SYMPOSION 2013

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
DOCUMENTA ANTIQUA – ANTIKE RECHTSGESCHICHTE

AKTEN DER GESELLSCHAFT FÜR GRIECHISCHE UND HELLENISTISCHE RECHTSGESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VON

EVA CANTARELLA
MICHAEL GAGARIN
JOSEPH MÉLÈZE MODRZEJEWSKI
GERHARD THÜR

in Verbindung mit
Martin Dreher, Adriaan Lanni, Alberto Maffi,
Julie Vélissaropoulos-Karakostas

Band 24

Verlag der
Österreichischen Akademie
der Wissenschaften

Wien 2014

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
DOCUMENTA ANTIQUA – ANTIKE RECHTSGESCHICHTE

SYMPOSION 2013

Papers on Greek and Hellenistic Legal History
(Cambridge MA, August 26–29, 2013)

Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte
(Cambridge MA, 26.–29. August 2013)

edited by / herausgegeben von
Michael Gagarin – Adriaan Lanni

Verlag der
Österreichischen Akademie
der Wissenschaften

Wien 2014

Vorgelegt von k. M. Gerhard Thür
in der Sitzung vom 24. Oktober 2014

with the support of
the Loeb Classical Library Foundation and Harvard Law School

Diese Publikation wurde einem anonymen, internationalen
Peer-Review-Verfahren unterzogen.

This publication has undergone the process of anonymous, international peer review.

Die verwendete Papiersorte ist aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff hergestellt,
frei von säurebildenden Bestandteilen und alterungsbeständig.

Alle Rechte vorbehalten.
ISBN 978-3-7001-7748-7
Copyright © 2014 by
Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien
Formatted for printing by James Townshend, Department of Classics, Harvard University
Druck und Bindung: Ferdinand Berger & Söhne, Ges.m.b.H., A-3580 Horn
http://hw.oeaw.ac.at/7748-7
http://verlag.oeaw.ac.at
Printed and bound in the EU

TABLE OF CONTENTS

Preface IX

Martin Dreher (Magdeburg)
Die Rechte der Götter 1

Philipp Scheibelreiter (Wien)
Geldverwahrung bei Artemis, Sklavenverkauf an Apollo. Überlegungen zur Funktion der Einbindung von Göttern in den privatrechtlichen Verkehr: Antwort auf Martin Dreher 27

Laura Pepe (Milan)
Abortion in Ancient Greece 39

Bernard Legras (Paris)
Avortement et infanticide dans l'Égypte hellénistique. Transferts de droits et traditions grecques : Réponse à Laura Pepe 65

David D. Phillips (Los Angeles, CA)
Hubris and the Unity of Greek Law 75

Adriaan Lanni (Cambridge, MA)
The Need for Comparative Law in the Search for Greek Legal Unity: A Response to David Phillips 99

Maria Youni (Komotini)
Councils of Elders and Aristocratic Government in the Cretan Poleis 103

Alberto Maffi (Milano)
Il consiglio degli Anziani e le istituzioni politiche delle città cretesi: Risposta a Maria Youni 127

Michael Gagarin (Austin, TX)
Rhetoric as a Source of Law in Athens 131

S. C. Todd (Manchester)
Telling Stories about Athenian Law: A Response to Michael Gagarin 145

Werner Riess (Hamburg)
The Athenian Legal System and its Public Aspects 153

Victor Bers (New Haven, CT)
Spectators and Publicity in the Athenian Legal System:
A Response to Werner Riess 173

Lorenzo Gagliardi (Milano)
La legge sulla ὁμολογία e i vizi della volontà nei contratti in diritto ateniese 177

Robert W. Wallace (Evanston, IL)
Did Athens have Consensual Contracts? A Response to Lorenzo Gagliardi 215

Mark J. Sundahl (Cleveland, OH)
Secured Credit in Athens: Reopening the Debate 223

Gerhard Thür (Vienna)
Ownership and Secured Credit in Athens: A Response to Mark J. Sundahl 239

Athina Dimopoulou (Athens)
Ἄκυρον ἔστω: Legal Invalidity in Greek Inscriptions 249

Edward E. Cohen (Philadelphia, PA)
Private Agreements Purporting to Override Polis Law:
A Response to Athina Dimopoulou 277

Léopold Migeotte (Laval)
L'aliénation de biens-fonds publics et sacrés dans les cités grecques aux périodes
classique et hellénistique 287

Michele Faraguna (Trieste)
Alienation of Public and Sacred Landed Properties in Greek Cities:
A Response to Léopold Migeotte 303

Eva Jakab (Szeged)
Auctions and Ownership in Ptolemaic Egypt: A Social and Economic Approach ..313

Julie Velissaropoulos (Athens)
Public Sales and Property Rights: A Response to Eva Jakab 339

Nadine Grotkamp (Frankfurt)
The Ptolemaic *Dikasterion* 347

Joseph Mélèze Modrzejewski (Paris)
Dikasteria: A Panhellenic Project? A Response to Nadine Grotkamp 361

Adele Scafuro (Providence, RI)
Decrees for Foreign Judges: Judging Conventions—or Epigraphic Habits? 365

Eva Cantarella (Milan)
"Decrees for Foreign Judges: Judging Conventions—or Epigraphic Habits?"
A Response to Adele Scafuro 397

Bernhard Palme (Wien)
Die bilinguen Prozessprotokolle und die Reform der Amtsjournale im spätantiken
Ägypten 401

Uri Yiftach-Firanko (Jerusalem)
The Genesis of Byzantine Bilingual Reports of Proceedings:
A Response to Bernhard Palme 429

Kaja Harter-Uibopuu (Wien)
Rechtshistorische Überlegungen zu Dio Chrysostomus' Rede an die Rhodier 439

Delfim F. Leão (Coimbra)
Law in Dio Chrysostomus' *Rhodian Oration*:
A Response to Kaja Harter-Uibopuu 471

Index Locorum 481

Participants 509

PREFACE

The nineteenth meeting of the Society for Greek and Hellenistic Legal History, the Symposion, took place in Hauser Hall at the Harvard Law School in Cambridge, Massachusetts, USA, August 26–29, 2013. In seven sessions spread over four days we heard fifteen papers and responses (two responses delivered in absentia) by scholars from eight countries in Europe and North America. As in the previous meetings no general subject was provided: every speaker was free to report his or her latest studies. In addition, a boat tour of the Boston harbor and (for many) a walking tour of Boston and Cambridge provided a break from the proceedings.

Funding for the meeting was generously contributed by the Loeb Classical Library Foundation and by the Harvard Law School, under the leadership of Dean Martha Minow. We are particularly grateful to both institutions for recognizing the continuing importance of funding academic enterprises such as this one, when so many other sources of such funding are being reduced or are disappearing entirely. We are also grateful to Dean Minow for her warm and gracious welcome, which opened the meeting. And we thank Joseph Mélèze-Modzerjewski, one of the founders of our Society who regretfully could not attend in person, for welcoming us via Skype. Further thanks are due to Kaitlin Burroughs at the Law School for administrative and logistical support before, during, and after the meeting.

Publication of the volume would not be possible without the excellent work of James Townshend of the Department of the Classics, Harvard University, who has formatted all the contributions according to the strict specifications of the Austrian Academy and has provided the Index Locorum. And finally, we thank Gerhard Thür, who has been our liaison with the Academy publications staff, has helped with reading proofs, and has ensured that we maintain consistency with Symposion standards.

AUGUST 2014

Michael Gagarin
Adriaan Lanni

MARTIN DREHER (MAGDEBURG)

DIE RECHTE DER GÖTTER[1]

Gliederung:

Einleitung
I. Die Götter als Stifter von Recht und von Rechten
II. Die Götter als Rechtssubjekte
  a) Majestät der Götter
  b) Götter als Eigentümer von Immobilien
  c) Götter als Empfänger von Opfern sowie als Eigentümer von mobilen Weihegaben
  d) Götter als Eigentümer von Sklaven
  e) Götter als Kreditgeber (Gläubiger) bzw. *Euergetai*
III. Die Götter als Rechtsakteure
  a) Götter als Richter
  b) Götter als Zeugen
  c) Götter als Rechtsbeistände
  d) Götter als Vollstrecker
  e) Götter als Partei
  f) Götter als Schützer bzw. Patrone ihrer Priester
  g) Götter als Amtsträger
IV. Götter und Heroen
V. Göttliche Rechte und menschliche Rechtsordnung
Schluß

Ausgehend von der Beobachtung, daß die Griechen ihre Götter in verschiedenen Zusammenhängen als Inhaber von Rechten angesehen haben, möchte ich die "Rechte" der Götter in einem weiten Sinn verstehen und dabei zunächst durchaus den modernen, eher umgangssprachlichen Gebrauch des Begriffs zugrundelegen. Es führt nicht weiter, die ganze Problematik abzutun mit dem Verweis darauf, daß den Göttern keine "legal personality" zugekommen sei, daß sie also keine "'juristisch'erfaßte Personengruppe" im positiv-rechtlichen Sinn gewesen seien.[2] Vielmehr

[1] Eine erste Version dieses Beitrags wurde beim Colloquium Atticum II am 20. 6. 2013 an der Universität Hamburg vorgetragen, s. http://www.geschichte.uni-hamburg.de/arbeitsbereiche/altegeschichte/CA2013.html. Ich danke Werner Rieß für die Einladung und den Teilnehmern des Kolloquiums für ihre freundlichen Hinweise.

[2] Horster 2004, 15, die diese Position zu Unrecht Finley 1952, 95, zuschreibt.

liegt die Bedeutung des Themas für die Rechtsgeschichte meines Erachtens darin, daß die zunächst nicht strikt juristische Kategorie der göttlichen Rechte in Zusammenhang steht mit der Rechtsordnung der Polis und darauf verschiedene Auswirkungen hatte. Daher soll hier untersucht werden, inwiefern die Götter beteiligt an der menschlichen, positiven, staatlichen Rechtsordnung erscheinen.[3] Die Götter als Rechtssubjekte, als aktiv am Rechtswesen beteiligte Akteure, die Götter als Träger von Rechten sind also das Thema. Dabei ist es selbstverständlich, daß wir nicht nach einer tatsächlichen, sondern nur nach der Rechtsstellung der Götter in der Vorstellungswelt der Griechen fragen können. Insofern handelt es sich im Kern um eine mentalitätsgeschichtliche Fragestellung, die jedoch viele Anhaltspunkte aus der positiven Rechtsordnung gewinnt.

In der Literatur sind eher selten und sehr verstreut einschlägige Aussagen zu finden, die zwischen Religions-, Rechts- und Wirtschaftsgeschichte angesiedelt sind, aber sich das Thema als ganzes nicht stellen. Am meisten wird über den Landbesitz der Götter und dessen Verwaltung gearbeitet, weil hier innerhalb der Poleis der größte Handlungsbedarf bestand und es dazu die konkretesten Quellen gibt.

Die zentrale Besonderheit bei der Rechtsstellung der Götter ist natürlich von vornherein, daß sie nicht physisch greifbar waren,[4] wenngleich die Griechen sie sich als physisch existent vorgestellt haben. Wir stoßen auf die Ambivalenz, daß die Götter einerseits Rechte hatten, daß sie diese aber andererseits meist nicht in eigener Person wahrnahmen. So wurden etwa keine direkten Verträge mit Göttern geschlossen, obwohl diese meist als (eben fiktive) Vertragspartner fungierten. Immerhin trafen die Götter in Einzelfällen selbst Entscheidungen über ihr Eigentum in Form von Orakeln, wie über Kirrha nach dem Ersten Heiligen Krieg oder über die sogenannte heilige Orgas in Athen,[5] aber auch diese Entscheidungen erfolgten immer nur auf menschliche Befragung hin.

Die genannte Ambivalenz hat auch die Konsequenz, daß man die Götter zu keinen Pflichtausübungen zwingen konnte. Es blieb bei moralischen Pflichten, die die Götter hatten; erfüllten sie sie nicht, konnte man sich darüber aufregen, sich beschweren, aber niemand kam auf die Idee (wie es tatsächlich in anderen, sogenannten primitiven Kulturen vorkommt), sie zu bestrafen, oder ihnen einen Prozeß zu machen und sie zu verurteilen. Daher gab es auch keine formalen Sanktionen gegen sie, sondern allenfalls eine moralische Bestrafung wie den Entzug oder die Einschränkung von Opfern, an denen die Götter nach griechischer Ansicht offenbar großen Gefallen fanden.

Im folgenden wird versucht, eine systematische Zusammenstellung der relevan-

---

[3] Zeitlich bewegt sich der Beitrag vor allem in der archaischen und klassischen Zeit, greift aber auch auf Dokumente der hellenistischen und vereinzelt der römischen Epoche zurück.

[4] Weitere Implikationen zählt Isager 1992b, 120, auf.

[5] Zu Kirrha vgl. Aisch. 3, 108f.; zur Orgas Thuk. 1, 139; IG II^2 204; vgl. Horster 2004, 126f.; Papazarkadas 2011, 244ff.

ten Aspekte unseres Themas in fünf Gliederungspunkten vorzunehmen.

I. Die Götter als Stifter von Recht und von Rechten

Der erste Bereich, an den man bei diesem Thema vielleicht denkt, sind die *agraphoi nomoi*, die ungeschriebenen Gesetze, die auf die Götter zurückgeführt werden. Sie gelten seit ewiger Zeit, werden von der ganzen Gesellschaft anerkannt und dürfen nicht hinterfragt werden.[6]

Dieser Bereich soll hier nur am Rande erwähnt sein, da er sich nur gelegentlich mit der menschlichen Rechtsordnung berührt. Im Prinzip steht er neben dieser Rechtsordnung, beide Bereiche ergänzen einander. In Ausnahmefällen kann es aber dazu kommen, daß sie in direkten Widerspruch geraten. Einen solchen, kaum lösbaren Zwiespalt führt uns bekanntlich die mythologische Figur der Antigone im gleichnamigen Drama des Sophokles vor Augen: "Ich hielt deine Gesetze nicht für so bedeutend, daß sie einen Menschen dazu veranlassen könnten, die ungeschriebenen und unumstößlichen Gesetze der Götter zu übertreten," sagt Antigone zu Kreon.[7] Das Gebot, die Toten zu begraben, ist eine Forderung der Götter der Unterwelt; Kreon hingegen hat verboten, daß sein getöteter Feind Polyneikes, der Bruder der Antigone, begraben wird. Wer die göttlichen Gebote mißachtet, wird von den Göttern selbst bestraft (vgl. die Prophezeiung des Teiresias, Kreon werde ein schlimmes Schicksal erleiden).[8] Diese göttlichen Strafen sind oft nicht weniger gefürchtet als die von Menschen verhängten.[9]

Ein zweiter Bereich göttlicher Rechtsetzung eröffnet sich dort, wo die weltliche Rechtsordnung auf die Götter zurückgeführt wird. Diese Vorstellung findet sich allerdings fast nur in abstrakten Formulierungen, nach denen alles Recht von Zeus stammt und Dike, das personifizierte Recht, als Tochter des Zeus (und der Themis) auftritt.[10]

Die Zurückführung von konkreten Rechtsordnungen auf göttliche Inspiration war hingegen bei den Griechen, im Unterschied zu anderen Völkern, kaum verbreitet. Nur Sparta führte seine ursprüngliche politische Ordnung, vor allem die sogenannte Große Rhetra, auf das Orakel Apolls zurück, das dann auch weitere, dem Gesetzgeber Lykurg zugeschriebene Gesetze sanktionierte. Die sonstigen frühen Gesetzgeber der griechischen Poleis legitimierten sich hingegen nicht durch einen göttlichen Auftrag oder göttliche Aussagen, sondern durch ihre eigene, menschliche Weisheit.[11]

II. Die Götter als Rechtssubjekte

---

6 Vgl. Gagarin 2008, 33.

7 Soph. Ant. 453–455.

8 Ant. 988ff. Vgl. Pecorella Longo 2011, 50. 52 im Hinblick auf Asebie in Athen in der Zeit vor dem Gesetz des Diopeithes.

