich aber nicht Acontius' Schrift, sondern Cydippes Beschreibung ihres Lesens als entscheidend.

Am Anfang des Briefes steht die bereits zitierte Aussage, Cydippe lese den Brief des Acontius nur, weil sie Dianas Zorn fürchte. Sie ist ambivalent, weil sie die Gültigkeit des Schwurs voraussetzt, deren Behauptung Cydippe später in einem regelrechten Prozess ("causa peracta", *Her* 21: 152) widerlegen wird – in dem sie es allerdings sorgsam vermeidet, die Schwurformel selbst noch einmal auszusprechen (108). Selbst das juristische Argument kann die Furcht vor dem göttlichen Zorn nicht vollständig ausräumen. Die Unsicherheit über die Geltung des Schwurs wird dabei auch Anlass verschiedener ironischer Pointen: Wäre Acontius' Schrift tatsächlich bindend, müsste sie ja von göttlicher Kraft beseelt und er mächtiger noch als Diana sein (149f.)! Gegen Ende des Briefs trifft die Nachricht ein, dass auch Apollon von einem gebrochenen Schwur orakelt. Ist die offenkundige Parteilichkeit des delphischen Gottes etwa damit zu erklären, dass auch er von einer listigen Inschrift gebunden wurde (237f.)? Mit dieser Wendung, in der ein sarkastischer Ton schwingt, invertiert Ovid die Vorgaben seiner Vorlage. Während die Gültigkeit des Schwurs bei Kallimachos außer Zweifel steht und das delphische Orakel nur seiner Bestätigung dient (*Cal* fr. 75: 21–41), stellt Cydippes Einwurf eine göttliche Intervention letztlich in Frage: Gelten Acontius' Prämissen, dann müsste die Schrift mächtiger als die Götter, jede Berufung auf sie also rein rhetorisch sein. Könnte Cydippe aus dieser Bemerkung – die ja gleichsam eine Distanzierung von ihrem griechischen Vorbild bedeutet – eine neue Freiheit gewinnen, nutzt sie sie jedoch tatsächlich zu ihrer schlussendlichen Unterwerfung: Wenn Acontius selbst die Götter "im Griff" hat, ist jeder weitere Widerstand sowieso sinnlos (*Her* 21: 239f.).

Doch selbst diese letzte Kapitulation bleibt zweideutig, insofern die Macht der Schrift ja nach wie vor in Frage steht. Ist sie nicht Vorwand für eine Unterwerfung, die Cydippe auch aus freien Stücken wünscht? Einen Anhaltspunkt für diesen Verdacht bieten die Symptome der Krankheit Cydippes. Anders als die Vorlage, die u.a. von Epilepsie (der "heiligen Krankheit") und Fieber berichtet, beschreibt

Cydippe bei Ovid "ironischer Weise" die "klassischen Symptome der Liebeskrankheit" (Ovid 1996 ad *Her* 21: 215–220 mit Parallelstellen). Man könnte meinen, Cydippe sei in Liebe entbrannt, ohne es zu wissen – und dies umso mehr, als bei Kallimachos der hilflos verliebte Akontios eben diese Symptome aufwies (ebd.). Schreibt sie sich also lesend dessen Rolle auf den Leib?

