

Aufsätze

Dreifußkessel und der Stoff der Gaben

Plädoyer für einen materiellen Kulturbegriff

von Beate Wagner-Hasel

1. Der Dreifuß – Signum einer Epoche?

Zehntausend Dinge hat heute durchschnittlich jeder Haushalt; 180 Dinge waren es vor hundert Jahren.¹ Vor mehr als zweitausendfünfhundert Jahren, im Zeitalter Homers, bestanden die Gegenstände, die einen Haushalt schmückten, nur aus ein paar Dreifüßen, meinte der Kulturhistoriker Yves Goguet Mitte des 18. Jahrhunderts.² Nach Karl Otfried Müller, der 1820 eine erste wissenschaftliche Abhandlung über den delphischen Dreifuß schrieb, waren Vorhöfe und Säle im frühen Griechenland mit Dreifußkesseln vollgestellt.³ Der Dreifuß, das Signum einer Epoche?

Es gibt viele Gründe dies zu glauben. Auch wenn der Dreifuß (gr. *trípous*) sich als universelle Gebrauchsform erweist, die in vielen Kulturen zu finden ist,⁴ so erscheint er doch auf besondere Weise mit der antiken Kultur der Griechen verknüpft. In griechischen Museen stößt der Besucher allenthalben auf Dreifußkessel, sei es auf tönernen Miniaturformen, die an dreibeinige Kochtöpfe erinnern, sei es auf meterhohe Bronzekessel mit angenieteten Beinen, die eher repräsentative Zwecke besessen haben müssen, wie dies Goguet und Müller annahmen. Sie wurden in Gräbern, ab dem 9. Jahrhundert v. Chr. auch in Heiligtümern gefunden und stammen aus nahezu allen Epochen, aus der mykenischen, geometrischen, archaischen und klassischen Zeit.⁵

1 Stefan Kern, Wieviel ist genug? Rhein-Neckar-Zeitung Nr. 96 vom 26./27.4.2014.

2 Antoine Yves Goguet, Untersuchungen über den Ursprung der Gesetze, Künste und Wissenschaften wie auch ihrem Wachstum bei den alten Völkern. Aus dem Franz. übersetzt von Georg Christoph Hemberger, Ersther Theil, Lemgo 1760 (= De l'origine des lois, des arts et des sciences et de leur progrès chez les anciennes peuples, Paris 1758), 337.

3 Karl Otfried Müller, Über die Tripoden, in: Amalthea 3 (1825), 31–34.

4 Dreifußkessel wurden auch auf der italienischen Halbinsel gefunden. Vgl. nur Luciana Aigner Foresti, Vorgeschichtliche Beziehungen zwischen Italien und Zentraleuropa, in: Die Etrusker und Europa. Ausstellungskatalog Altes Museum Berlin 28.2. – 31.5.1993. Gesamtkonzeption von Massimo Pallottino, Paris – Mailand 1992, 158–166, Kat. 267. Verwiesen sei zudem auf das nepalesische Königsritual, in dessen Verlauf aus bronzenen Dreifußkesseln das Wasser für die Initiation des neuen Königs geschöpft wird. Auskunft K. Boppre. Bei den Schäfern Kurdistans haben Journalisten in den 1980er Jahren den Gebrauch eines Dreifußes für die Joghurtherstellung beobachtet. Alexander Foggensteiner/Hannes Reichmann, Kurdistan: Ein vergessener Krieg, in: Die ZEIT Nr. 22, vom 22. Mai 1987, Dossier, 13–17, hier: 16.

5 Aus dem 12. Jh. v. Chr. stammt ein bronzener Stabdreifüß, der in Tiryns gefunden wurde und vermutlich zeremonielle Zwecke besaß (s. Abb. 1), so Joseph Maran, Ceremonial Feasting Equipment, Social Space and Interculturality in Post-Palatial Tiryns, in: ders./Philipp W. Stockhammer (Hg.), Materiality and Social Practice. Transformative Capacities of Intercultural Encounters, Ox-

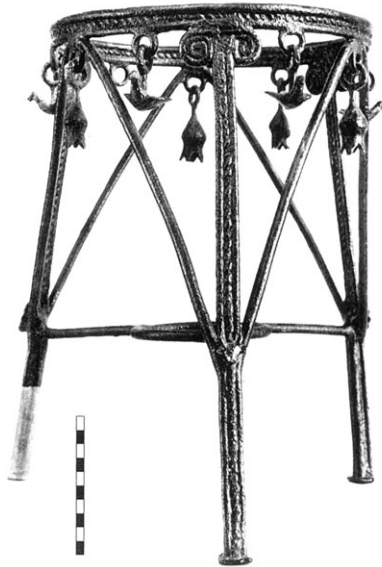


Abb. 1: Dreifußgestell aus Tiryns, 12. Jh. v. Chr.; aus: *Joseph Maran*, *Ceremonial Feasting Equipment, Social Space and Interculturality in Post-Palatial Tiryns*, in: ders./Philipp W. Stockhammer (Hg.), *Materiality and Social Practice. Transformative Capacities of Intercultural Encounters*, Oxford – Oakville 2012, 121–136, Abb. 11/1.

Bereits in den Inventarlisten der mykenischen Paläste aus dem 13. Jahrhundert v. Chr. tauchen Dreifußkessel auf.⁶ In den mündlich überlieferten Epen Homers, die ihre schriftliche Form in der Zeit zwischen dem 8. und 6. Jahrhundert v. Chr. erhielten, begegnen uns bronzene Dreifußkessel im Kontext des Gastfreundschaftsrituals und im Totenkult, als Badekessel und als Siegespreis für erfolgreiche Athleten (Abb. 2).⁷ In Delphi hingegen fungierte der Dreifuß als mantisches Symbol. „Aus dem Dreifuß sprechen“ war eine gebräuchliche Formel zur Umschreibung der Tätigkeit der Orakelpriesterin in Delphi, der Pythia.⁸ Ein berühmtes Vasenbild aus Vulci in Unteritalien, das aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. stammt, zeigt die Göttin Themis auf dem Dreifuß sitzend in der Rolle der Orakelpriesterin (Abb. 3).⁹

ford – Oakville 2012, 121–136, 122. Zu Dreifußfunden vgl. ansonsten die in Anm. 7, 8, 12 und 60 angegebene Literatur.

⁶ *Michael Ventris/John Chadwick*, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1973, 336 f. u. 498 (Tafel PY Ta 641).

⁷ Vgl. zuletzt *Nassos Papalexandrou*, *The Visual Poetics of Power. Warriors, Youth, and Tripods in Early Greece*, Lanham et al. 2005, insb. Kap. 1.

⁸ *Athenaios*, *Gelehrtenmahl (Deipnosophistai)* 2,37f. Weitere Belege bei *Karl Schwendemann*, *Der Dreifuß. Ein formen- und religionsgeschichtlicher Versuch*, in: *Jahrbuch des Archäologischen Instituts* 36 (1921), 98–185, hier: 178 f.

⁹ *Michael Maass*, *Das antike Delphi. Orakel, Schätze und Monumente*, Darmstadt 1993, 5, Abb. 2.