9 Vgl. Horster 2004, 43f.; Dreher 2006, 248; Chaniotis 2012, 212ff..

10 Hom. Il. 1, 238f.; Hes. Theog. 902; vgl. Burkert 2011, 204.

11 Vgl. Burkert 2011, 374; Dreher 2012, 69.

a) Die Majestät der Götter

Die Götter als übermenschliche, auf einer höheren Ebene angesiedelte Wesen, in deren Hand das menschliche Schicksal lag, hatten ein Recht auf Verehrung, Kult und Opfer. Wurden diese menschlichen Pflichten vernachlässigt, zürnten die Götter und konnten die Menschen strafen. Natürlich erwarteten die Menschen im Gegenzug das Wohlwollen der Götter. Bei manchen Griechen mag die Vorstellung eines Tauschs wie zwischen Geschäftspartnern vorhanden gewesen sein,[12] indem ein Anspruch auf ein bestimmtes göttliches Wohlwollen entwickelt wurde. Privat wurden auch Votivgaben mit feststehenden Wünschen oder Ansprüchen verbunden. Aber das war sicher nicht die offizielle Lesart. Das Verhältnis zwischen Gottheit und Menschen war nicht quantifizierbar: soviel Opfer gegen soviel Wohlwollen. Die von den Göttern erwartete Leistung war auch nicht wirklich einzufordern. So beklagt Aristophanes ironisch, an den Götterstatuen sehe man: die Götter nehmen nur, geben wollen sie nicht.[13] Die Menschen flehen, daß die Götter ihnen Gutes bescheren; es war ihnen bewußt, daß sie von Göttern letztlich einseitig abhängig sind.

Die Mißachtung der göttlichen Majestät, etwa Beleidigungen und Respektlosigkeiten, wie sie sich besonders als Fehlverhalten im Kult manifestieren, konnten zu Klagen wegen *asebeia* führen.[14] Profaner Hintergrund des vielleicht nur oberflächlich religiösen Vergehens gegen die offiziellen Poliskulte mag das Durchbrechen des gemeinschaftlichen Zusammenhangs der Gesellschaft gewesen sein, aber die Götter waren zumindest das Instrument, der Kitt, der für diesen Zusammenhalt als essentiell betrachtet wurde. Daraus speiste sich ihre Bedeutung in diesem Zusammenhang.

Auch die umgekehrte Vorstellung kommt vor, wenngleich nur im Mythos bzw. in dramatischen Szenen: Die Götter selbst haben bereits in der frühen Dichtung auch eine amoralische Seite und tun Unrecht, so daß schon Xenophanes Ende des 6. Jh. v. Chr. den Vorwurf formulierte: "Alles haben Homer und Hesiod den Göttern aufgeladen, was bei den Menschen Vorwurf und Schimpf ist: Stehlen, Ehebruch treiben und einander betrügen."[15] Als Verbrecher bzw. als Anstifter von Verbrechen tauchen Götter in athenischen Dramen auf: Im Hippolytos des Euripides hat einerseits Theben den Gott Dionysos nicht wie es sich geziemt geehrt, also seine religiösen Pflichten nicht erfüllt. Aber andererseits wird Hippolytos trotz seiner Frömmigkeit ungerechterweise vom eigenen Vater (Theseus) getötet. Schuld daran ist jedoch die Göttin Kypris, die auf diese Weise ungerechte Rache übt, wie sogar ihre "Götterkollegin" Artemis konstatiert.[16] In der Schlußszene der "Wolken" des Aristopha-

---

[12] Vgl. z.B. Hom. Il. 1, 39ff.; Bruit Zaidman 2001, 26.

[13] Aristoph. Eccl. 802ff.

[14] Vgl. dazu zuletzt Pecorella Longo 2011, mit einer Auflistung der athenischen Asebie-Prozesse S. 44f. Zur Asebie in inschriftlichen Texten vgl. Delli Pizzi 2011.

[15] Xenophanes 21 B 11 (Diels / Kranz), Übersetzung nach Burkert 2011, 371.

[16] Eur. Hipp. 1306f.; vgl. Bruit Zaidman 2001, 127.

nes rät Hermes dem verzweifelten Bauern Strepsiades, sich für die gottlose Erziehung, die Sokrates und seine Schüler dem Sohn Pheidippides angetan hatten, mit Einreißen des Daches und Niederbrennen des Hauses zu rächen. Allerdings handelt es sich dabei nicht einfach um den Rat zur Lynchjustiz, sondern um die Anwendung eines archaischen Rügebrauchs, einer Wüstung des Hauses, die durch vorhergehende Verstöße des Betroffenen gegen die Gemeinschaftsnormen in gewisser Weise gerechtfertigt ist.[17] Zur Zeit des Aristophanes wäre jedoch die Vorgehensweise des Strepsiades, in der Realität praktiziert, ein klarer Rechtsbruch gewesen. Versteht man aber den Bauern als willfähriges Werkzeug der Götter,[18] dann sind es diese selbst, die die Asebie des Sokrates bestrafen. In analogen dramatischen Szenen ist es Zeus, der die Strafe durch seine eigenen Werkzeuge, Donner und Blitz, direkt, ohne menschliches "Instrument," vollzieht.

b) Götter als Eigentümer von Immobilien

Der sogenannte heilige Besitz an mobilen und immobilen Sachen war nach traditioneller Meinung nicht oder nur in unbedeutendem Ausmaß abgegrenzt vom öffentlichen Besitz.[19] Dagegen erhob sich spätestens seit den 1990er Jahren Widerspruch, dem ich mich im Kern anschließe:[20] Die Dreiteilung der Griechen in privat (*idion*) – öffentlich (*demosion* oder *hosion*) – heilig (*hieron*)[21] ist ernstzunehmen, auch wenn die Trennung im griechischen Sprachgebrauch nicht immer strikt besteht. Der Befund kann hier nicht näher diskutiert werden, er bildet nur den Hintergrund für die

---

[17] Diese Interpretation, die im Kern schon früher entwickelt worden war, wird besonders nachdrücklich vertreten von Schmitz, 2004, 357ff.; vgl. das entsprechende Resümee bei Schmitz 2008, 155. 163. Ich danke Winfried Schmitz für den Hinweis auf diese Quelle und seine Ausführungen dazu.

[18] So Schmitz, 2004, 375. ders. 2008, 163. Insofern ließe sich die Episode auch unten dem Abschnitt III d, Götter als Vollstrecker, zuordnen.

[19] Vgl. u.a. Finley 1952, 95; Harrison 1968 I 235; Vial 1984, 276f. Nach Papazarkadas 2011, 7, dominierte diese Sichtweise bis zum Ende des 20. Jahrhunderts.

[20] Isager 1992b, 119; Ampolo 1992, 27; Maffi 1997, 350. 354; D'Hautcourt 1999; Horster 2004, 9ff. 33ff. 165ff. Dignas 2002 passim, unter Berücksichtigung der Kritik von Migeotte 2006, 237 A. 20. 238 A. 31; Papazarkadas 2011, 1ff (mit einer Literaturübersicht in Auswahl). 240ff. Migeotte hatte in seinen früheren Arbeiten die Gleichsetzung von sakralem und öffentlichem Eigentum favorisiert, vertrat dann aber zunehmend die grundsätzliche Trennung beider Bereiche; vgl. Migeotte 1998 und den Rückblick auf eigene und fremde Positionen bei dems. 2006, 235–238. Die Debatte ist jedoch noch im Gang: Rousset 2013, 128, kritisiert die Meinungsänderung von Migeotte und plädiert in seiner Studie, die sich auch ausführlich mit Papazarkadas auseinandersetzt, gegen die strikte Trennung von öffentlichem und 'heiligem' Landbesitz. Die von ihm angeführten Formulierungen der Quellen (ἡ ἱερὰ καὶ δημοσία χώρα oder γή, 125ff.) zeigen, daß im Verständnis der Griechen 'heiliges' Land auch als Unterkategorie von öffentlichem Land verstanden werden konnte, ohne jedoch seinen sakralen Charakter zu verlieren.

[21] *Locus classicus* ist Aristoteles, pol. 1267b33f. bzw. rhet. Alex. 1425b, der diese Dreiteilung dem Hippodamos von Milet in den Mund legt. Vgl. dagegen für die Zweiteilung in öffentliches und privates Land dens. pol. 1330a10–13.

eigentliche Aussage dieses Abschnitts, daß nämlich die Götter uns sehr deutlich als Eigentümer entgegentreten, hier zunächst als Eigentümer von immobilen Sachen.[22] *Temene*, Tempel, Altäre, Bäume, Haine, Grundstücke, Häuser, Gewässer u.a. sind durch klare inschriftliche Aussagen, oft auf *horoi* (Grenzsteinen) mit dem Namen einer Gottheit im Genitiv, als persönliches Eigentum derselben gekennzeichnet. Meines Wissens ist hingegen in den Inschriften nie vom Eigentum eines Heiligtums, *tou hierou*, die Rede.[23] Interessant ist, nebenbei bemerkt, auch, daß mehrere Gottheiten zusammen gemeinsames Eigentum haben konnten.[24]

Wie und nach welchen Kriterien die abgegrenzten Stücke Land, die der Gesamtpolis zugeordneten *temene*, ursprünglich an die Gottheit kamen, ist nicht mehr nachzuvollziehen. Allenfalls sind Rückschlüsse aus der Anlage von Apoikien möglich. Dort und bei sonstigen vereinzelten Neuaufteilungen von Land traf man die bewußte Entscheidung, ein bestimmtes Landstück den Göttern zu überlassen.[25] Über die Hintergründe schweigen die Quellen: War diese Zuweisung als "Schenkung" gedacht, oder wurde ein "rechtlicher" Anspruch der Gottheit erfüllt? Gab es Kriterien für die Größe des *temenos*?[26] Wurde die Größe des bewirtschafteten heiligen Landes nach dem Bedarf für Kulthandlungen kalkuliert?

Der Landbesitz einer Gottheit konnte auch aus Gebietseroberungen[27] und aus Konfiskationen nach Gerichtsurteilen oder politischen Auseinandersetzungen resul-

---

[22] Vgl. Isager 1992b, 119f.; Maffi 1997, 350; Horster 2004, 136; dies. im Druck (bei Anm. 17); Burkert 2011, 152, und viele andere. Migeotte 2006, 233f., erläutert, daß Formulierungen in den Quellen, Heiligtümer 'gehörten' einer Polis o. ä., keinen Widerspruch dazu bilden, sondern die Verwaltung des Heiligtums meinen (s. aber u. Teil V).

[23] Das vermerkt auch Rousset 2013, 124, gegen Velissaropoulos-Karakostas und Horster. Hingegen übergeht Rousset die zahlreichen klaren Quellenäußerungen über Götter als Landeigentümer zunächst völlig, bis er später (127ff.) ganz selbstverständlich von den Göttern als (Mit-)Eigentümern spricht.

[24] Vgl. Horster 2004, 77: Beispiel für hochrangige und niedrige Gottheit; Papazarkadas 2011, 25: Beispiel für gleichrangige Gottheiten.

[25] Vgl. die Wiedergewinnung von Oropos durch Athen 335 v. Chr.: Hyp. 3 (Eux.), 16 mit Papazarkadas 2011, 102ff.: Die *horistai* hatten dem Gott Amphiaraos einen Teil des neu gewonnenen Landes zugeteilt.
Herodot erzählt, daß der ägyptische König Amasis verschiedenen griechischen Städten Land zur Errichtung von Altären und Tempeln geschenkt habe. Das bedeutendste dieser Heiligtümer habe Hellenion geheißen. "Diesen Städten gemeinsam gehört das Heiligtum ... Die Aigineten haben ein eigenes Heiligtum des Zeus, die Samier eines der Hera, die Milesier eines des Apollon" (Hd. 2, 178, 3). Herodots Formulierung will die Poleis sicher nicht in Konkurrenz zu den göttlichen Eigentümern setzen, sondern spricht sie als Sachwalter der Götter an, als de-facto-Besitzer der Heiligtümer, die sie verwalten und nutzen, s. u. Teil V.

[26] Bei der Verteilung der 3000 Landlose (*kleroi*), in die Athen das Gebiet der abgefallenen und zurückeroberten lesbischen Poleis (außer Methymna) aufgeteilt hatte, erhielten die Götter 300, berichtet Thukydides 3, 50, 2; hier erhielten die Götter also 10% des Landes, einen Anteil, der ihnen auch häufig von der Kriegsbeute geweiht wurde.

[27] Dazu Rudhardt 1992, 225–227.

tieren.[28] Im letzteren Fall ist eine zusätzliche Verknüpfung mit der menschlichen Rechtsordnung gegeben.

Welche feierlichen Formen der Weihung es gegeben haben mag, durch die Land nicht nur durch einen menschlichen Willensakt, sondern auch sichtbar rituell in göttliches Eigentum überführt wurde, und ob deren Ausführung immer als notwendig angesehen wurde, damit das Land in göttlichen Besitz überging, entzieht sich weitgehend unserer Kenntnis.[29] Der einzig bekannte Ritus ist der feierliche Umgang um das entsprechende Stück Land.[30]

Land konnte den Göttern auch von Privatpersonen geweiht werden; die bekanntesten und immer wieder zitierten Beispiele sind die Weihungen von Nikias auf Delos und von Xenophon in Skillus.[31] Ob solches Land in der Vorstellung der Beteiligten immer in göttliches Eigentum überging, ist eine schwierige Frage. Bei Nikias war es wohl so, daß das geweihte Land an den schon vorhandenen Besitz Apolls in Delos angegliedert wurde. Bei Xenophons Weihung ist das weniger sicher; auch wenn Xenophon selbst vielleicht Artemis als Eigentümerin ansah,[32] könnten die Spartaner weiterhin ihn selbst als Eigentümer betrachtet haben, da sie ihn dazu gemacht hatten.

Der Umgang mit göttlichem Eigentum unterlag in vielfältiger Hinsicht Regeln, die im allgemeinen von Menschen festgelegt wurden und zum Teil rechtsförmig gestaltet waren. In eher seltenen Fällen, wenn das Land im Krieg gewonnen wurde offenbar immer,[33] und teils auf direkte Weisung der Gottheit war jegliche Nutzung verboten, und das göttliche Land mußte brachliegen, so das Gebiet von Kirrha und die sogenannte Orgas an der Grenze zwischen Athen und Megara (s. o.) oder das Pelargikon am Abhang der athenischen Akropolis bis 431 v. Chr.[34] Im allgemeinen aber war die wirtschaftliche Nutzung gestattet bzw. vorgeschrieben, wozu das Land in der Regel verpachtet wurde.[35] Dabei gab es auch Einschränkungen verschiedener

---

28 Vgl. Maffi 1997, 351f; Horster 2004, 80. 174; Migeotte im vorliegenden Band, ab ca. A. 14. Ein frühkaiserzeitliches Dekret Milets ehrt einen Bürger, der den Gott (Apollon Didymeus) und den Demos als Erben seines gesamten Vermögens eingesetzt hatte, vgl. Günther 2008. Für den Hinweis auf die Gottheit als Erben danke ich Linda-Marie und Wolfgang Günther.

29 Die Forschung spricht viel von Konsekrationen, macht sich aber kaum Gedanken um deren konkrete Formen. Bei beweglichen Weihegaben ist der Vorgang klarer zu bestimmen, aber auch einfacher, s.u.

30 Vgl. Rudhardt 1992, 228f. mit Verweis auf IG II^2 1126.

31 Plut. Nik. 3, 6; Xen. anab. 5, 3, 6–13. Weitere Fälle bei Horster 2004, 142.

32 Horster 2004, 178, stellt das Eigentum der Artemis nicht in Frage.

33 Vgl. Rudhardt 1992, 227.

34 Thuk. 2, 17, 1.

35 Nach Horster 2004, 6, war die Verpachtung bis in die klassische Zeit eher die Ausnahme; das erscheint durchaus angreifbar, auch wenn explizite Belege (z.B. IG I^3 84 von 418/17) rar sind. Detaillierte Bestimmungen über die Verpachtung finden sich insbesondere in den Tafeln von Herakleia, Tafel I, Z. 95ff. (Uguzzoni / Ghinatti 1968), Ende 4. /Anfang 3. Jh. v. Chr.

Art:[36] Hier war das Hereinbringen von Vieh verboten, dort war die Verpachtung als Weide ausdrücklich gestattet. In Arkesine etwa war die Beweidung verboten, bei Übertretung gingen die Schafe in den Besitz des Heiligtums über. Hier war das Fischen streng verboten, dort wurden Fischereirechte verkauft (Delos). Auch für Menschen bestanden Einschränkungen: In Böotien durfte der heilige Hain von Demeter Kabeiria und Kore nur von Eingeweihten betreten werden.[37] In Bezug auf die Nutzung und die Zugänglichkeit von heiligem Land bestand also keine Einheitlichkeit. Offenbar haben sich lokale Traditionen entwickelt, in denen sich der Respekt gegenüber der Gottheit auf verschiedene Weise zeigte.