Eine weitere signifikante Variation der Vorlage bekräftigt diese Ambivalenz. Wenige Verse vor der Bemerkung über schriftlich gebundene Götter reflektiert Cydippe über den Namen ihres Peinigers. Lange habe sie sich gewundert, warum er "Acontius" heiße, nun aber wisse sie: "auch von fern eine Wunde zu schlagen, hast du *acumen* [Schärfe, Scharfsinn; Spitze, Spitzfindigkeit]. / Sicherlich bin ich noch nicht von einer solchen Wunde genesen, / fernher getroffen von deinem Schreiben wie von einem Geschoss."²⁴ Cydippe spielt hier mit einer etymologischen Deutung des Namens, die im Grunde auch bei Kallimachos vorliegt: Akontios verweist auf *akóntion*, Wurfspeer, wird aber bereits von Kallimachos auf Pfeil und Bogen übertragen (*tóxon*, *Cal* fr. 70). Kallimachos spielt dabei mit der paradoxen Gedankenfigur des getroffenen Schützen: Akontios, der junge *toxutés*, Schütze, dessen Schönheit alle Männer verletzt, wird von der Schönheit Cydippes getroffen, ihre "Pfeilspitze" bohrt sich tief in ihn und folglich verliebt er sich in sie (*árdin échōn*). Dem Namen "Akontios" wird also hier bereits das Bild des Liebespfeils eingeschrieben. Ovid überträgt nun dieses Wortspiel in mehrfacher Hinsicht: Bei ihm ist es Cydippe, die sich getroffen sieht; auch wenn sie Akontios' Pfeil auf die ursprüngliche List zu beziehen scheint, klingt in "vulnus", weniger die Krankheit als die topische Liebeswunde mit (vgl. Hintermeier 1993: 141). Wichtiger noch ist aber, dass hier das Schreiben – sei es der Brief oder der Apfel – mit dem namengebenden Wurfspeer bzw. Liebespfeil identifiziert wird. Acontius ist ein Bogenschütze, der nicht mit körperlicher Schönheit, sondern mit Schrift aus der Ferne trifft. Cydippes Deutung von Acontius' Namen spricht somit aus, dass sie vom Liebespfeil seines Briefs getroffen wurde. Als Deutung ist sie jedoch zugleich Zeugnis von ihrer Bereitschaft, Brief wie Pfeil zu empfangen, ja ihren Empfang klagend zu bestätigen.

24 "quod faciat longe vulnus, acumen habes. / certe ego convalui nondum de vulnere tali, / ut iaculo scriptis eminus icta tuis" (*Her* 21: 210–212).

Diese These erhält durch den Umstand Gewicht, dass es sich bei dem Gedeuteten um einen Namen handelt. Der Glaube, dass der Name das Wesen einer Person greifbar macht und damit auch Macht über sie verleiht, ist in oralen Gesellschaften verbreitet. Auch in mündlich tradierten Epen wie der *Odyssee* und in der klassischen Tragödie wird die Deutung des Namens zur Entfaltung von Erzählzusammenhängen und wortspielerischen Pointen eingesetzt. Agamben behandelt daher den Akt der Benennung analog zu Eid und *vindicatio*: Im Namen drücke sich ein Zugriff der Sprache auf die Wirklichkeit aus, der letztlich die Wirksamkeit des Rechts begründe; das im Zwölftafelgesetz auftretende Verb "nuncupare" bezeichne eben diesen Akt, das Ergreifen eines Gegenstandes durch seinen Namen (*nomen capere*, Agamben 2010: 76).

Vor diesem Hintergrund zeichnet sich Cydippes Deutung des Namens "Acontius" durch einige ungewöhnliche Charakteristika aus. Mit dem griechischen Ursprung der Geschichte verbunden ist der Umstand, dass die Deutung des fremden Namens seine lateinische Übersetzung einschließt. Während das etymologische Wortspiel sich traditionell auf paranomastische Verbindung stützt, entsteht hier durch die wörtliche Übersetzung vielmehr eine klangliche Kluft (Acontius > *iaculum*), in der der griechische Begriff *akóntion* stumm steht. Sie wird durch einen eingeschobenen Begriff, *acumen*, behelfsweise überbrückt, der in lateinischer Volksetymologie von griechisch *akónē*, "Wetzstein" abgeleitet sein soll, aber auch in lateinischer Form Acontius lautlich näher steht (vgl. McKeown 1987: 59). Semantisch steht er freilich nur in einem metonymischen Verhältnis zu dem Namen: *acumen* ist zuerst die "Spitze", wie sie ein Speer, Pfeil oder auch Griffel besitzt, kann aber im übertragenen Sinn auch auf Scharfsinn, Witz und Spitzfindigkeit verweisen, wie sie Acontius' Inschrift zugrunde liegen. Weil auch seine Schreien *acumen* haben, scharf und scharfzinnig sind, kann Cydippe sie mit dem *iaculo*, Geschoss, vergleichen, das auf Griechisch Acontius ist.