Auch in der Malerei und Architektur ist der Dreifuß prominent vertreten.¹⁰ So hat unlängst Mark Wilson Jones die These aufgestellt, dass sich ein Merkmal des dorischen Tempelbaus, die Triglyphen, auf die Struktur des dreibeinigen Kessels bezieht, und nicht – wie bislang angenommen – auf die Eigenart der älteren Holzbauweise zurückzuführen ist.¹¹

Die Erforschung des Dreifußes reicht bis ins frühe 19. Jahrhundert zurück und hat vor allem Archäologen beschäftigt.¹² Ging es ihnen zunächst um die Aufstellung einer stilistischen Chronologie oder um die Klärung solcher praktischen Fragen, warum die Pythia und auch Apollon auf dem Dreifußkessel sitzend dargestellt wurden,¹³ so hat sich im Zuge der Hinwendung zu kulturhistorischen Fragestellungen, die in den 1980er Jahren erfolgte, das Interesse zunehmend auf die soziale Symbolik von Dreifußkesseln gerichtet. Diese wurden nun als Gegenstände eines aristokratischen Prestigegütertauses interpretiert. In seiner Untersuchung zu „Gift and Commodity in Archaic Greece“ von 1986 deutet Ian Morris den Dreifuß als Symbol einer aristokratischen Wettbewerbsethik.¹⁴ Die Konzentration dieser dreibeinigen ‚Prestigegüter‘ in Heiligtümern, die seit dem 9./8. Jahrhundert v. Chr. gilt, hat Susan Langdon mit dem Polisbildungsprozess in Verbindung gebracht, mit dem Land zur einzigen signifikanten Form von Reichtum geworden sei. Indem man Gegenstände des aristokratischen Prestigegütertauses den Göttern geweiht habe, sei ein Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen Menschen und Göttern geschaffen worden. Für ihre Dreifußweihungen habe die Elite als Gegengabe von den Göttern die Legitimation ihrer Ansprüche auf Land erwartet.¹⁵ Catherine Morgan, die sich speziell mit dem Aufstieg von überregiona-

10 In der Vasenmalerei finden wir nicht nur Bilder von Dreifußen als mantisches Symbol oder Siegespreis; neben Palmetten bildet hier der Dreifuß auch ein bildgestalterisches Element. Vgl. *Anja Sakowski*, Darstellungen von Dreifußkesseln in der griechischen Kunst bis zum Beginn der Klassischen Zeit, Frankfurt a. M. 1997.

11 *Mark Wilson Jones*, Tripods, Triglyphs, and the Origin of the Doric Frieze, in: *American Journal of Archaeology* 106 (2002), 353–390.

12 Vgl. auswahlweise *Müller*; Über die Tripoden; *R. Reisch*, Dreifuß, in: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften* 5/2, 1905, 1669–1696; *Schwendemann*, Dreifuß, 98–185; *Gorham P. Stevens*, The Poros Tripods of the Acropolis of Athens, in: *George Mylonas* (Hg.), *Studies Presented to David M. Robinson*, Bd. 1, St. Louis 1951, 331–335; *Martha Weber*, Die geometrischen Dreifußkessel. Fragen zur Chronologie der Gattungen und deren Herstellungszentren, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 86 (1971), 13–30; *Sakowski*, Darstellungen von Dreifußkesseln in der griechischen Kunst.

13 *Hans-Volkmar Herrmann*, Zur Bedeutung des Delphischen Dreifußes, in: *Boreas* 5 (1982), 54–66.

14 Da dieser Wettbewerb immer ruinöser geworden sei, seien Dreifuße nicht mehr – wie zuvor – ins Grab gegeben, sondern im Tempel aufgestellt worden. Vgl. *Ian Morris*, Gift and Commodity in Archaic Greece, in: *Man*, 21 (1986), 1–17.

15 *Susan Langdon*, Gift Exchange in the Geometric Sanctuaries, in: *Tullia Linders/Gullög Nordquist* (Hg.), *Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, Uppsala 1987 (= *Boreas* 15), 107–113: „What these men of wealth received in turn was status, legitimacy, and proof of class and claims of land“ (113). Langdon unterstellt mit dieser Deutung einen Wandel von der pastoralen zur bäuerlichen Gesellschaft, der sich in nachhomerischer, d. h. archaischer Zeit vollzogen haben soll. Ebd., 110. Ähnlich *Tullia Linders*, Gods, Gifts, Society, in: *dies./Nordquist*, *Gifts to the Gods*. 1987, 115–122. Als Weihungen größerer Gruppen, deren ökonomische Leistungsfähigkeit mit den Dreifußweihungen zum Ausdruck gebracht worden sei, deutet sie *Christoph Ulf*, Überlegungen zur Funktion überregionaler Feste im archaischen Griechenland, in: *Walter Eder/Karl-Joachim Hölkeskamp* (Hg.), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland*. Beiträge auf

len Heiligtümern wie Olympia und Delphi beschäftigt hat, interpretiert den Dreifuß als Symbol von Gastfreundschaftsbeziehungen, *xenia*, das mit der Polisbildung für zwischenstaatliche Zwecke in Anspruch genommen worden sei.¹⁶ Die überregionale Bedeutung betont auch François de Polignac, für den Dreifuße Prestigegüter darstellen, die an Orten von überregionaler, intraregionaler Bedeutung wie Olympia oder Ithaka, am Isthmos und im argivischen Heraion als Erinnerungszeichen (*mnêma*) des Stifters oder der Allianzen überregionaler Eliten fungierten.¹⁷ Die territoriale Symbolik wird auch in einer neueren Studie von Nassos Papalexandrou zu „Visual Poetics of Power. Warriors, Youth, and Tripods in Early Greece“ betont, auch wenn für ihn die Verbindung zur Wissenssymbolik essentiell ist.¹⁸ Für den kalifornischen Archäologen und Kunsthistoriker stellen die Dreifußkessel „symbols of truthful discourse“ dar. In der Fähigkeit, Geschichten zu erzählen, vermutet er eine wesentliche Legitimationsgrundlage für Machtpositionen im frühen Griechenland.¹⁹

Bemerkenswert ist, dass gerade die kulturgeschichtlichen Deutungen ohne Reflexion der äußeren Form und des Materials des Dreifußes auskommen.²⁰ In ihren Erklärungen beziehen sich die meisten auf die frühgriechische Dichtung, vor allem auf die Homerischen Epen. Als interpretatorischer Rahmen dient das Konzept des Gabentausches (*gift giving / gift exchange*), das seit den Forschungen von Moses I. Finley das Bild von der epischen Gesellschaft maßgeblich beeinflusst hat.²¹ Nur hier schien die Verkehrsform noch greifbar zu sein, die man im späten 19. Jahrhundert „Gabentausch“ oder „Geschenktausch“ zu nennen pflegte und als Gegenmodell zum egoistisch konnotierten Tausch verstand, weil in ihr der Altruismus der Schenkung (Schenkung zielt im modernen Recht auf Bereicherung des Beschenkten) und der Egoismus des Tausches (Tausch dient im Verständnis der liberalen Theorie von Adam Smith dem Eigeninteresse) zugunsten der Gegenseitigkeit aufgehoben schienen.²² Inzwischen ist nicht nur die Zahl der Publikationen zur Sache gestiegen. Es hat auch eine Erweiterung des Untersuchungsfeldes von der frühgriechischen Welt zur klassischen Poliskultur bis hin zur römischen Kaiserzeit stattgefunden.²³ Auch wird die De-

dem Symposium zu Ehren von Karl-Wilhelm Welwei in Bochum, 1. –2. März 1996, Stuttgart 1997, 37–61, 42.

16 Catherine Morgan, *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century B. C.*, Cambridge 1990, 218.

17 François de Polignac, *Offrandes, mémoire et compétition ritualisée dans les sanctuaires grecs à l'époque géométrique*, in: Pontus Hellström (Hg.), *Religion and Power in the Ancient Greek World*, Uppsala 1996 (= *Boreas* 24), 59–66, 63.

18 Papalexandrou, *The Visual Poetics of Power*.

19 *Ebd.*, 19: „...nothing less than the indispensable tokens of the legitimate right to leadership.“

20 Eine Ausnahme bildet Papalexandrou, der den figürlichen Schmuck auf dem Kesselrand, die Kesselprotome, in seine Analyse einbezieht und einen Bezug zu Apollonbildnissen herstellt.

21 Moses I. Finley, *The World of Odysseus*, London 1954 [Dt.: *Die Welt des Odysseus*. Aus dem Engl. v. Anna-Elisabeth Berve-Glaunig, Darmstadt 1968]. Zitiert wird nach der Taschenbuchausgabe München 1979, die auf der zweiten Auflage des englischen Originals von 1978 basiert. Ein Nachdruck dieser Ausgabe, ergänzt um ein Nachwort, erfolgte 2005 im Campus Verlag.