Bei Übertretung von Verboten wurden Strafen verhängt, die zum Teil zumindest auf rechtlichem Weg durchgesetzt werden konnten. Die verhängten und eingetriebenen Geldbußen gingen meist an das Heiligtum selbst, aber auch eine Teilung mit der Polis kam vor.[38] Bei einem Einzug der Buße durch Magistrate der Polis ist nicht immer klar, welche Kasse den Betrag erhielt.

Die Götter waren als Eigentümer des heiligen Landes auch die Eigentümer der Einnahmen aus der Landverpachtung, die häufig in Naturalien entrichtet wurden.[39] Die Einnahmen gingen im allgemeinen an das Heiligtum,[40] aber auch an die Polis, ähnlich wie bei Geldbußen.[41] Man hat den Eindruck, daß in großen Poleis oder großen Heiligtümern, wo eine differenzierte Verwaltung bestand, die Einnahmen direkt an die Heiligtümer oder an die Kasse von Heiligtümern (in Athen die Tamiai der Athena und der anderen Götter) flossen, in kleineren Poleis war die Trennung zwischen Staats- und Tempelkasse vielleicht nicht so strikt. Falls auf Landbesitz Steuern erhoben wurden, wie in Athen die *eisphora*, so ist davon auszugehen, daß der Pächter die fällige Summe zu entrichten hatte.[42] Auf diese Weise hat man vermieden, daß ein Gott zur steuerpflichtigen Person mit entsprechenden Konsequenzen geworden ist.

Ein Forschungsproblem besteht darin, ob das Eigentum einer Gottheit unveräußerlich war. In der Tat sind so gut wie keine Verkäufe oder Schenkungen bekannt, die einmal der Gottheit geweihtes Land ihr wieder entzogen hätten.

Eine mögliche Ausnahme macht eine Angabe, die, wohl wegen ihrer obskuren

---

36 Dazu Horster 2004, 103ff. 172

37 Paus. 9, 25, 5.

38 Vgl. Horster 2004, 130. 178.

39 Vgl. Ampolo 1992, 24f. für Herakleia (in der Magna Graecia).

40 So ganz selbstverständlich Isager 1992b, 120f.; vgl. die explizite Formulierung IMylasa II Nr. 829, Z. 4: ὅπως τοῦ διαφόρου καταλελειμμένου πρόσοδος ὑπάρχηι τοῖς θεοῖς und ähnlich Z. 21, vgl. Dignas 2000, 123f.; SEG 28, 332/1 v. Chr.: ὅπως ἂν τῷ Ἡρακλεῖ ... πρόσοδος ἦι (Textzusammenhang bei Horster 2004. 139); vgl. auch Horster 2004, 167 (Herakleia in Sizilien). 173 (Arkesine). 177 (Samos).

41 Aus dem Hafen von Delos erzielten sowohl die Polis als auch das Heiligtum Einnahmen, vgl. Linders 1992a, 10.

42 So Isager 1992b, 121f. Die Besteuerung auch des heiligen Landes wird in der Forschung allgemein bejaht, vgl. z.B. Papazarkadas 2011, 97.

Herkunft, von vielen Gelehrten unbeachtet bleibt: Aristot. *oec*. II 1346b: "When the Byzantians were in need of money they sold (ἀπέδοντο) the *temene* that were administered by the city (*demosia*); those under crops, for a term of years, and those uncultivated, in perpetuity. Likewise they sold *temene* administered by *thiasoi* and *temene* administered by phratries, especially those located on private estates."[43] Eine weitere Ausnahme könnten die sogenannten *rationes centesimarum* enthalten, die trotz des Bedenkens einiger Forscher den Verkauf von Immobilien der Athena Polias im lykurgischen Athen belegen dürften.[44] Schließlich wurden in Philippoi in Makedonien in der zweiten Hälfte des 4. Jh. *temene* des (kultisch verehrten) Königs Philipp, des Ares, der Heroen und des Poseidon verkauft.[45]

---

[43] Zitiert nach Papazarkadas 2011, 264 A.15; griechischer Text und französische Übersetzung bei Migeotte im vorliegenden Band, A. 8; beide gehen mit andere Interpreten von Verkäufen aus. Allerdings ist das Prädikat ἀπέδοντο ambivalent, es kann sowohl den Verkauf als auch die Verpachtung, jeweils durch Versteigerung, ausdrücken. Für eine Verpachtung spricht, daß ein Teil der *temene* nur auf Zeit vergeben wird, für einen Verkauf, daß im nachfolgenden Text Käufer erwähnt werden (ὠνοῦντο). Da eine Verpachtung heiligen Landes üblich war, hätte sie auch kaum Anlaß für die Aufnahme in die vorliegende Textsammlung gegeben. Vielleicht muß man daher unterscheiden, daß landwirtschaftlich genutztes Land verpachtet, unfruchtbares verkauft wurde. Allerdings darf die Terminologie der anonymen Schrift aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. auch nicht überstrapaziert werden. Horster 2004, 159 A. 63, scheint die Stelle nur auf Verpachtungen zu beziehen, vgl. 77 A. 60.

[44] Vgl. auch Migeotte in diesem Band, bei A. 10ff. Daß einige Forscher entgegen dem Text der Inschriften eine Verpachtung statt eines Verkaufs annehmen, liegt wohl daran, daß sie den Verkauf von heiligem Land von vornherein für ausgeschlossen halten. Vg. die Dokumentation der Forschungslage bei Horster 2004, 156–159, die selbst, wie die Herausgeber Lewis und Lambert, von Verkäufen ausgeht. Bei ihrer Bezugnahme auf Lambert 1997 übersieht Horster jedoch, daß jener insofern differenziert, als er zwar annimmt, das verkaufte Land sei Eigentum der Gottheit (S. 199–203), aber wirklich essentielles Eigentum wie "shrines, precincts and meeting places" sowie verpachtetes Land, das für die Ausgaben der Kultgemeinschaft unabdingbar gewesen sei, sei nicht verkauft worden (S. 236). Insofern deutet Lambert meine untenstehende Differenzierung in Kern- und Außenbereich an, ohne sie jedoch richtig bewußt zu machen. Lamberts Position wird auch von Papazarkadas 2011, 135, unzutreffend vereinfacht: heiliger Besitz sei nicht in die Verkäufe eingeschlossen gewesen, weil entsprechende Eigentums-Bezeichnungen (wie *temenos*) in den Inschriften fehlten (auch dieses Argument findet sich bei Lambert nicht). Papazarkadas setzt im übrigen an vielen Stellen die absolute Unverkäuflichkeit von heiligem Land voraus. Eine weitere Parallele zu meiner Differenzierung könnte jedoch seine Unterscheidung von zwei Kategorien von heiligen Olivenbäumen (*moriai*) in Athen darstellen, wenn sie denn, so unklar wie sie formuliert ist, in diesem Sinne gemeint sein sollte: "on the one hand *moriai*, distinguishable sacred olives with no or very limited geographic concentration, and, on the other hand, flora consecrated to divinities as part of a wider frame of sacred real property" (281).

[45] SEG 38, 658. Zum Text mit neuen Ergänzungen und zur Literatur vgl. den ersten Teil von Migeottes Beitrag im vorliegenden Band. Die Inschrift ist erwähnt von Horster 2004, 158 A.62, die allerdings in Frage stellt, daß es sich um einen Verkauf gehandelt habe.

In wenigen Fällen, die sich alle nicht vor dem dritten Jahrhundert v. Chr. ereigneten, wurde heiliges Land an Gläubiger einer Polis verpfändet. Während in Akraiphia das Land durch einen Verzicht des Gläubigers im Eigentum der Polis verblieb, war es in Sikyon bereits ins Eigentum des Gläubigers übergegangen, konnte jedoch bald darauf aufgrund einer Spende des Attalos I. wieder zurückgekauft werden.[46] In ähnlicher Weise gab später, im Jahr 27 v. Chr., der Gläubiger Lysias auf Anordnung des Augustus ein im Bürgerkrieg wohl als Ganzes verpfändetes Dionysos-Heiligtum an die Thiasiten von Kyme zurück.[47] Offenbar endgültig in das Eigentum der Gläubiger waren heilige Haine in Kalymna übergegangen.[48]

Finley und andere haben sicherlich darin recht, daß es kein gesetzliches Verbot der Veräußerung von heiligem Land gab.[49] Daher ist es grundsätzlich vorstellbar, daß auch solches Land veräußert wurde. Aber der vielfältig belegte Respekt vor göttlichem Eigentum (s. auch unten zum mobilen Eigentum) macht es unwahrscheinlich, daß in der Praxis oft mit Landverkäufen oder -verpfändungen zu rechnen ist.[50] Und in der Tat existieren für direkte Verkäufe kaum eindeutige Belege. Abgesehen von den Verkäufen in Philippoi, die nur geringe Erlöse brachten, könnten nur die *rationes centesimarum* belegen, wenn sie denn wirklich so zu verstehen sind, daß in einer bestimmten historischen Phase in größerem Umfang heiliges Land verkauft wurde.

Diese Beobachtungen lassen sich durch folgende Annahmen in Übereinstimmung bringen. Die Lösung liegt meines Erachtens darin, daß wir die Kategorie "heiliges Land," die im allgemeinen als einheitliche Kategorie verstanden wird, differenzieren. Aussagen wie: "Die Haine besaßen unverletzliche Sakralität, waren

---

46 Akraiphia: Migeotte 1984, Nr. 16 B. Walbank hat daher in seinem Kommentar zu Polyb. 18, 16, 1–2 (wo die Episode ebenfalls erzählt wird) auch an eine Hypothek in der speziellen Form einer πρᾶσις ἐπὶ λύσει gedacht: F.W. Walbank, A Historical Commentary on Polybius II, Oxford 1967, 570–571.

47 H. Engelmann, die Inschriften von Kyme, Bonn 1976, Nr. 17 mit Kommentar. In ähnlicher Weise hat Augustus die Rückgabe von Immobilien an den Artemis-Tempel von Ephesos veranlaßt, vgl. Alföldy 1991 (freundlicher Hinweis von H. Halfmann).

48 Die jeweiligen Inschriften bei Migeotte 1984, Nr. 16 B (Akraiphia) . 17 (Sikyon) . 59 (Kalymna; zu den ebenfalls verkauften Phialai s.u. A. 64) mit dem dortigen Kommentar; vgl. auch dens. 2006, 236; dens. im vorliegenden Band bei A. 29–32; Horster 2004, 47. Ebenso dürfte das eingestürzte Haus, das die Polis Delos Anfang des 3. Jh. v. Chr. verkaufte und das ein Privatmann zuvor dem Apollon geweiht hatte (IG XI 2, 162A Z.42f.; vgl. Migeotte im vorliegenden Band A. 13), als (verkäufliche) Außenbesitzung angesehen worden sein. Ähnlich IDélos 1408 A II, Z. 46 im Jahr 162 v. Chr.

49 Vgl. Migeotte 1984, 395f.: "les terres publiques, même sacrées, pouvaient être aliénées, par vente ou par saisie, mais sans doute dans des situations d'extrême urgence." Vgl. dens. 1980, 167f. ; 2006, 237 ; Rousset 2013, 123f. Allerdings wird ein Verbot des Verkaufs von sakralem Besitz in einer späten (1. Jh. v. Chr.?) Inschrift aus Athen erneuert: IG II^2 1035, Z. 8f., vgl. Horster 2004, 48 A. 115.

50 So schon Guiraud 1893, 362ff. Isager 1992b, 121, vertritt die eigenartige Meinung, daß nur soeben konfisziertes Land wieder verkauft werden konnte.

sie doch Wohnstatt von Göttern,"[51] erscheinen als zu pauschal. Denn einerseits können wir einen Kernbereich des heiligen Landes unterscheiden, welcher direkt der kultischen Verehrung der Götter diente. Dazu wären alle Grundstücke zu rechnen, auf denen ein Altar, ein Tempel, ein Schrein, eine Statue oder ein sonstiges, die Gottheit repräsentierendes Symbol vorhanden war, das Gegenstand der Verehrung war. Es ist kaum vorstellbar, daß Grundstücke aus dieser Kategorie regulär verkauft oder verpfändet werden konnten, selbst wenn sie teilweise oder weitgehend wirtschaftlich genutzt wurden.[52]

Andererseits gehörten den Göttern, wie wir gesehen haben, Landstücke, die ausschließlich wirtschaftlicher Nutzung unterlagen. Dazu zählten Äcker, Weiden, Haine, Teiche oder Steinbrüche, wo keine kultische Verehrung stattfand[53] und die wir daher als Außenbereich des heiligen Landes bezeichnen können.[54] Dabei spielte es keine Rolle, ob dieses Land, das ebenfalls als *temenos* bezeichnet werden konnte und als *hieros* galt, mit entsprechenden *horoi* als Besitz der Gottheit ausgezeichnet war oder nicht. Falls Land aus dem Eigentum einer Gottheit verkauft wurde, ist wohl, ebenso wie bei Verpfändungen, nur an diese letztere Kategorie von heiligem Land zu denken.[55]

---

[51] Horster 2004, 93.

[52] Wahrscheinlich war auch nur dieser Kernbestand an heiligen Grundstücken geeignet, als Asylstätte zu dienen. Es war doch ein konkretes Symbol der göttlichen Präsenz nötig, damit ein Ort sowohl für *hiketai* als auch für Verfolger als Zufluchtsort erkennbar war.

[53] Ein eindrucksvolles Beispiel sind die zahlreichen landwirtschaftlichen Grundstücke, die in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts vom Artemis- und Apollontempel in Mylasa gekauft wurden, um sie sogleich wieder an die früheren Eigentümer zu verpachten, vgl. Dignas 2000. Auf diesen Grundstücken wurden die beiden Gottheiten, auch wenn diese jetzt die Eigentümer waren, gewiß nicht kultisch verehrt. Dignas stellt ganz zu Recht die ökonomische Bedeutung des Landes in den Vordergrund. Ähnliches gilt z.B. für den Steinbruch des Herakles in Akris, dessen Einkünfte nach Beschluß des Demos von Eleusis für den Kult des Heros verwendet werden sollten: SEG 28, 103, vgl. Horster 2004, 139; vgl. IG II ^{2} 47 mit Papazarkadas 2011, 42.

[54] Migeotte unterteilt im vorliegenden Band alles öffentliche Eigentum, sakral oder profan, in "domaine privé de l'État" und "domaine public de l'État." Diese Differenzierung überschneidet sich zum Teil mit der hier vorgeschlagenen. Was speziell das heilige Land betrifft, so erkennt Migeotte (nach A. 2) ebenso wie frühere Kommentatoren im Hinblick auf die zitierte Philippoi-Inschrift an: "ces téménè n'étaient pas les lieux réservés au culte de leurs propriétaires, dont la vente est difficilement concevable, mais sans doute des terres des la campagne environnante."

[55] Ich sehe hier eine Parallele zum Umgang der Heiligtümer mit Geld. Während Münzen, die der Gottheit als Weihegeschenke zugedacht waren, soweit wir wissen, nicht mittels Zahlungen aus dem Eigentum der Gottheit entfernt, sondern, zumindest was das Material betrifft, dauerhaft aufbewahrt wurden, fungierte Geld (und sicherlich auch Naturalien), das als Pachtzins, Abgabe für Opferdienste u.a. in die Tempelkasse geflossen war, als normales Zahlungsmittel, das für verschiedene Zwecke wieder ausgegeben wurde.
Im übrigen wird aus praktischen Gründen immer wieder die Notwendigkeit entstanden sein, auch immobilen göttlichen Besitz, ebenso wie Weihegaben (s. o.) zu "entsorgen," etwa wenn nach dem Peloponnesischen Krieg die der Athena geweihten *temene* auf dem

Inwiefern müssen die Götter nun tatsächlich als Landeigentümer betrachtet werden? Nach Horster (s. o. Einleitung) waren die Götter keine `juristisch´ erfaßte Personengruppe und ihr Eigentum keine 'juristische' Kategorie. Es sei keine klare Kategorisierung im griechischen Recht vorhanden. Das ist aber bei vielen Gegenständen so, die nach unseren Begriffen zum griechischen Recht gehören. Die Götter wurden jedenfalls von den Griechen als wirkliche Eigentümer betrachtet. Wenn sie schon auf den *horoi*, die ja auch als offizielle Dokumente galten, als solche verzeichnet wurden, so werden sie auch im entsprechenden Kataster, sofern es ein Kataster gab, als Eigentümer eingetragen gewesen sein. Die Götter haben damit eine dokumentierte Rechtsstellung eingenommen.