Scharfsinnig ist jedoch nicht nur Acontius' Verbindung von Schrift und Schwur, scharfsinnig ist auch Cydippes mehrsprachige Deutung seines Namens. Sie ist nicht Zeugnis eines sprachmagischen Glaubens an die Verbundenheit von Worten und Dingen, sondern spielt strategisch mit der Kluft, die sich zwischen den Sprachen auftut: Scharfsinnig ist der, der unvorhergesehene Verbindungen herstellt. Auch dient die Deutung ihr gerade nicht zur Ermächtigung über den Benannten, sondern zur Erklärung ihrer Kapitulation: Im Schützen Acontius, dessen Schriften ebenso

viele Pfeile sind, scheint die Figur des Liebesgottes durch. Insofern bereits Acontius' Brief diesen Zusammenhang nahelegte,²⁵ ist Cydippes Deutung lesende Bejahung seines Schreibens. Sind es aber letztlich Amors Pfeile, unter denen Cydippe leidet, dann ist weiterer Widerstand nutzlos, kann sich Amor doch bekanntlich niemand widersetzen. So schreibt Cydippe im scharfsinnigen Lesen des fremden Namens ihr eigenes Schicksal fest, bevor sie sich explizit der zweifelhaften Macht der Götter unterwirft. Möchte man Agambens Parallelisierung von Benennung und Eid folgen, könnte man sagen, dass Cydippe den anfänglichen Schwur erfüllt, indem sie Acontius seinen vollen Namen gibt und sich so – gleichsam mit einem lesenden Eid – an ihn bindet. Das bedeutet, dass die schlussendliche Erfüllung des Eides nicht (nur) auf göttlichem Zwang, sondern (auch) auf Cydippes Lesen und das in ihm sich artikulierende Begehren zurückzuführen ist (vgl. Hardie 2002: 110, 114).

Damit wird die Zweideutigkeit der Unterwerfung Cydippes unter den Willen der Götter unterstrichen: Der Zwang, unter dem sie "leidet", ist auch Produkt ihres eigenen Lesens, wie ihre Liebe umgekehrt als Effekt der listigen Schrift erscheint. Diese Beobachtung lässt sich auf die grundsätzliche Ambivalenz der elegischen Liebe beziehen, wie sie in Ovids *Ars amatoria* und *Amores* deutlich wurde: Insofern auch die Liebe Gesetzmäßigkeiten folgt, kann sie nach Regeln hervorgerufen, aber eben auch simuliert werden. Ihr Reiz besteht daher gerade in dem Schwanken zwischen unverbindlichem Spiel und existentiellern Ernst, das Cydippe in Bezug auf den Schwur so meisterlich vorführt. Wenn sie Acontius am Ende ihres Briefes im Namen der schriftgebundenen Götter ihr Ja gibt, folgt sie in dieser simulierten Kapitulation weniger der bindenden Schrift als den Gesetzen elegischer Liebe.

Die sind zuletzt auch in dem Stichwort *acumen* angesprochen, das ja auch auf den notorisch scharfsinnigen Dichter Ovid verweist. Dies in einem doppelten Sinn: Zum einen kann man in Acontius' scharfer Schrift die Programmatik eines "writing as seduction" erkennen, die für Ovids elegische Dichtung und "the poetics of Roman elegy" im Allgemeinen zu veranschlagen ist, insofern diese auf Liebeswerbung beruht (Barchiesi 1993: 362; dazu Hardie 2002: 121–128). Wie Acontius' Einritzen des geliebten Namens in die Baumrinde vielfach als Ursprungsmoment der Elegie