22 Zur Genese des Konzeptes vgl. Wagner-Hasel, *Der Stoff der Gaben*, 29–38.

23 Leslie G. Mitchell, *Greeks Bearing Gifts. The Public Use of Private Relationship in the Greek World 435–323 B. C.*, Cambridge 1997; Christopher Gill, Norman Postlethwaite, Richard Seaford (Hg.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford 1998; Deborah Lyons, *Dangerous Gifts. Gender and Exchange in Ancient Greece*, Austin 2012; Egon Flaig, *Mit Kapitalismus keine Stadtkultur*, in:

batte inzwischen einer historiographischen Betrachtung unterzogen, mit der zugleich eine Abkehr von der Idee eines kohärenten Systems der Gabe stattfindet, wie es einst Marcel Mauss mit seinem *Essai sur le don* populär gemacht hat.²⁴

Ich möchte deshalb noch einmal auf meine Untersuchungen zu Praktiken des Schenkens und Tauschens im antiken Griechenland aus dem Jahre 2000 zurückkommen,²⁵ in denen ich einer konsequent materiellen Sicht auf die Dinge gefolgt bin, wie sie mir ethnologisch vergleichende Untersuchungen zu Praktiken des Schenkens in anderen Kulturen nahe gelegt haben, und eine alternative Deutung der Symbolik des Dreifußes vorschlagen. In die Materialität der Dinge – so die Anthropologin Annette B. Weiner – ist eine Botschaft über den Zweck der Handlung eingeschrieben.²⁶ Die amerikanische Anthropologin hat dies am Beispiel von geflochtenen Matten vorgeführt, die in Melanesien und Polynesien in rituellen Kontexten getauscht werden und darüber den Reproduktionskreislauf der Gesellschaft steuern. Die getauschten Gegenstände fungieren nicht nur im konkreten Kontext als Träger von Bedeutungen, sondern dienen darüber hinaus als Indikatoren gesellschaftlicher Wertmaßstäbe und Konfliktpotentiale. Dabei ist der Erzählkontext zu berücksichtigen, in dem die Beschreibung der geschenkten oder getauschten Gegenstände steht. Denn die Epen Homers geben nicht so sehr die alltägliche Praxis wieder als vielmehr die Konflikte, die aus der Nichtbeachtung der gesellschaftlichen Normen resultieren. Vielfach findet auf der Erzählebene eine Vermischung von unterschiedlichen Praktiken, von Gastgeschenken mit Beutegut und Abgaben, statt – eine Vermischung, die zu wenig beachtet worden ist, weil nicht Gegenstände, sondern Handlungen im Vordergrund der Betrachtung stehen. Wie eine solche Sicht auf die Materialität der Gegenstände überkommene Deutungen verändern kann, möchte ich zunächst anhand der Erzählung vom Waffentausch zwischen Glaukos und Diomedes vorführen. Sie wird gerne als paradigmatisch für die bindende Kraft von Geschenken angeführt, vermittelt aber aus einer gegenständlichen Sicht das Gegenteil. Erst dann werde ich die vielfältigen Funktionen des homerischen Dreifußes diskutieren und einen Weg aufzeigen, wie man sich die Entstehung des Dreifußes als mantisches Symbol vorstellen kann.

Wolfgang Reinhard/Justin Stagl (Hg.), *Menschen und Märkte. Studien zur historischen Wirtschaftsanthropologie*, Köln et. al. 2007, 133–157; *Michael L. Satlow (Hg.)*, *The Gift in Antiquity*, Oxford 2013; *Filippo Carlà/Maja Gori (Hg.)*, *Gift Giving and the ‚Embedded‘ Economy in the Ancient World*, Heidelberg 2014.

²⁴ Zur historiographischen Betrachtung vgl. *Wagner-Hasel*, *Der Stoff der Gaben*, Kap. I (Der Umlauf der Dinge und die Theorie der Gabe. Ein Diskurs über Ökonomie und Moral), insb. 27–76; dies., *Karl Bücher and the Birth of the Theory of Gift-Giving*, in: *Carlà/Gori (Hg.)*, *Gift Giving*, 51–69. Vgl. neuerdings *Vinzent Azoulay*, *Du paradigme du don à une anthropologie pragmatique de la valeur*, in: *Pascal Payen/Evelyne Scheid-Tissinier (Hg.)*, *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout 2012, 17–42.

²⁵ Vgl. *Wagner-Hasel*, *Der Stoff der Gaben*.

²⁶ *Annette B. Weiner*, *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin 1976; dies., „Reproduction“: A Replacement for Reciprocity, in: *American Ethnologist* 7/1 (1980), 71–85; dies., *Why Cloth? Wealth, Gender, and Power on Oceania*, in: dies./Jane Schneider (Hg.), *Cloth and Human Experience*, Washington 1989, 33–72 [dt.: *Stoffe: Reichtum, Geschlecht und Macht in Ozeanien*, in: *Ilse Lenz/Ute Luig (Hg.)*, *Frauenmacht ohne Herrschaft*. Aus dem Amerik. v. Leonore Wiedenroth, Berlin 1990, 306–348].

2. Der homerische Dreifuß

2.1. Die Symbolik des Materialwertes von Dingen:

Goldene gegen bronzene Waffen

Im 6. Gesang der Ilias schildert der Homerische Dichter die Begegnung des Lykiers Glaukos und des Argivers Diomedes auf dem Schlachtfeld vor Troja. Beim Zuruf von Schmähungen entdecken sie, dass ihre Großväter Gastfreunde waren und beschließen diese Bande über den Austausch von Waffen zu erneuern, „Goldene gegen eiserne (*chrýsea chalkeíôn*), hundert Rinder gegen neun Rinder“.²⁷ Der Kommentar des Dichters ist ungewöhnlich und hat schon in der Antike zu allerlei Spekulationen angeregt. So verwendet Platon im *Symposion* die Wendung *chrýsea chalkeíôn* als Metapher des Übervorteilens.²⁸ Umgekehrt argumentiert Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik*, wenn er behauptet, dass Glaukos durch die Wertungleichheit kein Unrecht erlitten habe, da das Schenken bei ihm gelegen habe.²⁹ Alexandrinische Kommentatoren wiederum meinten, dass Diomedes das Ritual der Gastfreundschaft nur vorgetäuscht habe, um Glaukos zu übervorteilen.³⁰ An dieser Frage entspann sich unter römischen Juristen eine Debatte über die unterschiedliche Rechtskraft von Kauf und Tausch.³¹ Auch die moderne Forschung ist sich in der Bewertung nicht einig. Während Moses I. Finley meinte, der Dichter hätte keine dramatischere Probe auf das Zusammenhalten des Netzwerkes von persönlichen, über Gastfreundschaften geschmiedeten Verbindungen geben können, als einen solchen kritischen Augenblick,³² nehmen seine Nachfolger die Bemerkung über die Ungleichheit als Hinweis auf den anachronistisch gewordenen Charakter des Gabentauschs, der ursprünglich – ähnlich wie die Zeremonie des Potlatsch – einen überbietenden Charakter gehabt habe.³³

Die Berücksichtigung des Erzählkontextes und des Materialwerts führt auf eine andere Spur: Eine philologische Lektüre erinnert daran, dass gerade die Dichtung nicht die alltägliche Funktionsweise abbildet, sondern Konflikte in der Anwendung von Normen vor Augen stellt. Über viele Verse hat der Dichter die Aristie des Diomedes vorgeführt: Der argivische Held ist überhaupt kampfesstark; er siegt immer. Zeichen des Sieges bilden die Waffen; sie künden vom *kýdos*, vom Ruhm des Kriegers. Der Dichter zeigt nun, dass Diomedes auch mit Hilfe der List, *mêtis*, zu siegen versteht, indem er an die Gastfreundschaftsbeziehung anknüpft. Eben in diesem Kontext kommt dem Materialwert der Waffen eine symbolische Bedeutung zu. Goldene Waffen zeigen die Nähe zu den Göttern an; sie sind es, auf deren Wirken der Sieg zurückgeführt

27 *Homer*, Ilias 6, 236.

28 *Platon*, *Symposion* 219 a.

29 *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik* 1136 b.

30 Belege bei *Marta Maffei*, *Antike Diskussionen über die Episode von Glaukos und Diomedes* im VI. Buch der Ilias, Meisenheim am Glan 1976, 52.

31 *Okko Behrends*, *Der ungleiche Tausch zwischen Glaukos und Diomedes und die Kauf-Tausch-Kontroverse der römischen Rechtsschule*, in: *Historische Anthropologie* 10/2 (2002), 245–266.

32 *Finley*, *Welt des Odysseus* 1979, 66 u. 125.