Die Götter waren also Rechtssubjekte im administrativen Bereich der Polis. Im allgemeinen war es jedoch aufgrund ihrer nicht gegebenen physischen Anwesenheit sicherlich nicht nötig und nicht üblich, sie auch förmlich in die Bürgerschaft einzugliedern, wie jedoch Ampolo meint.[56] Das Beispiel, auf das er sich stützt, daß nämlich die Thurier den Windgott Boreas wegen dessen Unterstützung gegen Dionysios von Syrakus das Bürgerrecht verliehen hätten, stellt einen einmaligen Vorgang dar, bei dem eine im übrigen recht niedrig stehende Gottheit für die Bürgerschaft vereinnahmt werden sollte.

c) Götter als Empfänger von Opfern sowie als Eigentümer von mobilen Weihegaben

Wie oft und wie viel einer Gottheit geopfert wurde, legten zwar die Menschen fest, aber diese waren der Überzeugung, daß eine Gottheit ein grundsätzliches "Recht" auf den Erhalt von Opfern besaß. Das kommt in der, wenngleich wohl stark verallgemeinernden, dem Didymos zugeschriebenen Aussage des Harpokration zum Ausdruck, wonach jeder Gottheit ein Stück Land zugewiesen worden sei, aus dessen Erträgen man die Opfer finanziert habe.[57] Von den Opfern erreichte zwar nur ein Teil die göttlichen Personen in physischer Form, vor allem als Rauch von verbranntem Weihrauch oder Tierfett, aber nur auf diese Weise konnten sich die Menschen das Wohlwollen der Götter "erkaufen," von dem sie sich abhängig glaubten. Die Stifter erwarteten sich, wie sie selbst auch auf Inschriften festhielten, eine "freundli-

---

Gebiet des Ersten Athenischen Seebunds (vgl. Papazarkadas 2011, 20) wieder an die bisherigen Verbündeten Athens zurückfielen, wobei deren heiliger Charakter sicher nicht immer gewahrt wurde; oder wenn ein Kultverein einfach aus praktischen Gründen aufhörte zu existieren. Man muß vermuten, daß dann, wenn auf einem solchen verlassenen *temenos* der Altar allmählich überwuchert wurde oder der kleine Schrein einstürzte, von der Polis oder ihren Untereinheiten eine sorgfältige Entsorgung der Baulichkeiten vorgenommen und das Grundstück möglicherweise einem profanen Gebrauch zugeführt wurde.

[56] Ampolo 1992, 26; ders. 2000. Quelle ist Ail. var. 12, 61.

[57] Harpokration A 196, s. v. ἀπὸ μισθωμάτων; vgl. Ampolo 2000, 16; Dignas 2000, 118; Papazarkadas 2011, 76.

che Gegengabe" des Gottes.[58]

Neben den Opfern erhielten die Götter Weihegaben in Form von mobilen Gegenständen (zu Land als Weihegabe s. o.), deren Eigentümer sie mit der physischen Aufstellung bzw. Niederlegung im Tempel oder Heiligtum wurden.[59] Für diese Weihungen werden i. a. die Termini ἀνατίθημι und καθιερόω gebraucht.[60] Ähnlich wie die *horoi* auf heiligem Land trugen viele Weihegaben Inschriften mit dem Namen der Gottheit im Genitiv, die sie als deren Eigentum ausweisen. In ihrem vor kurzem erschienenen Corpus "Neue Inschriften aus Olympia" haben die Herausgeber P. Siewert und H. Taeuber für diese Kategorie den treffenden Begriff der "Sakralbesitzinschriften" geprägt.[61]

In den größeren Heiligtümern, in denen auch wertvolle Gegenstände, besonders aus Edelmetall, geweiht wurden, erfolgte meist eine sorgfältige Inventarisierung, so daß der Besitz einer Gottheit überschaubar und kontrollierbar blieb. Beschädigte Gegenstände und Kleinteile mit Metallwert, die sich in den Heiligtümern anhäuften, wurden auf ausdrücklichen Beschluß von Rat und Volk und unter Aufsicht von sakralen und profanen Amtsträgern zu neuen Gefäßen oder Barren eingeschmolzen, die wiederum im Heiligtum verblieben. Die Namen der ursprünglichen Weihenden hielt man auf eigenen Listen fest. T. Linders gelangt aus den inschriftlichen Anhaltspunkten zu der für Metallgegenstände gültigen Hypothese "that votives were regarded as remaining votives as long as the material existed."[62] Im allgemeinen galt also auch das mobile Eigentum einer Gottheit als unveräußerlich.[63] In extremen Notlagen konnte jedoch auch dieses, wie wir es schon beim immobilen Eigentum gesehen haben, von der Polis verpfändet werden und in das Eigentum des Gläubi-

---

58 Vgl. Burkert 2011, 147 mit Beispielen.

59 Im Beitrag von Harter-Uibopuu zum vorliegenden Band ergibt sich aus Argumenten des Dion Chrysostomos die Frage, inwiefern auch den Göttern geweihte Statuen deren Eigentum sind.

60 Zur Terminologie vgl. Rudhardt 1992, 214ff. 223f.

61 Die Herausgeber weisen darauf hin, daß unsicher bleibe, ob diese Inschriften von den Stiftern oder den Verwaltern des Heiligtums angebracht wurde. Mir scheint ziemlich sicher die letztere Annahme zuzutreffen. Vgl. als Eigentumsbeleg etwa auch I.Iasos 220, Z.9, zitiert von Harter-Uibopuu im vorliegenden Band.

62 Linders 1989/90, 284; vgl. auch Dignas 2002, 20. Linders macht auch darauf aufmerksam, daß die Goldschmiede, die mit dem Einschmelzen solcher Gegenstände aus dem Amphiareion in Oropos beauftragt wurden, nicht aus den geweihten Münzen, sondern aus der laufenden Kasse des Tempels bezahlt worden seien. Eine spezielle Regelung in Iasos sah vor, daß ungenutzte und unbrauchbare Gegenstände in das Eigentum des Priesters übergehen sollten, I.Iasos 220, Z.8, zitiert im Beitrag von Harter-Uibopuu zum vorliegenden Band.

63 Aisch. 3, 21 referiert die athenische Vorschrift, nach der Amtsträger vor ihrer Rechenschaftslegung keine Vermögenswerte weihen (καθιεροῦν) dürften. Das impliziert, daß die Polis keinen Zugriff mehr auf geweihte Gegenstände hatte, um eventuell bestehende Ansprüche an den Amtsträger durchzusetzen.

gers übergehen, wenn die Schuld nicht getilgt wurde.[64]

Gegenstände ohne Materialwert, insbesondere Keramik, wurden, wenn sie überhandnahmen, in Gruben innerhalb des Heiligtums vergraben. So blieben auch diese innerhalb des Territoriums der Gottheit und damit in deren Eigentum.

Eine Randgruppe von Weihungen findet sich auf Fluchtafeln, und zwar in der Kategorie der Verbrechensflüche. Der Verfasser oder die Verfasserin der Fluchtafel setzt, neben der Verfluchung des Diebs, der angerufenen Gottheit das verlorene Gut oder ein Teil davon als Belohnung aus, wenn die Gottheit das Gestohlene wieder herbeibeschafft, meist indem sie den Dieb dazu veranlaßt, das Gut zurückzubringen.[65]

Auch das mobile Eigentum einer Gottheit wird in den Quellen als *hieros* gekennzeichnet und damit von privatem und öffentlichem Eigentum abgegrenzt (s.o.). Beispielsweise ist in den Abrechnungen der Hieropoioi von Rhamnous in einem Archontenjahr vom "Geld der (Göttin) Nemesis," in anderen Jahren nur vom "heiligen Geld" die Rede.[66] Neben Geld und Gebrauchsgegenständen konnte auch Vieh zum mobilen Eigentum der Gottheit gehören.[67]

d) Götter als Eigentümer von Sklaven

Größere Heiligtümer mit ständigem Publikumsverkehr und zahlreichen Kultveranstaltungen waren meist im Besitz von Tempelsklaven. Die jeweilige Gottheit konnte, natürlich durch ihre menschlichen Sachwalter, Sklaven ebenso wie anderen Tempelbedarf käuflich erwerben.

Sklaven konnten jedoch auch in das Eigentum einer Gottheit übergehen, nachdem sie in deren Heiligtum (als *hiketai*) Schutz, meist vor der grausamen Behandlung durch ihre Herren, gesucht hatten und in Verhandlungen mit dem bisherigen Eigentümer oder durch eine richterliche Entscheidung eine Lösung der Asyl-Situation zustande kam. Bis eine Lösung erfolgte, in Gortyn waren dafür bestimmte Fristen vorgeschrieben,[68] war die Gottheit nur vorübergehender Besitzer solcher Sklaven. In einigen Heiligtümern konnten die Sklaven dann in das dauerhafte Ei-

---

[64] Zwei Fälle sind bekannt, in denen heilige Gefäße aus Edelmetall als Pfänder fungierten: In Olbia kaufte ein ausländischer Wohltäter heilige Gefäße (ἱερὰ ποτήρια) zurück, kurz bevor sie der Gläubiger in der dortigen staatlichen Münze einschmelzen ließ. In Kalymna waren die Phialen ebenso wie die heiligen Haine (s. o. A. 48) vom Gläubiger zu einem früheren Zeitpunkt in Besitz genommen worden, wie ein um 300 beschlossenes Schiedsurteil festhält. Die Texte bei Migeotte 1984, Nr. 44 A, Z.14–19 (Olbia) und Nr. 59, Z.8–10 (Kalymna); vgl. schon dens. 1980, 165ff.

[65] Einschlägig sind im griechischen Bereich die Fluchtafeln aus Knidos. Vgl. Dreher 2010, mit weiterer Literatur; ebd. S. 332 zur Kategorisierung dieser Flüche als "Verbrechensflüche" statt der meist verwendeten Bezeichnung "prayers for justice."

[66] IG I^3 248 = Meiggs / Lewis 53, ca. 450–440 v. Chr.; vgl. Davies 2002, 117ff.

[67] Vgl. Isager 1992a.

[68] Vgl. Maffi 2003.

gentum der Gottheit übergehen und ihr als Hierodulen dienen.[69]

Weihungen von Sklaven, bei denen diese, wie andere Weihegaben, faktisch dem Tempel übereignet wurden, scheinen hingegen selten vorgekommen zu sein.[70] Häufiger sind Weihungen, deren eigentliches Ziel die Freilassung der Sklaven gewesen ist. Inwiefern die Sklaven dadurch Eigentum der Gottheit wurden, ist in der Forschung umstritten. Zumindest als vorübergehender Eigentümer von Sklaven galt nach verbreiteter Forschungsmeinung der Gott Apollon in Delphi, dem nach Ausweis der Freilassungsurkunden die Sklaven in der feierlichen Form der sakralen Freilassung zunächst verkauft wurden, damit sie in einem nächsten Schritt ihre Freiheit erlangen konnten.[71] Als dauerhaft zumindest zum Teil in göttlichem Eigentum stehend betrachtete man vielleicht die in Leukopetra freigelassenen Sklaven, da sie an Festtagen der Göttermutter Autochthon dienen mußten.[72] Ebensowenig wie die nur symbolisch der Göttin geweihten Kinder lebten sie jedoch ständig im Heiligtum.

e) Götter als Kreditgeber (Gläubiger) bzw. *Euergetai*

Aus den Schätzen, die sich in den Tempeln ansammelten, wurden Kredite sowohl an Privatleute,[73] vor allem aber an Poleis vergeben. Auf den Täfelchen aus dem Tempelarchiv von Lokroi Epizephyrioi lautet die Standardformel für solche Kredite, mit denen die Polis zum Beispiel den Bau von Türmen oder von Befestigungsanlagen oder die Herstellung oder den Kauf von Waffen finanzierte: "Die Stadt hat auf Beschluß von Rat und Volk vom Gott (i. e. Zeus) als Anleihe aufgenommen: (Summe)."[74]

In der Forschung wird kontrovers diskutiert, wie die Städte mit solchen Krediten umgegangen sind. Nach der traditionellen, den Poleis gegenüber eher kritischen Ansicht wurden die Tempelschätze als Staatseigentum betrachtet, dessen sich die Regierungen bei Bedarf bedienen konnten. Damit wird gern der Vorwurf der übertriebenen Staatsraison, des Eigennutzes, der Leichtfertigkeit und Respektlosigkeit gegenüber dem göttlichen Eigentum verbunden.[75] In manchen Fällen haben sich die

---

69 Belege bei Thür 2003, 33f.; vgl. auch Latte 1920, 107f.

70 Vgl. Burkert 2011, 111, mit einigen literarischen Quellen. Ein (spätes) Beispiel ist IG X.2.2.233 (Kolobaise, 200 n. Chr.). Hingegen ist die Weihung einer entlaufenen Sklavin an die Göttin, die sie dann selbst aufspüren soll, eher als Racheakt zu verstehen, bei dem das Schicksal der Sklavin offen bleibt. Vgl. zu beiden Fällen Chaniotis 2012, 215f.

71 Vgl. Latte 1920, 109f.: "der Gott als Kontrahent auftritt." Für den Hinweis auf die Sklavenfreilassung danke ich Gerhard Thür.

72 Vgl. Youni 2005; Chaniotis 2012, 215.

73 Vgl. z.B. Davies 2002, 118.

74 Costabile 1987, 104. Vgl. ebd. 108: "Infatti non il santuario di Zeus, *l'Olimpieion*, ed i suoi sacerdoti, … e nemmeno i magistrati preposti alla sua amministrazione sono considerati creditori della *polis*, ma Zeus stesso, … Egli è concepito dai Locresi come una divinità poliade ed una concreta realtà dell *polis*."

75 Zur traditionellen Ansicht vgl. o. A. 20. Vgl. ferner Garland 1990, 86. Weitere Literatur

Poleis in der Tat recht großzügig aus den Tempelkassen versorgt. Verschiedentlich wurden Kredite nicht oder nicht vollständig zurückerstattet.[76] Auf Delos sind nicht gezahlte Zinsen nicht als Schulden in die nächste Amtsperiode der Verwaltung übertragen worden.[77] Insgesamt gesehen stellten die Städte jedoch seriöse Regeln auf und bedienten sich keineswegs ganz freihändig bei ihren Göttern.[78] In Athen, Delos und Lokroi wurde die Rückzahlung von Geld, das aus den Tempelkassen entnommen worden war, zumindest grundsätzlich erwartet. Perikles weist darauf hin, daß die Schätze bei Inanspruchnahme auch wieder zurückerstattet werden müßten, was dann wohl doch weitgehend unterblieb, während in Lokroi mehrfach Rückzahlungen verzeichnet sind.[79] Darüber hinaus wurden in Athen und Delos Zinsen auf die entnommenen Gelder erhoben (s. u. Schluß). In Halikarnaß hat man die verpfändeten Grundstücke säumiger Schuldner von Apollon, Athena und Poseidon eingezogen und verkauft.[80]

Umgekehrt ist nicht bekannt, daß Götter auch Schuldner gewesen wären, d.h. ein Heiligtum eine Anleihe bei einer Polis oder bei Privaten aufnahm. Wenn ein Heiligtum seinen Verpflichtungen zu Opfern oder Kultveranstaltungen nicht nachkommen konnte, mußte dafür vielmehr die zuständige Einheit (Polis, Phyle usw.) einstehen.[81] Ein Gott oder eine Göttin als Schuldner war für die Griechen wohl nicht vorstellbar.

III. Die Götter als Rechtsakteure

a) Götter als Richter.

Zeus wurde zwar nicht als der christliche Weltenrichter, der alle Seelen nach ihrem Tod in Gerechte und Ungerechte scheidet, aber im allgemeinen als szeptertragender, oberster Rechtswahrer verstanden, der die menschlichen Richter bei ihren Urteilen unterstützt bzw. wegen "schiefer Rechtssprüche" der hohen Herren die ganze Gemeinschaft straft, gegebenenfalls aufgrund einer "Anzeige" des als Göttin 'Dike' personifizierten Rechts.[82] Athena tritt in den Eumeniden des Aischylos als mit ab-

---

bei Dignas 2002, 16, die selbst die Gegenmeinung vertritt.