25 Acontius beharrt darauf, dass er von Amors Pfeil getroffen wurde, als er Cydippe einst erblickte. Weil sie ihn verletzte, musste er unter dem Diktat des Rechtsgelehrten Amor schreiben (*Her* 20: 205–208; 230f.).

gedeutet wurde,²⁶ kann man den Briefwechsel mit Cydippe als (fingiertes) Gründungsdokument der römischen Elegie lesen. Zum anderen ist das scharfsinnige Spiel mit dem Namen, das erst über ein latentes griechisches Wortfeld seine volle Bedeutung entfaltet, typisch für das subtile und anspielungsreiche Dichten Ovids (vgl. für weitere Beispiele McKeown 1987: 45–62). Latent bleibt bei Ovid aber nicht nur die griechische Bedeutung des Namens Acontius, sondern auch die wörtliche Formel seines Schwurs: Anders als Kallimachos verzichtet Ovid darauf, die Inschrift und Schwurformel explizit zu zitieren, während sowohl Acontius als auch Cydippe beständig auf sie anspielen und sie damit latent präsent halten (vgl. Nesholm 2009: 62f.). Das hat Barchiesi auf eine distanzierende Strategie im Umgang mit der griechischen Vorgeschichte der römischen Elegie bezogen: "the latin text stops short before reciting the formula of the Greek model. [...] *iurare in verba alicuius* is always a sign of excessive subjection" (Barchiesi 1993: 355). Auf der einen Seite benutzt Ovid also eine griechische Geschichte von der Macht der Inschrift dazu, eine Ursprungserzählung der römischen Elegie zu gestalten; auf der anderen realisiert er deren Anspruch auf Verbindlichkeit gerade dadurch, dass er *nicht* 'in den Worten eines anderen schwört' und den Bezug auf eine autorisierende Vorlage – im Gegensatz zu Kallimachos, der seine Quelle ja ausdrücklich nennt – unterdrückt. Die Verbindlichkeit des griechischen "Schwurs" drückt sich also in einem Lesen aus, dessen Beschreibung Ovids Geschichte von Acontius und Cydippe ist.

Wenn der Briefwechsel zwischen Acontius und Cydippe also zunächst die Regelmäßigkeit elegischer Liebe – deren oberstes Gesetz die Simulation ist – fort- bzw. festschreibt, bleibt er über die Figur des schriftlichen Schwurs auch auf die Verbindlichkeit einer historisch spezifischen Form gesetzlicher Verbindlichkeit bezogen. Deren Integration in das elegische Liebesspiel könnte darauf hindeuten, dass auch generell die Schrift des Gesetzes dort mitspricht, wo Liebe neue Verbindlichkeiten herstellt. So findet die von Ovid neu begründete elegische Liebe Eingang in den Komplex der höfischen Minne, die ihrerseits erotische, rechtliche, religiöse und allgemein gesellschaftliche Verbindlichkeit umfasst. An sie wäre die Frage zu richten, inwiefern die von Rechtsmetaphorik geprägte Liebe wiederum auf das Recht zurückschlägt.