33 *William M. Calder III*, *Gold for Bronze: Iliad 6, 232–236*, in: *Studies Presented to Sterling Dow on his Eightieth Birthday*, Durham N. C. 1984, 31–35.

wird.³⁴ In der Regel besteht ein Zusammenhang zwischen genealogischem Status und kriegerischer Leistung; Ranghöhere tragen goldene Waffen, Statusniedrige bronzene Waffen. In diesem Fall wäre Glaukos aufgrund seiner Abkunft von Zeus der Statushöhere, dem der Sieg gebührt. Er verliert jedoch seine goldenen Waffen an den statusniedrigeren Diomedes. Deshalb wird vom Dichter Zeus ins Spiel gebracht, der dem Glaukos die Sinne verwirrt und damit dem Ranghöheren die goldenen Waffen vorenthält, die diesem eigentlich gebühren. Der Dichter muss sich der Verkehrung des Prinzips bewusst gewesen sein, sonst hätte er den Vorgang nicht kommentiert.³⁵

Auch wenn von Gastfreundschaft die Rede ist, ist nicht gesagt, dass der Zweck der Handlung sich darin erschöpft. Hans van Wees spricht in seiner Analyse der homerischen Kriegergesellschaft aus dem Jahre 1992 auch vom „hospitality racket“, von vorgetäuschter Gastfreundschaft.³⁶ Wir werden sehen, dass auch in den Fällen, in denen Dreifußkessel verschenkt werden, eine andere Logik als die der Gastfreundschaft greift.

2.2. Der Dreifuß: Abgabe statt Gastgeschenk

Es kommt nicht von ungefähr, dass die Gaben, die das Band der Gastfreundschaft zwischen den Großvätern begründet haben sollen, eben keine Waffen sind, sondern Gegenstände der Geselligkeit der Krieger: ein goldener Becher, der auf die Tischgemeinschaft beziehungsweise auf das Symposion verweist, und ein purpurfarbener Gürtel, der auf das Bindungsverhältnis des Paares zielt.³⁷ Das wird deutlich, wenn man die anderen Gastfreundschaftsszenen heranzieht, die in der *Odyssee* eine prominente Rolle einnehmen. Eben solche Gaben, wie sie die Vorfahren, Bellerophon und Oineus, tauschten, tauchen in paradigmatischen Szenen der Gastfreundschaft immer wieder auf, so z. B. beim Besuch des Telemachos in Sparta und beim Aufenthalt des Odysseus bei den gastfreundlichen Phäaken. Ein goldener Becher gilt in Sparta als Erinnerungszeichen an die hergestellte Nahbeziehung; der Gast solle sich seiner immer erinnern, wenn er den Weihguß an die Götter vollziehe, fordert Menelaos den jungen Telemachos auf. In den Kontext des Trinkgelages gehört auch der *kratêr*, ein Weinmischgefäß, den Telemachos außerdem erhält. Ein weiteres Geschenk, ein gemustertes Gewand aus den Händen der Gastgeberin Helena, ist für die zukünftige Braut bestimmt und besitzt ebenfalls Memorialfunktion.³⁸ Zwei zentrale Bindungs-

34 Ich folge hier *Jesper Svenbro*, *La parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund 1976, 124 ff. u. 135 ff. Er kommt zu dieser Auffassung aufgrund einer genauen Analyse der Theomachie und der Zweikampfszenen in der *Ilias*. *Christoph Ulf* (*Homerische Gesellschaft*, München 1990, 110 ff.) hingegen verneint einen Zusammenhang von Status und Leistung. Zur Symbolik der Metalle vgl. *Barbara Patzek*, *Homer und Mykene. Mündliche Dichtung und Geschichtsschreibung*, München 1992, 188–193.

35 *Wagner-Hasel*, *Der Stoff der Gaben*, 91–104. Vgl. auch *Sitta von Reden*, *Exchange in Ancient Greece*, London 1995, 26, die von einer Verwandlung von Gaben in Beute spricht.

36 *Hans van Wees*, *Status Warriors, War, Violence and Society in Homer and History*, Amsterdam 1992, 281–310.

37 Zum Folgenden vgl. *Wagner-Hasel*, *Der Stoff der Gaben*, 104–130, insb. 108.

38 *Homer*, *Odyssee* 4, 590–592 (goldener Becher für den Weihguß an die Götter) u. 15, 107–108 (*péplos* für die Hochzeit).

verhältnisse sind in diesen Gegenständen symbolisiert: Die Tischgemeinschaft der Krieger und das Bindungsverhältnis des Paares, das durch das Symbol der gemeinsamen Decke visualisiert wird.³⁹ Auch Odysseus erhält von den gastlichen Phäaken derartige Gaben, nämlich einen goldenen Becher und Kleidung.⁴⁰ Allerdings erfolgt in seinem Fall eine Vervielfältigung der Gegenstände; die Gaben werden ihrer Gegenständlichkeit entledigt und stellenweise nur nach ihrem Materialwert benannt: Goldenes, Bronzenes, Gewobenes.⁴¹ Das spricht für einen herrschaftlichen Kontext und gegen eine ausschließliche Deutung als Gastgeschenk. Denn Gegenstände, die dem Gast als Erinnerungsgabe übergeben werden, werden stets differenziert und in Bezug zu Ritualen beschrieben, in denen sie zum Einsatz kommen.

Zwei Begriffe für Gaben tauchen in dem oben beschriebenen Kontext auf: *xéin(e)ion* – das Gastgeschenk, wörtlich das, was dem Fremden gebührt, und *dōron*, die Gabe, von *dídōmi* – ich gebe. Ein dritter Begriff, *dôtínê*, ebenfalls eine Ableitung von *dídōmi*, ist im Zusammenhang mit der Vergabe von Dreifüßen relevant. Der Begriff bezeichnet eine spezifische Gabe, die von Kollektiven geleistet wird und als verpflichtende, kontraktuelle Gabe gedeutet worden ist,⁴² meiner Meinung nach aber schlicht die Abgabe meint.

In beiden Erzählungen wird als eine weitere Gabe der Dreifuß erwähnt.⁴³ Sowohl Telemachos als auch Odysseus werden Dreifüße angeboten, aber nur Odysseus akzeptiert diese Gaben, die hier von den Mitkönigen (*basilêes*) stammen, die im Hause des Gastgebers tafeln. Es handelt sich nicht um ein typisches Gastgeschenk. Während Kleidung, Becher und Mischgefäße aus dem Haushalt des Gastgebers stammen, werden Dreifußkessel in beiden Fällen im Volk rekrutiert. Die Gaben der Mitkönige werden mit eben diesem Begriff *dôtínê* bezeichnet, zu denen auch bronzene Dreifußkessel gehören. Für die so bezeichnete Gabe können sie Kompensation im Volk verlangen.⁴⁴ Auch in der *Ilias* tauchen solche Gaben auf. Agamemnon stellt sie dem zornigen Achilles in Aussicht, falls dieser eine seiner Töchter heirate: Reiche Herdenbesitzer würden ihn dann mit *dôtínai* und *thémistes* ehren. Mit den Begriffen sind zwei Gabentypen, Metalle wie Gewebe, angesprochen, die auch in den Gastfreundschaftsszenen

39 Webkundige Frauen werden mit Brautgüterleistungen in Gestalt von Vieh und Schmuck erworben. Wagner-Hasel, *Geschlecht und Gabe. Zum Brautgütersystem bei Homer*, in: *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Rom. Abt.* 105 (1988), 32–73; dies., *Der Stoff der Gaben*, 141–163.

40 *Homer*, *Odyssee* 8, 388–393 (Kleidung und Gold); 8,430–432 (goldener Becher).

41 *Homer*, *Odyssee* 13, 217.