76 Vgl. Linders 1992a, 11, und Dreher 2006, 252f., für Delos.

77 I.Délos 98 (= Marmor Sandwicense) = Migeotte 1984 Nr. 45 II = Rhodes / Osborne 28; vgl. Dreher 1995, 127f. 253–55.

78 Vgl. Horster 2004, 176. 197.

79 Zu Athen s. Thuk. 2, 13, 3–5; Meiggs / Lewis 58. Dabei ist zu bedenken, daß der Hauptteil der von Thukydides genannten Summe, nämlich 6000 Talente, kein geweihtes Geld, sondern Geld war, welches die Polis im Tempel deponiert hatte, vgl. Dreher 2006, 247 A. 3. Zu Lokroi s. etwa die Tafeln 32 und 33, vgl. Costabile 1987, 109. 111. Allerdings bleibt es ausdrücklich den Institutionen der Polis überlassen, wann und wie der Kredit zurückgezahlt wird, vgl. dens. 1992, 168.

80 Syll.[3] 46, Z. 2–4, zitiert bei Migeotte im vorliegenden Band, A. 18.

81 Vgl. dazu die Bestimmungen über das Apollonheiligtum von Aktion gegen Ende des 3. Jh. v. Chr., ed. pr. Ch. Habicht, Eine Urkunde des Akarnanischen Bundes, Hermes 85, 1957, 86–122, Z.36–41. 50–52. Vgl. Czech-Schneider 2002, bes. 86–88.

82 Hom. Il. 16, 385–392; Hes. erg. 250f. 256–268.

stimmende Richterin über den Muttermörder Orest in Erscheinung, ebenso als *dea ex machina* bei Euripides.[83] Neben dem Glauben daran, daß die Gerechtigkeit des Zeus sich zumindest langfristig durchsetzt,[84] findet sich jedoch auch Kritik daran, daß der Göttervater "Frevlern und Gerechten gleichen Teil" zukommen lasse.[85]

Beim Gottesurteil entscheidet die Gottheit und teilt ihre Entscheidung durch vorher festgelegte Zeichen mit. In historischer Zeit ist uns für ein solches Verfahren allerdings nur das Urteil von Mantineia bekannt.[86] Eine Form von göttlicher Entscheidung, wenngleich meist nicht als Urteil, treffen auch die verschiedenen Losorakel der griechischen Welt.

Die Vorstellung von H. Versnel, in den von ihm als "prayers for justice" kategorisierten Fluchtafeln seien Götter gleichzeitig als Kläger und Richter betrachtet worden, ist an anderer Stelle zurückgewiesen worden.[87] Davon unberührt kommen sowohl in den Fluchtafeln als auch in anderen Zeugnissen vielfältige Formen des Glaubens an eine göttliche Gerechtigkeit zum Ausdruck, die im vorliegenden Zusammenhang jedoch nicht einschlägig sind.[88]

b) Götter als Zeugen

In den Eiden vor Gericht wurden die Götter als Zeugen dafür angerufen, daß die Wahrheit gesagt wird.[89] Die athenischen Richter schworen bei Beginn ihrer Amtszeit, sich an die Gesetze zu halten.[90] Bei vielen Rechtsgeschäften wurden die Götter als Zeugen in Anspruch genommen; oft begaben sich die Vertragspartner (z.B. eines Darlehens oder Kaufvertrags) in ein Heiligtum, um dem Eid eine zusätzliche sakrale Aura zu verleihen.[91]

Das System der Beeidung beruhte auf der Gewißheit, mindestens aber auf der Hoffnung, daß niemand einen Meineid schwört, weil er sonst eine göttliche Strafe zu erwarten hat.[92]

c) Götter als Rechtsbeistände

In den "Wolken" des Aristophanes sucht der Bauer Strepsiades schließlich Rat bei

---

83 Aisch. Eum. 734ff.; Eurip. Or. 1640ff.

84 Sol. Fr. 36, 3 West.

85 Theognis 373–378; vgl. Burkert 2011, 375f.

86 Thür /Taeuber IPArk 8, um 460 v. Chr. (?); vgl. Dreher im Druck A. 26.

87 Dreher 2010, 323ff.

88 Vgl. etwa Chaniotis 2004; ders. 2009.

89 Vgl. Latte 1920, 5–47; vgl. auch den Vortrag von G. Thür beim Colloquium Atticum II, s. o. A. 1.

90 Demosth. 24, 149–151

91 Vgl. Burkert 2011, 379f.

92 Andererseits war den Griechen bewußt, daß immer wieder Meineide geschworen wurden, sowohl in der menschlichen als auch in der (sie spiegelnden) Götterwelt, vgl. Burkert 2011, 381. In den Gerichtsverfahren der klassischen Zeit, in denen beide Parteien einen Eid leisten mußten, kam es sogar notwendigerweise jedesmal zu einem Meineid.

einer Hermesstatue und nennt Hermes seinen ξύμβουλος. Dieser Terminus bezeichnete in Athen die beratenden Beisitzer der Thesmotheten, die einen halboffiziellen Status besaßen.[93]

d) Götter als Vollstrecker

Bei öffentlichen und privaten Verfluchungen werden die Schuldigen der Strafe der Götter ausgeliefert.[94] Im Fall der öffentlichen Verfluchung handelt es sich um einen Rechtsakt, in den die Götter eingebunden werden, während private Verfluchungen, gerade in Form von Fluchtafeln, außerhalb der Rechtssphäre liegen.[95]

e) Götter als Partei

In ihrer Eigenschaft als Eigentümer von Land konnten die Götter in Auseinandersetzungen über das Eigentumsrecht geraten.

Ein Streit innerhalb einer athenischen Kultgemeinschaft (*orgeones*) wurde von einem Schiedsgericht dahingehend entschieden, daß das umstrittene Land Eigentum der Göttin sei und bleibe.[96]

In einer der athenischen Diadikasie-Urkunden tauchen die beiden, als Archegeten bezeichneten Heroen Meneleos (=Menelaios) und Herakles als Parteien auf, die von einem athenischen Gericht zur Leistung einer Liturgie verpflichtet werden, da sie offenbar Landeigentum im Demos Phegaia besaßen.[97] Falls ein gewöhnlicher Sterblicher die Gegenpartei bildete,[98] mag es erstaunen, daß dieser Mann es wagte, in einen Prozeß mit Überirdischen einzutreten, ohne direkte Aktionen dieser Heroen gegen sich zu fürchten, und daß auch die athenischen Richter nicht von vornherein den Heroen das Feld überließen. Aber gerade diese Haltung der Beteiligten sowie die zugrundeliegende Möglichkeit der Rechtsordnung, göttliche Wesen vor Gericht als gleichberechtigte Partei zu behandeln, zeigt, daß die Götter in ihrer Eigenschaft als Landeigentümer ihren übermächtigen, majestätischen Status (s. o. II a) verloren und als "normale," quasi-menschliche Rechtssubjekte behandelt wurden.

f) Götter als Schützer bzw. Patrone ihrer Priester

---

93 Aristoph. nub. 1481.

94 Vgl. Latte 1920, 61ff.; Horster 2004, 44. Die Strafklausel in den berühmten Teiorum Dirae (Meiggs / Lewis 30 + SEG 31, 984 = Körner 1993, 78. 79) wird jetzt von Maria Youni 2012 (freundlicher Hinweis von A. Maffi) als profane Bestrafung "loin d'exprimer une imprécation vague d'ordre religieux" (35) gedeutet.

95 Vgl. Dreher im Druck.

96 IG II^2 1289; Papazarkadas 2011, 203, ist in seiner Interpretation nicht immer eindeutig.

97 IG II^2 1932, Z. 12–14. Als fällige Liturgie wird in den Kommentaren die Proeisphora vermutet.

98 Das vermutet Isager 1992b, 121 A. 22; die Angabe der jeweiligen Kontrahenten ist auf dem Stein allerdings nicht mehr erhalten (Z. 13 und 14 enden jeweils mit ἀντ[ὶ ...), so daß im allerdings sehr unwahrscheinlichen Fall auch eine weitere Gottheit genannt gewesen sein könnte.

Zu Beginn der homerischen Ilias greift der Gott selbst ein, nachdem Agamemnon den Apollon-Priester Chryses schroff abgewiesen und dessen Tochter nicht freigegeben hatte. Nicht nur Agamemnon persönlich, sondern das gesamte griechische Heer wird durch eine Pestepidemie für das Handeln des Heerführers bestraft.[99] Apoll wahrt hier die Rechte seines Dieners und Schützlings. Insbesondere Herodot erzählt einige weitere Fälle, in denen Vergehen an einem Priester oder einer Priesterin von der zuständigen Gottheit bestraft wurden.[100]

g) Götter als Amtsträger

In den Inschriften von Didyma ist der Gott Apollon mehrmals als Stephanephoros in den Magistratslisten aufgeführt. Der Herausgeber Rehm und spätere Kommentatoren stimmen darin überein, daß dies in Jahren wirtschaftlicher Schwierigkeiten geschah, in denen die Polis niemanden finden konnte, der bereit war, die mit hohen Ausgaben verbundenen Aufgaben des Amtes zu übernehmen. In diesem Fall musste der Gott eingesetzt werden, um das angesehenste Amt der Stadt auszufüllen, und seine bedeutendste Pflicht war es, mit seinen im Heiligtum vorhandenen Mitteln als *euergetes* der Polis zu fungieren, wie es später auch manche römische Kaiser taten.[101]

IV. Götter und Heroen

Nach Ampolo spielen die ansonsten durchaus bestehenden Unterschiede zwischen Göttern und Heroen auf sozio-ökonomischem Gebiet keine Rolle.[102] Gerade als Rechtssubjekte (s. o. II), also als Eigentümer von Immobilien und von Opfern bzw. Weihegaben können in der Tat alle Götter und Heroen gleichermaßen fungieren.[103] Unterschiede ergeben sich eher bei den anderen Funktionen, indem Heroen nicht als Stifter von Recht (I) und als Rechtsakteure (III) in Erscheinung treten.

V. Göttliche Rechte und menschliche Rechtsordnung

Zum Teil sind die Rechte der Götter, da diese nicht physisch präsent sind (s. o.

---

[99] Hom. Il. 1, 8ff.

[100] Vgl. etwa Migeotte 2006, 235ff.; Horster 2012, 11 A. 26.

[101] Die entsprechenden Stellen sind im Register bei Rehm, 1958, 354 unter θεὸς Apollon (Stephanephor) zusammengestellt bzw. der chronologischen Tabelle S. 380ff. zu entnehmen. In allen Fällen, sie reichen von 299/98 v. Chr. bis 15/4 v. Chr., übt der Gott das Amt zusammen mit bzw. unmittelbar nach einem menschlichen Amtsinhaber aus, dessen Name in den Inschriften mit μετὰ (und Akkusativ) angefügt ist. Zur anzunehmenden wirtschaftlichen Notlage vgl. Rehm S. 260. Für den Hinweis auf diese Funktion des Apollon Didymeus bedanke ich mich bei Herrn Kollegen Helmut Halfmann.

[102] Ampolo 2000, 15. Ähnlich Horster 2004, 22, über die Praxis der Verehrung.

[103] Dion Chrys. 31, 81 (zitiert von Harter-Uibopuu im vorliegenden Band) etwa hält ausdrücklich fest, daß Asebie gegen Heroen gleichwertig mit derjenigen gegen Götter sei.

Einleitung) von menschlichen Sachwaltern wahrgenommen worden. Beschlüsse über Kulte, über Priester, über Heiligtümer und ähnliches wurden im allgemeinen von den Institutionen der Poleis gefaßt, auch von Untereinheiten der Polis wie Phylen, Phratrien, Demen oder verschiedenen Kultorganisationen.[104] Auch Beschlüsse von Heiligtumsverwaltungen, Amphiktyonien, Priestern oder Sehern[105] konnten verbindliche Regelungen festlegen. Die Poleis delegierten manche Aufgaben an ihre Amtsträger, aber auch z.B. den Schutz des verpachteten heiligen Landes an dessen Pächter.[106] Alle diese Regelungen faßt die moderne Forschung unter dem Begriff der *leges sacrae* zusammen, die hier nicht näher behandelt werden können.[107]

Letztlich konnten die menschlichen "Vertreter," wie sie in der modernen Literatur meist genannt werden, relativ großzügig über das Eigentum der Gottheit verfügen, sofern die Voraussetzung eingehalten wurde, daß die Maßnahmen wiederum dem Heiligtum bzw. der Gottheit dienten. Z.B. erlaubte der Demos von Piräus die Nutzung von Steinen und Lehm aus dem Dionysos-Temenos, um das Theater des Gottes auszubauen.[108] Vom Umgang mit den Tempelschätzen war schon die Rede.

Aufgeklärten modernen Menschen mag es widersinnig erscheinen, daß die Götter, die man sich als unendlich mächtiger als die Menschen vorstellt, den Schutz menschlicher Gesetze benötigen sollten. Allerdings sind solche Schutzmaßnahmen gerade in historischen und auch in zeitgenössischen sogenannten Gottesstaaten noch bis ins Extreme gesteigert worden. Vielleicht dienen sie letztlich mehr dem Zusammenhalt der politisch-religiösen Gemeinschaft als dem Wohlergehen der Götter.

Da der griechischen Antike solche Phänomene, die wir gern mit religiösem Fanatismus in Verbindung bringen, weitgehend fremd waren, waren auch Vergehen gegen göttliche Rechte nicht sehr intensiv und nicht sehr konkret sanktioniert. Entsprechende Delikte wurden wohl nur unter den Tatbeständen *asebeia* und *hierosylia,* gegebenenfalls noch *hybris,* verfolgt, alles sehr wenig konkrete Tatbestände, vielleicht gerade, weil auch die Rechte der Götter selbst sehr unbestimmt waren.[109] Garland hat die konkreten Tatbestände knapp so festgehalten: "There were four categories of offences: misconduct in connection with certain religious festivals,

---

[104] Vgl. etwa Migeotte 1984, 363 (Kreditvergabe an fremde Staaten); Ampolo 1992, 26f.; dens. 2000, 15; Sourvinou-Inwood 2000; Davies 2002, 117ff.; Horster 2004, 165ff.; Papazarkadas 2011, 99ff.; Dreher im Druck.

[105] Zu den griechischen Priestern vgl. Dignas / Trampedach 2008, darin zur Problematik der Begriffe 'Priester' und 'Seher' den Beitrag von Henrichs; vgl. auch Horster / Klöckner 2012.

[106] Vgl. Horster 2004, 184.

[107] Vgl. zur Terminologie Dreher im Druck. Den neuen Ansatz einer "Collection of Greek Ritual Norms" (CGRN) schlagen Carbon / Pirenne-Delforge 2012 vor.

[108] Vgl. Horster 2004, 160.

[109] Vgl. Dreher 2006, 254; dens. im Druck S.10. 13 mit A. 36. Zur Unbestimmtheit der Götterrechte vgl. z.B. auch Todd 1993, 310; Pecorella Longo 2011, 47f. Vgl. zu Hierosylie und Asebie bei Dion Chrysostomos den Beitrag von Harter-Uibopuu in diesem Band.

theft of temple property, *asebeia* and atheism."[110]

Auch Priester konnten in Athen wegen Asebie verurteilt werden, wie der Hierophant Archias wegen rechtswidriger Opferung bei einem Kultfest.[111]

Das Verhältnis zwischen den Göttern als Rechtssubjekten und ihren menschlichen "Vertretern" läßt sich letztlich nicht leicht in Formeln fassen. Angesichts der vielfältigen Aufgaben und Entscheidungsmöglichkeiten der menschlichen Seite mag man nicht einfach von Eigentümern und deren "Verwaltern" ausgehen, die im sonstigen Leben an die Weisungen des Eigentümers gebunden waren. Könnten die Götter eher als eigentliche, als ideelle oder "virtuelle" Eigentümer bezeichnet werden, die betreffenden menschlichen Gemeinschaften als Mit- oder Untereigentümer?[112] Könnte ihre Rechtsstellung ähnlich aufgefaßt werden wie die von Frauen oder Kindern, die, als Erben, Eigentümer wurden, aber über dieses Eigentum nicht verfügen konnten? Am Ende müssen wir vielleicht doch am besten in der griechischen Terminologie verbleiben und die menschlichen Institutionen, die im Namen der Götter handelten, als eine Art *kyrios* verstehen, nur im Rechtssinn natürlich, nicht als soziale oder hierarchische Einordnung. Der Terminus selbst und verwandte Begriffe wie κυριεία oder κυριεύειν werden in den Quellen für das Verhältnis von menschlicher Verwaltung göttlichen Eigentums durchaus verwendet, wenngleich nicht ausschließlich,[113] und bekräftigen somit die inhaltliche Analogie.