26 Siehe oben, Anm. 22.

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio (2010): *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2007): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Barchiesi, Alessandro (1993): "Future Reflexive: Two Modes of Allusion and Ovid's *Heroides*", in: *Harvard Studies in Classical Philology* 95, 333–365.
- Farrell, Joseph (1998): "Reading and Writing the *Heroides*", in: *Harvard Studies in Classical Philology* 98, 307–338.
- Fögen, Marie-Theres (2002): *Römische Rechtsgeschichten. Über Ursprung und Evolution eines sozialen Systems*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gernet, Louis (1984): "Le droit pénal de la Grèce ancienne", in: Thomas, Yan (Hg.): *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Rom: École française de Rome, 9–35.
- Gernet, Louis (1968): *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Maspero.
- Hardie, Philip R. (2002): *Ovid's Poetics of Illusion*. Cambridge MA: Cambridge UP.
- Harst, Joachim (2015): "'Homerisches Recht.' Eid, Ehe und Verbindlichkeit im griechischen Epos", in: Hiebaum, Christian / Knaller, Susanne / Pichler, Doris (Hg.): *Recht und Literatur im Zwischenraum. Aktuelle inter- und transdisziplinäre Zugänge*. Bielefeld: transcript, 225–258.
- Hintermeier, Cornelia M. (1993): *Die Briefpaare in Ovids Heroides: Tradition und Innovation*. Stuttgart: Steiner.
- Kallimachos (2012): *Callimachus: Aetia I. Introduction, Text, Translation, and Commentary*, hg. von Annette Harder. Oxford: Oxford UP. [Zitiert unter der Sigle *Cal*]
- Kennedy, Duncan F. (1993): *The Arts of Love: Five Studies in the Discourse of Roman Love Elegy*. Cambridge: Cambridge UP.
- Kennedy, Duncan F. (1984): "The Epistolary Mode and the First of Ovid's *Heroides*", in: *The Classical Quarterly* 34, 413–422.
- Kenney, Edward J. (1970): "Love and Legalism: Ovid, *Heroides* 20 and 21", in: *Arion* 9, 388–414.
- Kenney, Edward J. (1969): "Ovid and the Law", in: *Yale Classical Studies* 31, 243–263.
- Lévi-Strauss, Claude (2012): *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*. Paris: PUF. [1950]

- Lévi-Strauss, Claude (1993): *Tristes tropiques*. Paris: Plon. [1955]
- Magdelain, André (1978): *La loi à Rome: Histoire d'un concept*. Paris: Les Belles Lettres.
- Nesholm, Erika J. (2009): "Inscribed Consent: Reading, Writing, and Performative Speech in *Heroides* 20", in: *Syllecta Classica* 20, 53–70.
- Ovid (2011): *Ars Amatoria*, hg. von Niklas Holzberg. Berlin / New York: de Gruyter.
- Ovid (2000): *Heroides. Briefe der Heroinnen. Lateinisch/Deutsch*, hg. von Detlev Hoffmann, Christoph Schliebitz und Hermann Stocker. Stuttgart: Reclam.
- Ovid (1997): *Amores/Liebesgedichte. Lateinisch/Deutsch*, hg. von Michael von Albrecht. Stuttgart: Reclam.
- Ovid (1996): *Heroides XVI-XXI*, hg. von Edward J. Kenney. Cambridge: Cambridge UP. [Zitiert unter der Sigle *Her*]
- Ovid (1994): *Amores. Medicamenta faciei feminae. Ars amatoria. Remedia amoris*, hg. von Edward J. Kenney. Oxford: Oxford UP. [Zitiert unter den Siglen *Amores*, *Ars* und *Rem*]
- Ovid (1987): *Amores: Text, Prolegomena and Commentary*, Bd. 1, hg. von James C. McKeown. Liverpool u.a.: Cairns.
- Ovid (1978): *Amores*, hg. von Walter Marg und Richard Harder. München: Heimeran.
- Rosen, Ralph M. / Farrell, Joseph (1986): "Acontius, Milanion, and Gallus: Vergil, *Ecl.* 10.52–61", in: *TAPA* 116, 241–254.
- Rosenmeyer, Patricia A. (1996): "Love Letters in Callimachus, Ovid and Aristaeon or the Sad Fate of a Mailorder Bride", in: *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 36, 9–31.
- Svenbro, Jesper (1988): *Phrasikleia: Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*. Paris: Éditions de la découverte.
- Vesting, Thomas (2011a): *Die Medien des Rechts. Bd. 1: Sprache*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Vesting, Thomas (2011b): *Die Medien des Rechts. Bd. 2: Schrift*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Wieacker, Franz (1988): *Römische Rechtsgeschichte: Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur*, Bd. 1. München: Beck.