42 *Emile Benveniste*, *Don et échange dans le vocabulaire indoeuropéenne*, in: *L'Année sociologique* 3.sér. 2, (1951), 7–20, Wiederabdruck in: ders., *Problèmes de linguistique générale* I, Paris 1966, 313–326 [dt.: Gabe und Tausch im indoeuropäischen Wortschatz, in: ders.: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Aus dem Franz. v. Wilhelm Bolle, Frankfurt a. M. 1977, 350–363]; *Emile Benveniste*, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I: Economie, parenté, société*, Paris 1969, 65–101 [dt.: *Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen*. Aus dem Franz. v. Wolfgang Bayer, Dieter Hornig, Katharina Menke, Frankfurt a. M. – New York 1991]. Zu den Begriffen vgl. *Evelyne Scheid-Tissinier*, *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*, Nancy 1994 sowie neuerdings *Lucio Betelli*, *The Ratio of Gift-Giving in Homeric Poems*, in: *Carlà/Gori (Hg.)*, *Gift Giving*, 103–134, der ebenfalls die Begriffe diskutiert, aber weder die neuere französischsprachige noch die deutschsprachige Forschung zur Kenntnis nimmt.

43 *Homer*, *Odyssee* 13, 10–15.

44 *Homer*, *Odyssee* 11, 352.

in der *Odyssee* auftauchen und die einen unterschiedlichen Symbolwert haben.⁴⁵ Betrachtet man den Kontext der Erzählung, so hat gerade die Gabe des Dreifußes die Funktion, die Wiedereinsetzung des Odysseus in seine Rolle als Basileus nach der Rückkehr nach Ithaka anzuvisieren. Er bekommt mehr als dem Gast zusteht, nämlich auch das, was dem Basileus gebührt.⁴⁶ Deshalb nimmt Telemachos, dem ebenfalls Dreifußkessel aus dem Volk angeboten werden, diese Gegenstände nicht an.⁴⁷

Diesen herrschaftlichen Kontext der Darbietung von Dreifußkesseln hat auch Naxos Papalexandrou gesehen. Deshalb bringt er den Dreifuß in Verbindung mit politischer Führerschaft. Seine Argumentation: Odysseus habe mit den Erzählungen von seinen Abenteuern den Phäaken seine rednerischen Kompetenzen bewiesen und zudem im Wettbewerb mit diesen seine athletischen Fähigkeiten unter Beweis gestellt. Beide Leistungen bilden Papalexandrou zufolge die Voraussetzungen zur Erlangung von Führungspositionen.⁴⁸ In der Tat stellen rednerische und kriegerische Kompetenzen – das geht auch aus den Leichenreden in der *Ilias* hervor – wesentliche Qualitäten eines politischen Führers, eines Basileus, dar. Aber nur die athletische Kompetenz ist mit dem Dreifuß verbunden; in der Hierarchie der Siegespreise steht er an oberster Stelle. Für die rednerische Kompetenz stehen andere Gegenstände, nämlich das Szepter, das das Signal zum Reden gibt, und die *thémistes*, die göttlichen Normen, deren Kenntnis einen Anführer, einen Basileus, zur Rechtsprechung befähigen. Für diese Aufgabe kann ein Basileus Gegengaben in Gestalt von bronzenen Dreifußkesseln, Gold oder Geweben erwarten. Und diese *thémistes* – das war meine ursprüngliche These – waren in Bildgeweben visualisiert, von denen die geometrische Vasenmalerei eine Vorstellung liefert, da sie sich an Gewebemustern orientiert.⁴⁹ Inzwischen haben neue Forschungen zur Buntweberei in der griechischen Antike die Existenz solcher autoritativen Gewebe plausibel gemacht, von denen nicht mehr nur die geometrischen Vasenbilder, sondern auch die Bilder der schwarz- und rotfigurigen Vasenmalerei Zeugnis ablegen.⁵⁰

2.3. Der Symbolwert des homerischen Dreifußes: Konkurrenz und Mobilität

Wie ist nun der homerische Dreifuß zu deuten? Als Zeichen der Gastfreundschaft, als aristokratisches Prestigeobjekt oder gar als Symbol der politischen Führerschaft? Wie hängt seine materielle Gestalt mit den ihm zugeschriebenen Funktionen zusammen?

Nach meinen Beobachtungen fungiert der Dreifuß im Epos nur vordergründig als gastliche Gabe. Im Kontext der Gastfreundschaft erfüllt er zwar seine praktische Funktion; er dient als Kessel für das Erwärmen des Badewassers. Waschung, Neu-

45 Homer, *Ilias* 9, 144–156. Zur Deutung vgl. Wagner-Hasel, *Der Stoff der Gaben*, 179–181.

46 Wagner-Hasel, *Der Stoff der Gaben*, 107. Vgl. auch van Wees, *Status Warriors*.

47 Homer, *Odyssee* 15, 206.

48 Papalexandrou, *The Visual Poetics of Power*, 13–23.

49 Wagner-Hasel, *Der Stoff der Gaben*, 189.

50 Ellen Harlizius-Kluck, *Textile Technology*, in: Georgia L. Irby (Hg.), *A Companion to Science, Technology, and Medicine in Ancient Greece and Rome*, Oxford (im Druck); *dies./Giovanni Fanfani*, *(B)orders in Ancient Weaving and Archaic Greek Poetry* (im Druck).



Abb. 2: Siegesgöttin Nike mit Dreifuß. Attisch-rotfigurige Lekythos, um 480. Chr. München, Antikensammlung 7516. Aus: Raimund Wünsche, Florian Knauf (Hg.), *Lockender Lorbeer. Sport und Spiel in der Antike*. Staatliche Antikensammlung München 2004, Abb. 34, 8.

einkleidung und Verköstigung bilden die Kernelemente des Gastfreundschaftsrituals, das auf die Überführung des Fremden (*xeínos*) in einen Zugehörigen (*phílos*) zielt. In gewisser Weise hat er eine transformatorische Bedeutung, die er mit Kleidung teilt, die dem Fremden dargeboten wird.⁵¹ Eigentlich aber stellt der Dreifuß eine Abgabe aus dem Volk an einen politischen Führer dar, an einen Basileus. Als Abgabe markiert der Dreifuß den Status des Empfängers, die politische Führerschaft eines Basileus, die in dem Anrecht auf Rekrutierung solcher Gaben manifest wurde. Da das zur Herstellung von Bronzekesseln notwendige Kupfer und Zinn in Griechenland nicht verfügbar war und zum Teil über weite Strecken herbeigeschafft werden musste, ist der Dreifußkessel zugleich Symbol eines weiträumigen Netzes von Austauschbeziehungen.⁵²

Prestige haben Dreifußkessel vor allem im Kontext der Leichenspiele. Als Siegespreis ist der Dreifuß das Zeichen der Leistungshierarchie der Krieger. Dreifußkessel gehören neben webkundigen Frauen zu den wertvollsten Siegespreisen, die die Kriegergemeinschaft bei den Leichenspielen zu vergeben hat. Über ihn wird der Nachruhm des Verstorbenen, sein *kléos*, weitergetragen. Auch in diesem Kontext erfüllen Dreifußkessel ihre praktische Funktion, weil sie zum Erwärmen des Wassers für

⁵¹ Belege bei *Wagner-Hasel*, *Der Stoff der Gaben*, 114 f.

⁵² Kupfer wurde auf Zypern abgebaut; bereits die Mykener hatten dort Siedlungen, die dem Interesse an Kupferabbau geschuldet waren. Zinnvorkommen gab es in Afghanistan und auf den britischen Inseln. Vgl. *Michail Yu. Treister*, *The Role of Metals in Ancient Greek History*, Leiden 1996.

die Totenwaschung benutzt werden. Waschen, Salben und Ausstattung des Toten mit einem Leichentuch, das bildet den Kern des Totenrituals, das der Überführung des Verstorbenen in die Unsterblichkeit, d. h. seiner Verankerung im Gedächtnis der Lebenden und damit der Transformation von Lebenszeit in ewige Zeit dient.⁵³ Aber diese Funktion erfüllt nicht nur der Dreifuß. Nachruhm transportieren darüber hinaus auch die Kleider, die zu Ehren des Toten verbrannt werden.⁵⁴ Zugriff auf Kleidung aber haben die Helden anders als im Fall des Dreifußes nicht auf direktem Wege; es bedarf des Zugangs zu webkundigen Frauen, der über Heirat und Krieg erfolgt. Webkundige Frauen werden mit Brautgütern geworben⁵⁵ oder gelangen als Beutegut in den Haushalt eines Basileus, wo sie unter der Ägide einer Basileia der Arbeit an Webstuhl und Spindel nachgehen.⁵⁶ Die Produkte dieser weiblichen Arbeitsgruppen wiederum speisen im Epos das Netz der weiträumigen Gastfreundschaftsbeziehungen, über das der Erwerb von Metallen erfolgt.⁵⁷ Beiden Gegenstandstypen, Textilien und bronzenen Kesseln, ist die Verfügung über fremde Ressourcen und Arbeitskräfte eingeschrieben. Nur ist die soziale Zielrichtung eine jeweils unterschiedliche, die mit der unterschiedlichen Gebrauchsfunktion korrespondiert. Mobilität ist dem Dreifuß über seine Gebrauchsform, Konkurrenz über seine Funktion als Siegespreis eingeschrieben, nicht etwa Kooperation und Bindung, wie dies vor allem Textilien symbolisieren.