Schluß

Es hat sich gezeigt, daß die Götter in mehrfacher Weise mit der menschlichen Rechtsordnung verbunden wurden.

Die Sicht der Griechen auf die Götter war sicher nicht einheitlich, ebensowenig wie in anderen Epochen auch. Grundsätzliche Kritiker oder Leugner der Götter, die es auch unter den Griechen gegeben hat, können auch die einzelnen Eigenschaften dieser Wesen nicht akzeptiert haben. Die meisten Menschen werden aber die Götter angesichts von deren vorstehend aufgeführten und weithin anerkannten Funktionen durchaus als Rechtssubjekte gesehen haben. Ein großer Respekt vor den Göttern und ihren Rechten war weit verbreitet. Auf der einen Seite steht also eine "echter," direkter, unmitelbarer Glaube an die Götter und an ihre Rechte, gerade im privaten,

---

[110] Garland 1990, 86.

[111] [Dem.] 59, 116.

[112] Immerhin heißt es in dem Vertrag über das Apollonheiligtum in Aktion (o. A. 81), Z. 36–38: ὅσα δὲ κέκτηνται οἱ Ἀνακτοριεῖς ἱερὰ χρήματα τοῦ Ἀπόλλω|[νος τοῦ Ἀκτίου] ἢ ἀναθέματα π[ρὸ] τοῦ τὰν ὁμολογίαν γραφῆμεν, ὑπάρχειν αὐτοῖς ἴδια, τὰ δὲ | [ἐν τῶι μετὰ ταῦτα χρόνωι] ἀνατεθέντα τῶν Ἀκαρνάνων εἶμεν. Die diesbezügliche Interpretation von Czech-Schneider 2002, 86ff., bleibt in sich widersprüchlich. Vgl. zur Konstruktion einer Art von Miteigentum meine Bemerkungen zu Migeotte in Dreher 2006, 251f. Der Gedanke ist von Rousset 2013, 129, zustimmend aufgegriffen worden.

[113] Die Terminologie ist untersucht von Migeotte 2006, 238–243. Neben den genannten hat er die Termini προστασία, ἐξουσία und ἐπιμέλεια für das besagte Verhältnis ausgemacht und hält sie für weitgehend äquivalent.

inoffiziellen Bereich.

Diese Haltung findet Unterstützung auch im offiziellen oder öffentlichen Bereich. Der Straftatbestand der Asebie (und Hierosylie) zeigt das. Auch die Hikesie wird weithin als "Grundrecht" angesehen, das auch staatlicherseits anerkannt wird,[114] wenngleich es nicht gesetzlich sanktioniert war. Inwiefern es sich dabei um politische Instrumentalisierungen der Götter handelt, ist ganz schwer zu sagen und kann nur für den Einzelfall diskutiert werden.

Allerdings sind dann gerade im politischen Bereich, nämlich bei der Verwaltung des göttlichen Eigentums durch Gremien und Institutionen, Beispiele für eine, sagen wir, recht pragmatische Haltung zu beobachten. Sicherlich war die ideologische Konstruktion so, daß die Gottheit die Polis-Gemeinschaft schützte und man ihr unterstellte, daß sie letztlich auch ihr Eigentum dafür einzusetzen bereit war. Aber es hat doch den Anschein, als ob in Einzelfällen der Zugriff auf das göttliche Eigentum recht bedenkenlos und unverblümt erfolgte, gerade wenn wirkliche oder vermeintliche militärische Notwendigkeiten ins Feld geführt wurden.[115] Das zeigen etwa die Unterschiede zwischen Lokroi Epizephyrioi und Delos (s. o.): Vom delischen Apollon-Tempel wurden für die Kredite an die Polis Sicherheiten genommen und Zinsen erhoben. Beides ist in den Dokumenten aus Lokroi nicht erwähnt, auf denen die Rückzahlung von Krediten an das Olympieion durch die Polis festgehalten ist.[116] Wenn aber tatsächlich Normen verletzt wurden, in unserem Zusammenhang das Eigentum einer Gottheit mißbraucht wurde, wie es vereinzelt tatsächlich geschah (besonders eklatant waren natürlich Tempelplünderungen),[117] dann bedeutet das nicht, daß diese Normen, zumindest im allgemeinen Bewußtsein, abgelehnt worden wären. Vielmehr bestätigt gerade die Kritik an der Normverletzung die prinzipielle Geltung der Norm.[118] Eine offizielle Inanspruchnahme göttlichen Eigentums durch die Poleis dürfte jedenfalls durch die Vorstellung gerechtfertigt worden sein (ausdrücklich ist sie nicht überliefert), daß die Polis in eine Notlage geraten sei, in welcher sich die Schutzgottheit der Stadt gegenüber ihren Schutzbefohlenen gern

---

[114] Vgl. etwa die gegenseitigen Forderungen von Athen und Sparta vor dem Beginn des Peloponnesischen Krieges, Thuk. 1, 126ff.

[115] So urteilt Davies 2002, 126: "In the fourth century as in the fifth, a city could not run a serious navy without taking a coldly instrumental attitude towards the assets of its gods," obwohl er auch die Einschränkungen bei der Verwendung der Tempelschätze (nur für kultische oder militärische Zwecke) anerkennt.

[116] Vgl. Costabile 1992, 168f. mit Diskussion einer möglichen Ausnahme.

[117] Zu Mißbräuchen s. Migeotte 2006, 236, der sie allerdings auch als Ausnahmen einstuft und im folgenden den überwiegend korrekten und respektvollen Umgang der Griechen mit dem göttlichen Eigentum hervorhebt. Das wird bekräftigt von Dreher 2006. Mit derselben Tendenz Papazarkadas 2011, 90.

[118] Wenn Dion Chrys. 31, 54–56 die Ephesier dafür lobt, das im Artemis-Tempel deponierte Geld, sofern es offiziell registriert ist, nicht anzurühren, entsteht leicht der Eindruck, es könne sich um eine Ausnahme handeln. Und dabei handelt es sich bei diesem Geld nur um eine Art von Bank-Depositen von Privatleuten und Gemeinwesen, noch nicht einmal um der Gottheit geweihtes, 'heiliges' Geld.

großzügig erweisen und als Wohltäterin fungieren wolle, wenn man nicht sogar eine diesbezügliche Pflicht der Gottheit annahm.[119]

Das Gesamtbild der Rechte der Götter stellt sich also, wie einleitend angekündigt, sehr differenziert dar.[120] Wir dürfen jedenfalls unsere, rationale Sicht der Dinge nicht auf die Griechen übertragen. Anläßlich der Anleihen der Athener bei ihren Tempelschätzen schreibt David Lewis: "Although the Athenians drew their distinction between *demosia* and *hiera*, even going to the lengths of charging themselves interest when they borrowed from Athena, I do not think that we can rationally support their attitude. It was they themselves, after all, who decided that Athena was going to make a loan." [121] Lewis hat zwar erkannt, daß die moderne Sichtweise anders ist, aber er scheint damit, als der "richtigen," auch die antike Sicht korrigieren zu wollen.

Zum Abschluß möge noch ein vergleichender Blick auf die christliche Welt gestattet sein. Im Christentum ist Gott nicht als Eigentümer, Rechtssubjekt usw. gedacht, da man ihn sich viel erhabener, der menschlichen Welt entrückt und überlegen vorstellt. Am ehesten spricht man von der Menschheit insgesamt als "Eigentum" Gottes, aber auch nur im übertragenen Sinn, ohne konkret rechtliche Bedeutung; immerhin werden Metaphern dieser Art verwendet, wie: "ich bin dein," "wir sind Kinder Gottes." Dafür bilden aber die Heiligen, die als in die Nähe Gottes gerückte Menschen eher mit den antiken Heroen zu vergleichen sind, eine Kategorie, die stärker als Rechtsträger gesehen wird.[122] Besonders Kirchen, Kapellen, Altäre werden, ähnlich wie die Immobilien der griechischen Gottheiten, als Eigentum dieser Heiligen betrachtet, die bei einer Verletzung ihrer Rechte ähnlich strafend reagieren können wie die antiken Götter.

BIBLIOGRAPHIE

G. Alföldy 1991, Epigraphische Notizen aus Kleinasien I. Ein Beneficium des Augustus in Ephesos, ZPE 87, 157–162.

C. Ampolo 1992: The Economics of the Sanctuaries in Southern Italy and Sicily, in: T. Linders / B. Alroth (Hgg.), 25–28.

Ders. 2000: I terreni sacri nel mondo greco di età arcaica e classica, in: E. Lo Cascio / D.W. Rathbone (Hgg.), Production and Public Powers in Classical Antiquity, Cambridge 2000, 14–19.

L. Bruit Zaidman 2001: Le commerce des dieux: *eusebeia*, essai sur la piété en grèce ancienne, Paris 2001.

[119] So D'Hautcourt 1999, 260.

[120] Dafür plädiert auch D'Hautcourt 1999, besonders 252, wenngleich seine Überlegungen unsystematisch bleiben.

[121] Lewis 1990, 259.

[122] Den Hinweis auf die christlichen Heiligen verdanke ich Gereon Becht-Jördens.

W. Burkert 2011: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, 2. Aufl. Stuttgart.

J.-M. Carbon / V. Pirenne-Delforge 2012: Beyond Greek « Sacred Laws », Kernos 25, 163–182.

A. Chaniotis 2004: Under the Watchful Eyes of the Gods: Aspects of Divine Justice in Hellenistic and Roman Asia Minor, in: S.S. Colvin (Hg.), The Greco-Roman East. Politics, Culture, Society, Cambridge, 1–43.

Ders. 2009: Ritual Performance of Divine Justice. The Epigraphy of Confession, Atonement, and Exaltation in Roman Asia Minor, in: H. Cotton u.a. (Hgg.), From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East, Cambridge, 115–153.

Ders. 2012: Constructing the Fear of Gods. Epigraphic Evidence from Sanctuaries of Greece and Asia Minor, in : Ders. (Hg.), Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World, Stuttgart, 205–234.

F. Costabile 1987: Finanze pubbliche. L'amministrazione finanziaria templare, in: G. Pugliese Caratelli / R. Arena (Hgg.), Magna Grecia. Lo sviluppo politico, sociale ed economico II, Milano, 103–114.

R. Czech-Schneider 2002: Das Apollonheiligtum von Aktion in hellenistischer Zeit: Überlegungen zum wirtschaftlichen Verhältnis zwischen Heiligtum und profanem Inhaber, Klio 84, 76–100.

J.K. Davies 2002: Temples, Credit, and the Circulation of Money, in: K. Shipton / A. Meadows (Hgg.), Money and its Uses in the Ancient Greek World, Oxford, 117–128.

A. Delli Pizzi 2011: Impiety in Epigraphic Evidence, Kernos 24, 59–76.

A. D'Hautcourt 1999: Les cités grecques et les revenus de leurs sanctuaires. L'exemple de l'Asie mineure à l'époque romaine, in: Il capitolo delle entrate nelle finanze municipali in occidente ed in oriente, Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie du monde romaine, Paris, 249–260.

B. Dignas 2000: The Leases of Sacred Property at Mylasa. An Alimentary Scheme for the Gods, Kernos 13, 2000, 117–126.

Dies. 2002: Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor, Oxford.

B. Dignas / K. Trampedach (Hgg.) 2008: Practitioners of the Divine. Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus, Washington u. a.

M. Dreher 2006: Antwort auf Léopold Migeotte, in: H.-A. Rupprecht (Hg.), Symposion 2003, 247–254.

Ders. 2010: Gerichtsverfahren vor den Göttern? – "judicial prayers" und die Kategorisierung der *defixionum tabellae*, in: G. Thür (Hg.), Symposion 2009, Wien, 301–335.

Ders. 2012: Die Rechtskultur der Westgriechen, in: B. Legras (Hg.), Transferts culturel et droits dans le monde grec et hellénistique, Paris, 63–78.

Ders. im Druck: „Heiliges Recht" and „heilige Gesetze": Law, Religion and Magic in Ancient Greece, in: P. Perlman u.a., Greek Law in the 21st Century, Papers in honor of M. Gagarin, Kongreßakten 2011.

M.I. Finley 1952: Studies in Land and Credit in Ancient Athens 500–200 BC. The Horos Inscriptions, New York (ND New Brunswick 1973).

M. Gagarin 2008: Writing Greek Law, Cambridge.

R. Garland 1990: Priests and Power in Classical Athens, in: M. Beard / J. North (Hgg.), Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World, London 73–91.

W. Günther 2008: Der Gott als Erbe – eine neue Inschrift aus Didyma, Chiron 38, 111–116.

P. Guiraud 1893: La propriété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine, Paris.

A.W.R. Harrison 1968: The Law of Athens I, Oxford.

A. Henrichs 2008: What is a Greek Priest?, in: Dignas / Trampedach (Hgg.), 1–14.

M. Horster 2004: Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit, Berlin / New York.

Dies. 2012: Priests, priesthoods, cult personnel – traditional and new approaches, in: dies. / A. Klöckner (Hgg.), 5–26.

Dies. im Druck: Natural order and order(liness) in nature, in: K. Sporn u.a. (Hgg.), Natur – Kult – Raum. Akten des Internationalen Kolloquiums, Salzburg, 20.–22. 1. 2012.

M. Horster / A. Klöckner (Hgg.) 2012: Civic Priests. Cult Personnel in Athens from the Hellenistic Period to Late Antiquity, Berlin.

S. Isager 1992a: Sacred Animals in Classical and Hellenistic Greece, in: T. Linders / B. Alroth (Hgg.), 15–20.

Dies. 1992b: Sacred and Profane Ownership of Land, in: B. Wells (Hg.), Agriculture in Ancient Greece, Stockholm, 119–122.

S.D. Lambert 1997: Rationes Centesimarum. Sales of Public Land in Lykourgan Athens, Amsterdam.

K. Latte 1920: Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland, Tübingen (ND Aalen 1964).

D.M. Lewis 1990: Public Property in the Greek City, in: O. Murray / S.R.F. Price (Hgg.), The Greek City. From Homer to Alexander, Oxford, 245–264.

T. Linders 1989/90: Greek Inscriptions Recording the Melting and Recasting of Votive Offerings, Scienze dell'antichità. Storia, archeologia, antropologia 3–4, 281–285.

Dies. 1992a: Sacred Finances: Some Observations, in: Linders / Alroth (Hgg.), 9–12.

Dies. 1992b: The Delian Temple Accounts. Some Observations, Opus 19, 1992, 69–73.

T. Linders / B. Alroth (Hgg.) 1992: Economics of Cult. Proceedings of the Uppsala Symposium 1990, Uppsala.

A. Maffi 1997: Forme della proprietà, in: S. Settis (Hg.), I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società II 2: Una storia greca: Definizione (VI–IV secolo a. C.), Turin, 345–368.

Ders. 2003: L'asilo degli schiavi nel diritto di Gortina, in: M. Dreher (Hg.), Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion, Köln u.a., 15–22.

L. Migeotte 1980: Engagement et saisie de biens publics dans les cités grecques, in : Mélanges d'études anciennes offerts à Maurice Lebel, St-Jean-Chrysostome, 161–171.

Ders. 1984: L'emprunt public dans les cités grecques, Québec / Paris.

Ders. 1998: Finances sacrées et finances publiques dans les cités grecques, in: Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos, Historia y Arqueologia, Madrid, 181–185.

Ders. 2006: La gestion des biens sacrés dans les cités grecques, in: H.-A. Rupprecht (Hg.), Symposion 2003, 233–246.

P. Millet 1991: Lending and Borrowing in Ancient Athens, Cambridge.

N. Papazarkadas 2011: Sacred and Public Land in Ancient Athens, Oxford 2011.

C. Pecorella Longo 2011: Forme di empietà nel diritto attico, in: G.A. Cecconi / C. Gabrielli (Hgg), Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza, Bari, 43–55.

A. Rehm 1958 : Didyma II. Die Inschriften, hg. von A. Harder, Berlin.

D. Rousset 2013 : Sacred Property and Public Property in the Greek City, JHS 133, 113–133.

J. Rudhardt 1992: Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique, 2. Aufl. 1992.

W. Schmitz 2004: Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland, Berlin.

Ders. 2008: Menschliche und göttliche Gerechtigkeitsvorstellungen im archaischen Griechenland, in: H. Barta u.a. (Hgg.), Recht und Religion. Menschliche und göttliche Gerechtigkeitsvorstellungen in den antiken Welten, Wiesbaden, 155–167.