3. Der Dreifuß als Weihgabe und Wissenssymbol

Wie nun konnte der Dreifuß zum Wissenssymbol werden? Vom Weg des Dreifußes in die Sphäre der Götter handelt die Erzählung von den Sieben Weisen. In seiner Biographie Solons erzählt der kaiserzeitliche Biograph Plutarch die Geschichte vom goldenen Dreifuß der Sieben Weisen, die diese wertvolle Gabe in „rühmlicher Bescheidenheit“ einander weiterreichen.⁵⁸ Ursprünglich im Besitz der Helena wird er – einem Orakelspruch folgend – nach ihrer Rückkehr aus Troia im Meer versenkt. Fischer von Kos bergen ihn, und da sie ihren Fang bereits vor der Ausfahrt Fremden aus Milet verkauft hatten, entsteht ein Streit um das Anrecht auf den Dreifuß. Dieser

⁵³ Belege bei *Wagner-Hasel*, *Der Stoff der Gaben*, 214.

⁵⁴ So die Kleider des Hektor. *Homer*, *Ilias* 22, 513–515. *Wagner-Hasel*, *Der Stoff der Gaben*, 159–163; 213–218.

⁵⁵ Vgl. zuletzt *Lyons*, *Dangerous Gifts*, die zwar die Bedeutung von weiblichen Gaben herausstreicht, es aber nach den Befunden des Epos und der Tragödie für ausgeschlossen hält, dass zwischen (Ehe-)Männern und (Ehe-)Frauen wirkliche Reziprozität möglich gewesen sei. Vgl. auch Anm. 39.

⁵⁶ Zu den weiblichen Arbeitsgruppen und zur Gegenseitigkeitsstruktur zwischen den Geschlechtern vgl. *Wagner-Hasel*, *Der Stoff der Gaben*, Kap. III (Gegenseitigkeitsstruktur und die Produktion der Zeichen: *charis* und die *Chariten*), 141–163. Wissen über neue Webmuster konnte in einer mündlichen Kultur wie die der Griechen nur über Personen weitergegeben werden, die diese Techniken beherrschten. Dies erklärt die Bedeutung, die webkundige Frauen in der Wertehierarchie der homerischen Helden zugeschrieben wird. Zur technischen Dimension vgl. *Harlizius-Klück*, *Textile Technology*.

⁵⁷ Belege bei *Wagner-Hasel*, *Der Stoff der Gaben*, Kap. II,3,b (Das Ritual der Gastfreundschaft: das Bad, der Weihguß und die Neueinkleidung), insb. 112–117.

⁵⁸ *Plutarch*, *Solon* 4.

Konflikt mündet in einen Krieg zwischen Kos und Milet, der mittels eines Orakelspruchs aus Delphi beendet wird. Die Orakelpriesterin bestimmt, dass der goldene Dreifuß dem weisesten Manne gegeben werden solle. Thales von Milet, der ihn als erster erhält, schickt ihn weiter an Bias von Priene, den er als weiser erachtet. Auch Bias kennt einen weiseren Mann, und so kommt es zu einem Umlauf des Dreifußes unter den Weisen, der schließlich ein Ende findet, als der Dreifuß wieder bei Thales beziehungsweise einer anderen, Plutarch bekannten, Version zufolge bei Bias ankommt. Sie entscheiden, den Dreifuß nunmehr dem Apollon Hismenios von Theben beziehungsweise dem delphischen Apollon zu weihen.

Das Eingehen in die sakrale Sphäre des Apollon geschieht nicht nur auf der Ebene des Mythos, der sich nicht weiter als bis ins 5. Jahrhundert v. Chr. zurückverfolgen lässt.⁵⁹ Aus dem 9. beziehungsweise 8. Jahrhundert stammen die bronzenen Dreifußkessel, die man in zentralen Heiligtümern wie Delphi und Olympia gefunden hat.⁶⁰ Inschriftliche und literarische Zeugnisse späterer Jahrhunderte weisen diese als Weihgaben aus. „Das alte Heiligtum war mit bronzenen Weihgaben geschmückt, nicht mit Statuen, sondern mit Becken (*lébêtes*) und Dreifüßen (*trípodes*), die aus Bronze gefertigt waren“, zitiert Athenaios in seiner Aufzählung der delphischen Schätze aus dem Werk des Theopompos aus Chios, der im 4. Jahrhundert v. Chr. zeitweise am Hofe des Ptolemaios I. wirkte.⁶¹ Gestiftet wurden die Dreifußkessel von den Teilnehmern athletischer und musischer Wettkämpfe, die ihn zuvor als Siegespreis erhalten hatten – eine Praxis, die im Homerischen Epos beschrieben wird.⁶² Aus dem Heiligtum des Apollon Ismenios im boiotischen Theben zitiert Herodot die Inschrift einer Dreifußweihung des Faustkämpfers Skaaios, der das schöne Weihgeschenk dem Treffer Apollon geweiht habe.⁶³ Hesiod will beim Sängerwettstreit anlässlich der Leichenspiele zu Ehren des Amphidamas im euboischen Chalkis einen Dreifuß gewonnen und den Musen vom Helikon, den Töchtern des Apollon, geweiht haben.⁶⁴ Auf zahlreichen Vasenbildern ist die Siegesgöttin Nike mit einem Dreifußkessel abgebildet.⁶⁵ Diesen

59 Detlev Fehling, *Die sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie. Eine traditions-geschichtliche Studie*, Bern – Frankfurt a. M. – New York 1985, 23 ff.; Wolfgang Rösler, *Die Sieben Weisen*, in: Aleida Assmann (Hg.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*, München 1991, 357–365.

60 Zu Olympia: Franz Willemsen, *Dreifüßkessel von Olympia*, Berlin 1957; Hans-Volker Herrmann, *Die Kessel der orientalisierenden Zeit 2: Kesselprotome und Stabdreifüße*, Berlin 1979 (= *Olympische Forschungen* 6); Michael Maass, *Die geometrischen Dreifüße von Olympia*, Berlin 1978 (= *Olympische Forschungen* 10); zu Delphi: Franz Willemsen, *Der delphische Dreifuß*, in: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 70 (1955), 85–104; Claude Rolley, *Les trépieds à cuve clouée*, Paris 1977 (= *Fouilles de Delphes V/3*), 105 ff.; E. Magou/S. Philippakis/Claude Rolley, *Trépieds géométriques de bronze*, in: *Bulletin de Correspondance Hellénique* 110 (1986), 121–136; zu Ithaka: Sylvia Benton, *Excavations in Ithaca III*, in: *Annual of the British of School at Athens* 35 (1934–35), 45–73; dies., *The Evolution of the Tripod-Lebes*, in: ebd., 74–130.

61 *Theopomp bei Athenaios*, *Gelehrtenmahl (Deipnosophistai)* 6, 231 f.

62 John Nicholas Coldstream, *Geometric Greece*, London ²1979, 332 ff.; Anthony M. Snodgrass, *The Economics of Dedication*, in: Bartolini (Hg.), *Anathema*, 287–294; Morgan, *Athletes and Oracles*, 139 ff.; de Polignac, *Offrandes*, 59–66.

63 Herodot, 6, 59–61.

64 Hesiod, *Erga* 654–659. Vgl. auch Plutarch, *Moralia* 152 D.

65 Vgl. z. B. Sakowski, *Darstellungen von Dreifußkesseln in der griechischen Kunst*, Abb. 23, Kat. Nr. SP-76.

Weg vom Siegespreis (*aéthlion*) zur Weihegabe (*anáthêma*), den die DreifüÙe nehmen, ging nach Aussagen des Phainias auch der DreifuÙ, den im homerischen Epos Diomedes bei den Leichenspielen zu Ehren des Patroklos gewann. Ein DreifuÙkessel in Delphi soll im 5. Jahrhundert v. Chr. die Aufschrift getragen haben: „DreifüÙ aus Bronze bin ich, in Pytho steh ich als Gabe./Für Patroklos setzte aus mich der schnelle Achilleus./ Diomedes weih't mich, der stimmungswaltige Tydide./ Als er am Hellespont, dem breiten, gesiegt mit den Rossen.“⁶⁶ Im 5. Jahrhundert v. Chr. finden wir unter den Stiftern von DreifuÙkesseln auch siegreiche Städte beziehungsweise Städtebünde. Berühmt ist der goldene DreifuÙ, der von den verbündeten Griechen nach der Schlacht von Plataiai aus der Perserbeute dem delphischen Apollon geweiht wurde und dessen Unterbau – eine gewundene Schlangensäule – heute noch auf dem Atmeidan in Istanbul bewundert werden kann.⁶⁷

Aus der Funktion des DreifuÙes als Siegespreis lässt sich seine Platzierung in überregionalen Heiligtümern erklären. Auch in panhellenischen Heiligtümern, in Delphi und in Olympia, wurden Spiele abgehalten; hier fungierte der DreifuÙ als Siegespreis von athletischen und musischen Wettkämpfen, bevor er von Kränzen abgelöst wurde. Von diesem rituellen Gebrauch als Siegespreis her zu urteilen geht es auf der symbolischen Ebene beim DreifuÙ um ein Zeichen der überregionalen Kommunikation, wie dies auch de Polignac angenommen hat, nicht aber um ein legitimierendes Symbol von Ansprüchen auf Landbesitz. Wenn der DreifuÙ tatsächlich mit Land in Verbindung gebracht werden kann, dann mit Land, das überregional genutzt wird und mit Konkurrenz und Mobilität zu tun hat. Das ist vor allem Weideland, um das in vielen Kriegen gestritten wurde.⁶⁸

Betrachtet man die Erzählungen über die Entstehung von Delphi als überregionales Heiligtum, so fällt die prominente Rolle des DreifuÙes auf. Apollon findet ihn vor, als er zum Herrn der Orakelstätte wird. So berichtet es ein homerischer Hymnos aus dem frühen 6. Jahrhundert. Um den DreifuÙ streiten sich Herakles und Apollon, beides Gottheiten, die enge Bezüge zur Weidewirtschaft aufweisen. Am Giebel des Schatzhauses der Siphnier, das im 6. Jahrhundert in Delphi errichtet wurde, ist der Konflikt zwischen Apollon und Herakles bildmächtig in Szene gesetzt.⁶⁹ Sowohl Apollon als auch Herakles treten in der Überlieferung als gedungene Hirten auf; im Hermeshymnos und im Delphischen Stiftungshymnos ist Apollon als Herdenbesitzer dargestellt. Die Erzählung vom DreifuÙraub, die im Bild und Mythos ab dem 6. Jahrhundert greifbar ist, handelt von der Inbesitznahme der Orakelstätte Delphi durch die umwohnen-

⁶⁶ *Phainias* bei Athenaios, Gelehrtenmahl (*Deipnosophistai*) 6, 232 a (Athenaios von Naukratis, Das Gelehrtenmahl. Aus dem Griechischen von Ursula und Kurt Treu, Leipzig 1985).

⁶⁷ *Maass*, Das antike Delphi, Abb. 15; *Matthias Steinhart*, Bemerkungen zur Rekonstruktion, Ikonographie und Inschrift des platäischen Weihgeschenkes, in: *Bulletin de Correspondance Hellénique* 121 (1997), 3–69.

⁶⁸ In der *Odyssee* geht es vor allem um Konflikte um Vieh, das in fremden Gebieten geweidet wird. Belege bei *Wagner-Hasel*, Der Stoff der Gaben, 226–234 (Die Suche nach einer Viehschuld und die Praxis der Ergänzungsweide: *prexis*, *chreios* und *amoibe*) u. 277.

⁶⁹ Belege bei *Wagner-Hasel*, Kommunikationswege und die Entstehung überregionaler Heiligtümer: Das Fallbeispiel Delphi, in: Eckart Olshausen/Holger Sonnabend (Hg.), Zu Wasser und zu Land. Verkehrswege in der antiken Welt. 7. Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums, Stuttgart 2002, 160–180.

den Ethnien, durch die Amphiktyonen. Mit ihrer Herrschaft beginnt die Verwandlung der Ebene unterhalb Delphis in eine Viehweide. Der Amphiktyonenschwur sieht ein Bbauungsverbot der Ebene vor, die – nach neuzeitlichen Praktiken zu urteilen – als Winterweidegebiet genutzt wurde.⁷⁰ Das Parnassmassiv mit seinen 2000 Meter hohen Gipfeln ist ein überregional genutztes Sommerweidegebiet. Eine solche Nutzung bedarf der gegenseitigen Absprachen, eben diese Funktion erfüllte u. a. das Amphiktyonenbündnis. Im Dreifußstreit wird die örtliche Macht – verkörpert durch Herakles – in eine abhängige Rolle gezwungen. Der Dreifuß gebührt dem Herdenbesitzer, Apollon, dem Vertreter der Amphiktyonen.⁷¹

Der Dreifuß ist insofern das Symbol der Macht der neuen Herren von Delphi, aber auch eines überregionalen Ausgleiches in Form der Durchführung von überregionalen Spielen und in Form des Orakels. Vor allem über das Orakel fungierte Delphi als Zentrum der überregionalen Konfliktregulierung über das Bündnis der Amphiktyonen hinaus. Und in eben diesem Zusammenhang bekommt der Dreifuß eine neue Funktion als Wissenssymbol.

Gerade an einem Ort, an dem Absprachen über die Nutzung von Räumen getroffen werden, muss geographisches Wissen verfügbar gewesen sein. Dies wird nicht nur im Wissen über Weidewege bestanden haben, sondern auch Kenntnisse von Seefahrtswegen und Handelswegen umfasst haben, zumal Delphi über einen Hafen verfügte und dort eine der wichtigen Metallrouten aus dem Norden endete.⁷² Von dieser geographischen Wissensdimension handeln auch die nachhomerischen Erzählungen vom Dreifuß. Die ersten Seefahrer der Griechen, die Argonauten, erfahren das notwendige navigatorische Wissen, so erzählt es Herodot, als Gegengabe für die Stiftung von Dreifußkesseln.⁷³ Die Weisungsfunktion, die das delphische Orakel in politischen Konflikten erhielt, lässt sich aus dieser Praxis ableiten. In Delphi konzentrierte sich das Wissen um Wege in einem konkret räumlichen und auch in einem übertragenen politischen Sinne. Anders aber als Nassos Papalexandrou behauptet, leitet sich diese Funktion nicht von der Bedeutung des Dreifußes als Symbol der rednerischen Kompetenz ab. Denn als Symbol der politischen Führerschaft fungieren eben nicht Dreifußkessel, sondern Szepter und *thémistes*, denen ich eine stoffliche Qualität zuschreiben möchte.⁷⁴ Sie begegnen uns nun in Delphi in Gestalt ihrer göttlichen Repräsentantin, der auf dem Dreifuß sitzenden Göttin Themis.

Es sind im Grunde zwei Formen der Konfliktregulierung, die in Delphi zusammenkommen: die agonale Form, die ich in der Funktion des Dreifußes als Siegespreis athletischer und musischer Agone begründet sehe, die in Delphi seit dem 6. Jahrhundert durchgeführt wurden,⁷⁵ sowie die verbale Form der Konfliktregulierung, die ich an-

⁷⁰ Zum weidewirtschaftlichen Hintergrund vgl. meine Argumentation in *Wagner-Hasel*, *Der Stoff der Gaben*; 264–282. Vgl. jetzt auch *Timothy Howe*, *Pastoralism, the Delphic Amphictiony and the First Sacred War: The Creation of Apollo's Sacred Pastures*, in: *Historia* 52/2 (2003), 129–146.