P. Siewert / H. Taeuber (Hgg.): Neue Inschriften aus Olympia. Die ab 1896 veröffentlichten Texte, Wien 2013.

C. Sourvinou-Inwood 2000: What is *Polis*-Religion?, in: R. Buxton (Hg.), Oxford Readings in Greek Religion, 13–37.

S.C. Todd 1993: The Shape of Athenian Law, Oxford.

A. Uguzzoni / F. Ghinatti 1968: Le tavole greche di Eraclea, Roma.

C. Vial 1984: Délos indépendante (314–167 av. J.-C.). Étude d'une communité civique et de ses institutions, Athen / Paris.

F.W. Walbank 1967: A Historical Commentary on Polybius II, Oxford.

M. Youni 2005: Maître et esclaves en Macédoine hellénistique et romaine, in: V.I. Anastasiadis / P. Doukelis (Hgg.), Esclavage antique et discriminations socio-culturelles, Frankfurt, 183–196.

Dies. 2012: Ἀραὶ καὶ νόμοι καὶ φυλακαί. Châtiment divin et sanction pénale dans les poleis grecques, E.K.E.I.E.Δ. 44, 9–35 (griechisch mit französischem résumé).

PHILIPP SCHEIBELREITER (WIEN)

GELDVERWAHRUNG BEI ARTEMIS, SKLAVENVERKAUF AN APOLLO. ÜBERLEGUNGEN ZUR FUNKTION DER EINBINDUNG VON GÖTTERN IN DEN PRIVATRECHTLICHEN VERKEHR: ANTWORT AUF MARTIN DREHER*

Angesichts der umfassenden Darstellung Martin Drehers ist es in der Antwortschrift nur möglich, auf ausgewählte Fragen näher einzugehen, welche die Götter als Rechtsstifter und als Rechtssubjekte betreffen.

I. Dreher ist grundsätzlich zuzustimmen, dass die Vorstellung von „göttlicher Rechtsstiftung" im antiken Griechenland ein selten belegtes Phänomen darstellt. Die spartanische Rhetra etwa kann auf ein Apollo-Orakel zurückgeführt werden, wogegen die *nomoi* der archaischen Nomotheten nicht auf göttlicher Weisung, sondern auf deren „menschlicher Weisheit" beruhen.[1] Dieser Befund kann auch durch zwei weitere Belege nicht erschüttert werden, welche hier dennoch ergänzend angeführt werden sollen. So ist die Bezugnahme auf göttliche Rechtsstiftung zum einen auch für Kreta tradiert,[2] wie aus dem Beginn der platonischen *Nomoi* hervorgeht (Plat. *Leg*. 624a):[3]

> ΑΘ. Θεὸς ἤ τις ἀνθρώπων ὑμῖν, ὦ ξένοι, εἴληφε τὴν αἰτίαν τῆς τῶν νόμων διαθέσεως;
>
> Κλ. Θεὸς, ὦ ξένε, θεὸς, ὥς γε τὸ δικαιότατον εἰπεῖν· παρὰ μὲν ἡμῖν Ζεύς, παρὰ δὲ Λακεδαιμονίοις, ὅθεν ὅδε ἐστίν, οἶμαι φάναι τούτους Ἀπόλλωνα. ἦ γάρ;
>
> *Der Athener: Ist es ein Gott oder irgendein Mensch, ihr Gastfreunde, der bei euch als Urheber eurer Gesetzgebung gilt?*

---

* Für Hilfestellungen bei der Manuskriptgestaltung bin ich Frau PD Dr. Kaja Harter-Uibopuu von der Kommission für Antike Rechtsgeschichte, Österreichische Akademie der Wissenschaften / Wien zu besonderem Dank verpflichtet.

1 Dreher in diesem Band bei Anmerkung 11.

2 Gagarin (1986) 60; vgl dort auch: „The claim of divine or semi-divine origin is not widespread."

3 Übersetzung nach Schöpsdau (1990) Plat. *leg*. 624a ad locum.

Kleinias: Ein Gott, Fremder, ein Gott, wie man mit vollem Recht sagen muss; bei uns Zeus, bei den Lakedaimoniern aber, von wo unser Freund da herkommt, geben sie, glaube ich, den Apollon an. Nicht wahr?

Lykurg habe von Apollo die Gesetze empfangen, Minos von Zeus.[4] Als gemeinsamer Nenner für die „Gesetze" beider Poleis wird deren göttlicher Ursprung formuliert.

Zum anderen findet sich auch bei den archaischen Nomotheten ein Beispiel für göttlich inspirierte Gesetzgebung: Nach einer Tradition, welche der aristotelischen „Politeia" von Lokroi Epizephyrioi zugeschrieben wird,[5] seien Zaleukos seine Gesetze von der Göttin Athene im Traum diktiert worden (Aristot. fr. 548 Rose):[6]

ἐπειδὴ γὰρ ἐχρῶντο τῷ θεῷ πῶς ἂν πολλῆς ταραχῆς ἀπαλλαγεῖεν, ἐξέπεσεν αὐτοῖς χρησμός, ἑαυτοῖς νόμους τίθεσθαι, ὅτε καί τις ποιμήν, ὄνομα δ' ἦν Ζάλευκος, πολλοὺς νόμους δυνηθείη τοῖς πολίταις εἰσενεγκεῖν δοκίμους. Γνωσθεὶς δὲ καὶ ἐρωτηθεὶς πόθεν εὕροι, ἔφησεν ἐνύπνιον αὐτῷ τὴν Ἀθηνᾶν παρίστασθαι. διὸ αὐτός τε ἠλευθέρωται καί νομοθέτης κατέστη.

Denn als sie das Orakel befragten, wie sie denn die große Verwirrung abwenden könnten, da fiel der Orakelspruch so aus, dass sie sich selbst Gesetze geben sollten. Als irgendein Hirte, der Zaleukos hieß, es vermochte, viele gute Gesetze für die Bürger vorzuschlagen, und er bekannt wurde und gefragt, woher er denn diese Gesetze hätte, sagte er, dass sich ihm Athena im Traum zur Seite gestellt habe. Deshalb wurde er selbst freigelassen[7] *und als Gesetzgeber eingesetzt.*

Einige Details des Fragments werden von Aristoteles als historisch angesehen und von der modernen Forschung auch so aufgefasst: Dies betrifft zum Beispiel die Mitteilung, dass Zaleukos seine Tätigkeit zur Zeit einer Stasis (ταραχή) aufnahm[8] oder dass er viele Gesetze (πολλοὶ νόμοι) verfasst[9] und schriftlich fixiert (τίθεσθαι)[10] habe. Bei der Anekdote der „Berufung" des Zaleukos handle es sich hingegen um einen Topos,[11] wie er im vierten Jh. n. Chr. bei Ephoros, Platon und Aristoteles entwickelt worden sei.[12] Plutarch wiederum schreibe diese Legenden dem Einfallsreichtum des jeweiligen Nomotheten zu, welcher versucht habe, durch die Einbindung eines Gottes in den Prozess der Normensetzung eine besondere

---

4 Vgl. dazu auch Plat. *Leg*. 632d.

5 Vgl. dazu Hölkeskamp (1999) 48 mit A. 41; vgl weiters Szegedy-Maszak (1978) 205; Gagarin (1986) 58–62.

6 Schol. In Pind. *Ol*. 10,17 und Clem. Alex. *Strom*. 1,70,3.

7 Zaleukos wird hier als Sklave dargestellt, worin Gagarin (1986) 59 das Prinzip vom Nomotheten als „political outsider" verwirklicht sieht.

8 Gagarin (1986) 58–59; Dreher (2012) 66.

9 Dreher (2012) 66.

10 Gagarin (1986) 58 A. 23.

11 Mühl (1929) 54–55; Hölkeskamp (1999) 47–48; Hose (2002) 205; Scheibelreiter (2013a) 989–992.

12 Vgl. dazu auch Hölkeskamp (1999) 44–45.

Legitimation zu verleihen.[13] Demgegenüber hat es bereits Mühl als nicht notwendig erachtet, Berichte wie jenen über die Berufung des Zaleukos auf diese Weise als Erfindung von Autoren des vierten Jh. abzuurteilen, da sich darin die Vorstellung vom göttlich inspirierten *nomos* widerspiegle.[14] In diesen Zusammenhang passt – unter der Prämisse, dass dies nicht nur auf das gesatzte Recht allein zu beziehen ist – auch der Ausspruch Heraklits, dass die *nomoi* der Menschen von einem göttlichen *nomos* „genährt" warden.[15]

II. Als Rechtssubjekte begegnen die griechischen Götter einmal im Mythos, wo sie – wie Dreher betont – wie Menschen agieren.[16] Diese anthropomorphe Sichtweise, wie sie in den homerischen und hesiodischen Epen transportiert und von Xenophanes kritisiert wird,[17] stellt jedoch eine wichtige Schablone für das „Recht der Menschen" dar: Als mythisches *exemplum* für ein *moicheuein* dient etwa der Ehebruch von Aphrodite mit Ares, wie er in der Odyssee im Demodokos-Gesang geschildert wird.[18] Für den Rechtshistoriker von vordringlichem Interesse ist in dieser Szene darüber hinaus die daran anschließende Beschreibung der *engyesis* (Garantenstellung/Bürgschaft), welche Poseidon für Ares dem Hephaistos gegenüber übernimmt: Durch den Dialog zwischen dem gehörnten Ehemann und dem Meeresgott werden jene rechtlichen Strukturen erkennbar, die das (menschliche) Haftungsrecht dieser Zeit ausgemacht haben.[19]

Von diesem Rechtsverkehr der Götter untereinander ist jener in die Welt der Menschen reichende zu unterscheiden. Hier treten die Götter als Rechtssubjekte mit den Menschen in Verbindung. Dreher hat das umfangreiche Material dazu geordnet und Kategorien geschaffen, wonach Götter als Rechtssubjekte (Eigentümer von Immobilien oder Sklaven, Vertragspartner)[20] oder als Rechtsakteure (Richter, Zeugen, Rechtsbeistand, Vollstrecker oder Prozessparteien)[21] auftreten. Der Fokus soll in der Folge auf zwei Probleme gelenkt werden, welche dem Bereich des „Vertragsrechts" zuzuordnen sind:[22] Einerseits soll das Phänomen menschlicher „Stellvertretung" in Zusammenhang mit Tempelverwahrung durch Götter kurz vertieft werden

---

13 Plutarch, *Numa* 4,6–8; vgl. dazu auch Polyb. 10.2.8; Cic. *de nat. deor*. 3,91; DH 2,61; Ephoros FGrHist 70 F 48 (= Strabo 10.4.19).

14 Mühl (1929) 55; Mühl (1933) 85–88.

15 Heraklit 22 B 114 DK.

16 Dreher in diesem Band A.14–15.

17 Xenophanes fr. 21 B 11.

18 Hom. *Od*. 266–366.

19 Vgl. dazu Partsch (1909) 9–23; ausführlich widmen sich der Interpretation dieser Szene die Beiträge von Cantarella (1964) und (1987).

20 Dreher in diesem Band A. 12–81.

21 Dreher in diesem Band A. 82–101.

22 Kurz soll ein Problem des dem von Dreher gewählten Schlagwort „Götter als Kreditgeber" subsumierbaren Tempelbankwesens angesprochen werden. Danach ist näher auf die Rolle der Götter bei der Sklavenfreilassung einzugehen.

(III.). Andererseits ist der Frage nachzugehen, welche Rolle dem Gott als „Käufer" eines Sklaven in Zusammenhang mit der Freilassung zugekommen sein könnte (IV.).

III. Aufgrund der Beschriftung einzelner *horoi* ist es unzweifelhaft, dass die betreffenden Liegenschaften als – soweit dieser Begriff für das griechische Recht zulässig ist – im Eigentum eines Gottes stehend erachtet wurden.[23] Gleiches trifft auf Gelder zu, welche in einem Tempel „offen" deponiert oder vom Tempel dargeliehen wurden.[24] So ist etwa in Lokroi zu lesen, dass die Stadt ein Darlehen bei Zeus aufnahm (ἁ πόλις ἐχρήσατο πὰρ τῶ Διὸς).[25] In Sardes wiederum wird das dem Tempel geschuldete Geld als „Gold der Artemis" (τὸ χρυσίον τῆς παρακαταθήκης τὸ τῆς Ἀρτέμιδος)[26] bezeichnet.[27] In diesen und vergleichbaren Rechtsgeschäften wurden die Götter von Tempelbeamten „vertreten": Da dem altgriechischen und hellenistischen (im Unterschied zum klassisch römischen) Recht die direkte Stellvertretung nicht fremd war,[28] könnte man dies so auslegen, dass zB. die Artemis von Ephesos Geschäftsherrin war, während der Tempeldiener (der Megabyzos)[29] als ihr direkter Stellvertreter fungierte. Nach diesem Muster lässt sich etwa folgender Bericht des Xenophon interpretieren (Xen. *Anab*. 5,3,6):

> Τὸ δὲ τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Ἐφεσίας, ὅτ' ἀπῄει σὺν Ἀγησιλάῳ ἐκ τῆς Ἀσίας τὴν εἰς Νοιωτοὺς ὁδόν, καταλείπει παρὰ Μεγαβύζῳ τῷ τῆς Ἀρτέμιδος νεωκόρῳ, ὅτι αὐτὸς κινδυνεύσων ἐδόκει ἰέναι, καὶ ἐπέστειλεν, ἢν μὲν αὐτὸς σωθῇ, αὐτῷ ἀποδοῦναι· ἢν δέ τι παθῇ, ἀναθεῖναι ποιησάμενον τῇ Ἀρτέμιδι ὅ τι οἴοιτο χαριεῖσθαι τῇ θεῷ.
>
> *Das Geld bei der ephesischen Artemis ließ er bei dem Megabyzos, dem Tempeldiener der Artemis, zurück, als er sich mit Agesilaos auf den Weg fort aus Asien nach Böotien aufmachte, weil er selbst meinte, sich nun auf der Reise in Gefahr zu begeben, und trug ihm auf, ihm das Geld zurückzugeben, wenn er selbst gerettet würde. Wenn ihm aber etwas widerführe, solle er es der Artemis weihen und damit machen, wovon er glaube, dass er damit die Göttin erfreue.*

---

23 So Dreher in diesem Band bei A 22–23.

24 Dass das Eigentum an den Valuten ursprünglich beim Darlehensnehmer verblieben ist, entspricht dem Surrogationsprinzip; vgl. dazu Kränzlein (1964) 89; Herrmann (1975) 326; Simon (1965) 48; Rupprecht (1967) 57; Schuster (2005) 43–44. 89–93; vgl. dazu auch die Beiträge von M.J. Sundahl und G. Thür in diesem Band.

25 Tafel 22,10; vgl. auch 28,7 (beide zitiert nach Costabile, 1992).

26 ISardes 7,1,1 col. I 3; vgl. zur sachenrechtlichen Konstruktion dieses Rechtsgeschäfts Scheibelreiter (2013) 52.

27 Auch für Ephesos kann – entgegen der Mitteilung von Dio Chrys. 31,54, dass die deponierten Gelder von der Göttin nicht angetastet würden – ein Gebrauchsrecht des Tempels nicht ausgeschlossen werden; zur Diskussion vgl. Burkert (1999) 65–65; dagegen Walser (2008) 177–178.

28 Vgl. dazu etwa schon die Ergebnisse von Röhrmann (1968).

29 Vgl. zum Megabyzos die Ausführungen von Burkert (1999) 62–63.

Xenophon vereinbart, dass der Megabyzos das bei Artemis hinterlegte Geld für die Göttin verwenden solle, wenn ihm (= Xenophon) auf seiner Expedition nach Böotien etwas widerführe: Dann nämlich solle das Geld der Göttin verfallen und der Priester darüber in ihrem Sinne verfügen. Das Geld war zwar bei Artemis hinterlegt worden, Ansprechpartner des Xenophon ist aber der Megabyzos.