⁷¹ *Wagner-Hasel*, *Der Stoff der Gaben*, 282–295.

⁷² *Morgan*, *Athletes and Oracles*.

⁷³ Vgl. *Papalexandrou*, *The Poetics of Visual Power*, 42, der die "convertability of the tripod into navigational information" betont.

⁷⁴ Belege bei *Pavlina Karanastassi*, *Themis*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* VIII/1, Zürich – Düsseldorf 1997, 1199–1205.

⁷⁵ Die Forschungen zur Funktion der Spiele haben deutlich gemacht, dass in ihnen eine Gegen-



Abb. 3: Themis auf dem Dreifuß. Trinkschale aus Vulci, 440/30 v. Chr. Berlin, Antikemuseum, aus: Michael Maass (Hg.), *Delphi. Orakel am Nabel der Welt*, Sigmaringen 1996, S. 11, Abb. 1.

ders als Nassos Papalexandrou nicht mit dem Dreifuß, sondern mit Textilien verbunden sehe, die das überlieferte göttliche Normenwissen, die *thémistes*, transportierten. Deshalb nimmt in Delphi die Göttin Themis beziehungsweise ihre menschliche Stellvertreterin, die Pythia, auf dem Dreifuß sitzend Platz. Sie steht für die verbale Form der Konfliktregelung, die der Memorialzeichen in Form von bebilderten Geweben bedurfte. *Themisteúein* beschreibt die Tätigkeit der Orakelpriesterin. Zu ihren Attributen gehört denn auch das Szepter, das im Homerischen Epos im Rat das Recht zu reden signalisiert.

Beide Formen der Regulierung von Konflikten werden im Bild der auf dem Dreifuß sitzenden Themis als zusammengehörig vorgeführt. Der Dreifuß entstammt dem Bereich der agonalen Konfliktregelung, die Mobilität und Wanderschaft impliziert, und mit dem Aufstieg der panhellenischen Heiligtümer nun einen festen Ort erhält, indem er als Siegespreis den Göttern geweiht und öffentlich als Weihgabe ausgestellt wird.⁷⁶ In dem Augenblick, in dem er als mantisches Symbol des delphischen Gottes in Erscheinung tritt, wird er der rein agonalen Konfliktritualisierung entzogen und

welt zur Kriegstätigkeit aufgebaut wird, wenngleich das sportliche Training zweifellos Bezüge zur kriegerischen Praxis hat. Vgl. *Raimund Wünsche/Florian Knauß* (Hg.), *Lockender Lorbeer. Sport und Spiel in der Antike*. Staatliche Antikensammlung München, München 2004.

⁷⁶ Bei musischen Wettbewerben galt der Dreifuß auch in klassischer Zeit als Siegespreis, so bei den athenischen Thargelien zu Ehren des Dionysos. Auch diese erhielten statuarische Gestalt und wurden auf steinernen Podesten öffentlich aufgestellt. Belege bei *Reisch*, *Dreifuss*, 1685 ff., 1694.

einer verbalen Form der Konfliktregelung zugeführt, für die bei Homer das Szepter und die *thémistes* stehen.

4. Semiotischer oder materieller Kulturbegriff?

Der Dreifuß, das Signum einer Epoche? An der Kulturbedeutsamkeit des Dreifußes für die griechische Antike kann kein Zweifel bestehen. Aber allein kann der Dreifuß als Signum einer Epoche nicht gelten. Zu bedeutend sind andere Gegenstände für die Ausdeutung des Dreifußes. Zu vielfältig sind seine Gebrauchsformen, Funktionen und Symboliken, als dass sich diese auf einen Nenner bringen ließen. Sein praktischer Gebrauch bezieht sich nach den literarischen Quellen auf das Gastfreundschafts- und Totenritual. Sobald er in die Zirkulationssphäre eingeht, tritt der materielle Wert in den Vordergrund. Mit der Machtsphäre ist er über seine Funktion als Abgabe, Weihgabe und mantisches Symbol verbunden. Aber er ist nutzbar als Brennglas, über das sich eine Epoche erschließen lässt.

Lange vor dem *material turn*, in den 1950er Jahren, hat der Vorgeschichtsforscher und Archäologe Vere Gordon Childe eine Kultur als den beständigen materiellen Ausdruck einer funktionellen Anpassung an eine Umwelt, „der menschlichen ebenso wie der landschaftlich gegebenen“, definiert, „durch die sich eine Gesellschaft am Leben erhält und entwickelt“.⁷⁷ Dieser funktionale Kulturbegriff hat mich veranlasst, die auf Mobilität basierende Ökonomie der Transhumanz in eine Analyse der Praktiken des Schenkens und Tauschens einzubeziehen und die Sinnzuschreibungen, die mit der Konjunktur des semiotischen Kulturbegriffs seit den 1980er Jahren in den Vordergrund der Betrachtungen traten, in Beziehung zu eben dieser ökonomischen Praxis zu setzen.⁷⁸ Denn von seiner Gebrauchsform her ist der Dreifuß das gegebene Symbol einer mobilen Ökonomie, weil er an keinen festen Standort gebunden ist und auch im unebenen Gelände sicher steht. Mit der Perspektivenverschiebung von der Wahrnehmungsweise der Handelnden zu den Gegenständen als Agenten, die den *material turn* der letzten Jahre kennzeichnet, steht eben diese Frage nach der Interaktion der Menschen mit der materiellen Welt erneut im Raum, die Gordon Childe stellte, nur diesmal aus einer umgekehrten Perspektive. Es geht nämlich nicht um die Frage, was Dinge über eine Gesellschaft aussagen, sondern um die Frage, wie sich Menschen über Dinge in Beziehung zur Welt setzen.⁷⁹ Damit ist das Augenmerk auf den Umgang mit Dingen, auf ihren Einsatz in Ritualen und auf ihren Weg durch verschiedene Hände und soziale Räume gerichtet. Im Kontext des Homerischen Epos führte mich die Betrachtung der Biographie der Dinge, das heißt, die Beobachtung ihrer Zirkulations-

⁷⁷ V. Gordon Childe, *Soziale Evolution*. Aus dem Englischen von Hans Werner Saß, Frankfurt a. M. 1975 [London 1951], 27.

⁷⁸ Zusammenfassend Wagner-Hasel, *Der Stoff der Gaben*, 308–310.

⁷⁹ Vgl. etwa Hans P. Hahn, *Words and Things: Reflections on People's Interaction with the Material World*, in: Maran/Stockhammer, *Materiality*, 4–12, der in Anlehnung an Daniel Miller argumentiert, dass Objekte nicht nur Symbole von Handlungen sind, sondern auch als Agenten des Handelns zu verstehen seien. Vgl. auch ders., *Materielle Kultur. Eine Einführung*, Berlin 2005. Vgl. ansonsten den Beitrag von Marian Füssel in diesem Heft.

wege, zum Totenritual, das der Reproduktion der Bindungsverhältnisse dient und das die symbolische Bedeutung der Dinge manifest werden lässt. Wo das Totenritual den Reproduktionskreislauf steuert, kommt es trotz der Indienstnahme der Dinge zur Versinnbildlichung von dauerhaftem Nachruhm eher zu einer Umverteilung der Dinge als zu einer dauerhaften Aneignung. Eine Erneuerung der gesellschaftlichen Beziehungen über Götterfeste, wie sie in der Erzählung über den Umlauf des goldenen Dreifußes unter den Sieben Weisen thematisiert wird, verweist auf eine wesentlich stärkere Stratifizierung der Gesellschaft und eine Verfestigung von Machtfunktionen. Aber sie handelt eben auch vom rechten Verhalten, nämlich von der Freigebigkeit des Einzelnen gegenüber dem Gemeinwesen, oder anders ausgedrückt: von der Unterordnung des Eigeninteresses unter das Gemeininteresse, für das die Götter stehen. Dafür spricht auch der Materialwert des Dreifußes, das Gold, das ihn im Denken der Griechen als der göttlichen Sphäre zugehörig ausweist. Dazu auffordern kann gerade ein Gegenstand, der in seiner Gestalt und seinen vielfältigen Funktionsweisen Mobilität und Zirkulation ‚veräußert‘.