Wenn diese einfache Konstruktion nach griechischem (wie auch nach heutigem) Rechtsverständnis unproblematisch anmutet, so lassen manche Quellen erkennen, dass eine juristisch präzise Trennung zwischen dem Gott und dem Tempel bzw. Tempelbeamten nicht immer möglich ist. Wie unscharf hier die Grenzen verliefen, belegt etwa ein weiterer Sachverhalt über die Tempelverwahrung bei der Artemis von Ephesos: In den *Bacchides* des Plautus (und wohl auch in ihrem Vorbild, dem *Dis exapaton* des Menander)[30] wird sowohl der Reichtum des Artemistempels von Ephesos als auch der Reichtum des Artemispriesters, welcher das Geld zur Verwahrung übernahm, als Argument dafür angeführt, dass die in Ephesos deponierten Gelder besonders sicher verwahrt seien.[31] Wenn man den Priester nur als Stellvertreter der Göttin ansieht, so wäre sein persönlicher Reichtum ohne Belang.[32]

Dass oft nicht nur schwer zu entscheiden ist, wer als Partei eines solchen Geschäftes mit dem Gott/dem Tempel/dem Tempelbeamten angesehen werden kann, sondern zuweilen auch die Parteien schwer voneinander geschieden werden können, belegen einige Texte aus dem Tempelarchiv des Zeus von Lokroi Epizephyrioi:[33] Dort heißt es, dass der Tempel das von ihm dargeliehen Geld zurückerhalten solle, „wann immer es Rat und Volksversammlung beschließen" – ἀποδόμεν | δὲ ὁπανίκα κα τᾶι βωλᾶι καὶ τῶι δάμωι δοκεῖ.[34] Diese Klausel stellt also auf die jederzeitige Rückforderung des Darlehens durch den Darlehensgeber – den von der Polis Lokroi verwalteten Tempel – ab. Diese Rückgabeklausel wird aber auch dann vereinbart, wenn die Polis selbst beim Tempel Kredit aufnimmt. So liest man in Tafel 22,10–13:[35]

> ἐπὶ τούτων ἁ πόλις ἐχρήσατο πὰρ τῶ Διὸς | ἐκ τῶ θῃσαυρῶ δόγματι βωλᾶς καὶ δάμωι | ἀποδόμεν δὲ ὅπω κα δοκεῖ καὶ ὁπόκα κα δοκεῖ.
>
> *Unter (der Amtszeit von) diesen nahm die Stadt von Zeus das Geld auf aus dem Tempelschatz durch Entscheidung von Rat und Volk(sversammlung), unter der Bedingung, das Geld zurückzugeben wie und wann immer sie es beschließen.*

Nach moderner Dogmatik läge damit auch ein „In-Sich-Geschäft" vor, da die Polis den Tempel einerseits mit verwaltet und über die Vergabe der Darlehen beschlossen hat, andererseits selbst die Darlehen beim Tempel aufnahm. All diese Beobachtun-

---

30 Men. *Dis ex*. Fr. 5 (112 K-T, 126 K); vgl. dazu auch Men. *Dis ex*. 55–57.
31 Plaut. *Bacch*. 306–314; 337–341.
32 Scheibelreiter (2012) 218–220.
33 Die Tafeln 8,22 und 38, zitiert nach Costabile (1992).
34 Text zitiert nach Costabile (1992) Tab. 8,7–8.
35 Weitere Beispiele finden sich in Tafel 8,8–9 und 38,12–13 (zitiert nach Costabile, 1992).

gen bestätigen die These von Dreher, dass die „Vertreter“ eines Gottes relativ frei über das göttliche Vermögen verfügen konnten, sofern dies dem Tempel / der Gottheit zugutekam:[36] Die Götter bedurften menschlicher Prokuratoren, um als Vertragspartner überhaupt agieren zu können. Daher kann umgekehrt dort keine Tempelverwahrung im Sinne eines Rechtsgeschäftes zwischen dem Hinterleger und dem Verwahrer (Gott/Priester) angenommen werden, wo der Gott mit dem Deponenten nicht durch einen Stellvertreter in Kontakt tritt. So ist etwa die Vorgehensweise des Euclio in der *Aulularia*, der sein Gold der Göttin Fides anvertrauen möchte, nicht als Depot bei der Göttin zu qualifizieren, sondern als der Versuch, das Geld im Tempel zu verstecken,[37] da in der ganzen Szene nichts von einem Tempelbeamten zu lesen ist.[38]

IV. Sklavenfreilassung

Auch in Zusammenhang mit der Freilassung von Sklaven konnten Gottheiten als „Vertragspartner“ auftreten. Wie Youni unterstreicht, ist der größte Teil der Inschriften, welche die Freilassung von Sklaven dokumentieren, in religiösen Kontext gebettet,[39] und zwar „in the sense that a temple of a divinity was involved in some way.“[40] Die vorwiegend in den delphischen Freilassungsinschriften (3. Jh. v. Chr.–2. Jh. n. Chr.) belegte Praxis ist die eines Sklavenverkaufs an Apollo („Verkaufsfreilassung“).[41] Dreher hält mE zu Recht fest, dass – nimmt man den Kauf als formgültig geschlossen an – der Gott dadurch vorübergehend Eigentümer des Sklaven wurde.[42]

Als eine zweite Möglichkeit, den Gott zum Eigentümer des Sklaven zu machen, um mit seiner Hilfe die Freilassung des Sklaven zu bewerkstelligen, weisen die

---

36 Dreher in diesem Band bei A. 78–80.

37 Plaut. *Aul*. 580–586. 608–611.614–618. 668–669. 676.

38 Vgl. dazu Andreau (1968) 500 A. 3.

39 Dies trifft nur in beschränktem Maße auf die im Corpus der Inschriften von Kalymnos überlieferten Freilassungen zu. Die Teilnahme des Gottes erfolgt etwa in TC 158 Z 5 durch Anrufung der Götter Helios und Gaia (als Zeugen?), vgl. Babakos (1973) 10. Dies ist mit Latte (1920) 111 nicht als Freilassung durch den Gott zu verstehen. Weitere religiöse Aspekte betreffen die Freilassung von Sklaven zu heiligen Festen oder die Publikation im Apollotempel, vgl. dazu Babakos (1973) 11 A.3.

40 Youni (2010) 316. Die Einbindung eines Dritten in die Freilassung ist auch für das römische Recht gut belegt. Dort konnte die Freilassung durch einen Dritten erfolgen, indem der Eigentümer den Sklaven mit der Nebenabrede verkaufte, dass der Käufer den Sklaven freilasse – *ut manumittatur*, oder der Sklave sich mithilfe eines Dritten aus den Mitteln seines *peculium* freikaufte (*redemptio suis nummis*), vgl. dazu die neuere Untersuchung von Heinemeyer (2013).

41 Vgl. dazu Albrecht (1978) 137–148.

42 Dreher in diesem Band bei A. 71; ebenso Latte (1920) 109; Youni (2010) 316.

Quellen die Weihung des Sklaven an eine Gottheit aus („Weihefreilassung"):[43] So ist es etwa in Inschriften aus Epirus, Böotien und Makedonien belegt.[44]

Latte hat den wesentlichen Unterschied beider Rechtsgeschäfte in ihrer jeweiligen Rechtswirkung gesehen: Während der Verkauf an den Gott als neuen Herren den Sklaven vor allem vor dem Zugriff des ehemaligen Eigentümers schützen sollte, bot die Weihung des Sklaven vorwiegend Schutz vor dem Zugriff eines Dritten.[45]

Der Kauf / Verkauf des Sklaven bzw. seine Weihung an die Gottheit ist in jedem Fall nur ein der Freilassung vorhausgehender Akt und von dieser zu unterscheiden. Dies wirft für die religiösen Freilassungen die Frage auf, wann bzw. ob der Gott die Freilassung nach dem Erwerb des Eigentums an dem Sklaven vollzog oder ob diese *uno actu* bereits mit der Übergabe des Sklaven an den Erwerber als vollzogen angesehen werden konnte.[46] Zu dieser Form[47] des Sklavenverkaufs vermerkt Youni:[48] „From the legal point of view, divine ownership meant simply, that the slave did not belong to anyone and was in fact free." Damit betrachtet Youni das Problem von der Rechtswirkung her: Der Verkauf des Sklaven führt in letzter Konsequenz zu dessen Freiheit, während der Verkauf bloß fingiert wurde, da die Freilassung in dieses Rechtsgeschäft eingebettet werden musste.[49]

Dies ist nicht unproblematisch: Worin bestand die Fiktion? Wenn ein Kaufvertrag nur angenommen wurde, ohne vorzuliegen, so konnte dieser wohl auch keine Rechtswirkungen entfalten, etwa den Übergang des Eigentums am Sklaven, was von der Zahlung des Kaufpreises abhing, an den Gott. Die bloße Quittierung des Kauf-

---

43 Albrecht (1978) 123–137.

44 Vgl. dazu die Literatur bei Youni (2010) 316.

45 Latte (1920) 109–110.

46 Hierin läge ein wesentlicher Unterschied zum römischen Recht, wo die *manumissio* prinzipiell einer bestimmten Form bedurfte und nach dem Kauf zu vollziehen war: Nach *ius civile* durch *vindicta* vor dem *praetor*, durch Eintragung in die *census*-Liste oder durch Testament, nach prätorischem Recht mittels Freilassung *inter amicos* oder *per epistulam*. Das Unterbleiben der Freilassung nach einem Verkauf des Sklaven konnte mit dem Verlust der Patronatsrechte einhergehen oder sogar dingliche Wirkung entfalten; zu dieser dinglichen Wirkung in Zusammenhang mit dem Verstoß gegen die Nebenabrede (*lex*) beim Sklavenkauf vgl. etwa D. 18.1.56 (Paul. 55 ad ed.). Ein Sklave, der unter der Bedingung der Freilassung verkauft wurde, konnte nach einem Gesetz des Kaiser Marc Aurel sogar *ipso iure* frei werden, wenn der Käufer der Verpflichtung zur *manumissio* nicht nachgekommen war. Darüber hinaus verlor der Käufer die Patronatsrechte zwar nicht, konnte dem Sklaven aber nicht wirksam *operae* auferlegen, vgl. D. 38.1.13pr (Ulp. 38 ad ed.) *Si quid hac lege emptus sit, ut manumittatur, et ex constitutione divi Marci pervenerit ad libertatem, operae ei impositae nullum effectum habebunt*. (Wenn jemand unter dieser Abrede gekauft worden ist, dass er freigelassen werden solle, und nur durch das Gesetz des Mark Aurel zur Freiheit gelangt ist, dann werden ihm auferlegte Werke keine Wirkung zeitigen.)

47 Davon sind all jene Fälle eines „echten Sklavenverkaufs" an den Tempel zu unterscheiden, vgl. Youni (2010) 327 A. 75.

48 Youni (2010) 326–327.

49 Literatur zusammengestellt bei Albrecht (1978) 146 A. 229.

preises, der realiter nicht gezahlt worden war, reichte dazu nicht aus.[50] Die Fiktion kann also nicht den Kauf selbst betreffen, sondern etwa darin liegen, dass das Geld nicht vom Käufer (Gott), sondern von dem Sklaven selbst stammte.[51] Es bleibt zu fragen, wie die Freilassung juristisch konstruiert war: Latte überlegt, „ob es sich dabei von vornherein um volle Befreiung oder nur um einen Tausch handelt, der dem Sklaven an Stelle des harten Jochs eines menschlichen Herrn das mildere des Gottes brachte."[52] Der Sklave würde dann insofern frei, als sein neuer, göttlicher Herr dauerhaft auf die Ausübung des Eigentumsrechtes verzichtet.[53] Partsch[54] und Pringsheim[55] haben vermutet, dass der Gott nur Treuhandeigentum an dem Sklaven erlange.

Dem hat Albrecht unter Verweis darauf widersprochen,[56] dass der Sklave damit nur faktisch, nicht aber juristisch frei wurde und es eben eines weiteren Aktes der Freilassung bedurft hätte, welcher durch den Gott (vertreten durch seine Priester) hätte durchgeführt werden müssen.[57] Albrecht nahm einen Kaufvertrag zwischen dem Sklaveneigentümer und dem Gott an; da das Geld jedoch aus dem Vermögen des Sklaven stammte, wurde dieser kraft Surrogationsprinzips Eigentümer des Kaufobjektes und somit seiner selbst. Darüber hinaus verzichtet der Käufer auf jegliches Eigentumsrecht, da der Kauf stets unter der Bedingung: ἐφ' ᾧτε ἐλευθέρον εἶμεν erfolgte.[58] Eine weniger dogmatische Sichtweise vertritt schließlich Kränzlein, demzufolge die wesentliche Rechtsfolge des Verkaufs an die Gottheit nicht der Eigentumserwerb des Gottes, sondern der Eigentumsverlust des Verkäufers gewesen sein musste.[59]

---

[50] Vgl. dazu die Ausführungen von Albrecht (1978) 155–157. Auch beim so genannten „fiktiven Darlehen" wurde ja nicht die Zahlung des Kaufpreises fingiert, sondern die Auszahlung eines Darlehens; vgl. dazu grundlegend Pringsheim (1950) 245–270; vgl. weiters Rupprecht (1967) 131–147; Thür (2010); Pfeifer (2013) 97–107; Scheibelreiter (2014).

[51] Vgl. etwa auch Youni (2010) 316: „the most religious manumittors were aware of the fact that the god actually did not pay the money."

[52] Latte (1920) 102.

[53] So etwa Beauchet II (1897) 278–282.

[54] Partsch (1909) 361–364.

[55] Pringsheim (1950) 108; 185–187.

[56] Zum Argument, dass „Götter keine Sklaven gehabt hätten," vgl. Albrecht (1978) 145.

[57] Albrecht (1978) 142. Als weiteres Argument dagegen wird von Albrecht (1978) 142–143 ins Treffen geführt, dass der Sklave bei einem bloßen Eigentümerwechsel auch seine *paramone*-Pflicht nicht vorzeitig durch eine *apolysis* hätte ablösen können, da er dazu wieder der vermittelnden Rolle eines Dritten bedurft hätte.

[58] Albrecht (1978) 147 fasst seine These zusammen: „Von daher ergibt sich also, dass es sich bei der *prasis ep' eleutheria* um einen echten Kaufvertrag handelt, den der damit betraute Dritte, hier der Gott, zum auch juristisch durch das Surrogationsprinzip und den Vorausverzicht auf alle überschießenden Rechte gesicherten alleinigen Erwerb des Eigentumsrechts an sich selbst auf Seiten des Sklaven abschließt, der dadurch unmittelbar die volle Freiheit erwirbt."

[59] Kränzlein (2010a) 118–119.

Allen Deutungsversuchen der religiösen Freilassung ist gemein, dass dem Gott eine vermittelnde Rolle zukommt: Er ist Vertragspartner des ehemaligen Sklaveneigentümers. Als solchem werden ihm *bebaioteres*[60] gestellt.

Nimmt man an, dass die Freilassung durch den Gott erfolgte, welcher den Sklaven zu diesem Zwecke erworben hat, so wäre zu erwarten, dass der Freigelassene dann dem Gott zur *paramone* verpflichtet wurde. Tatsächlich enthalten zB. einige der makedonischen Freilassungsurkunden die Verpflichtung des ehemaligen Sklaven, bei der Gottheit zu bleiben. Aufgrund dessen musste der Freigelassene zu bestimmten Tagen (*ethimoi hemerai*) Dienst im Tempel leisten.[61] Doch dieser Befund ist trügerisch, da diese Dienste im Tempel oft mit einer *paramone*-Verpflichtung gegenüber dem ehemaligen Herrn kombiniert waren.[62] Da die *paramone* das Verhältnis des Sklaven gegenüber seinem ehemaligen Herrn betrifft,[63] könnte dies als Indiz dafür gewertet werden, dass sich der ehemalige Herr (der Verkäufer des Sklaven) als derjenige gerierte, welcher die Freilassung vollzogen hatte und dem daher die Patronatsrechte zukamen. Es ist allerdings zu hinterfragen, ob aus der Zuweisung der Patronatsrechte allein so weitgehende Schlüsse für die Konstruktion der Freilassung unter Einbindung eines Gottes gezogen werden können.

Unstreitig ist, dass die Einbeziehung des Gottes als Partei in den Prozess der Freilassung dem Sklaven große Vorteile brachte:

(1) Da der Sklave keine Rechtspersönlichkeit hatte, musste der Kauf über einen Dritten abgewickelt werden: Selbst wenn er über die finanziellen Mittel verfügte, konnte er sich nicht selbst seinem Herren abkaufen.[64]
(2) Die Freilassung mit Hilfe des Gottes bot ausreichend Publizität,[65] was ja auch die inschriftliche Fixierung im Heiligtum belegt.[66]
(3) Die Einbindung der Gottheit in die Freilassung bot dem ehemaligen Sklaven Schutz vor Ansprüchen Dritter oder des ehemaligen Eigentümers: Diese hätten daher mit dem Gott einen übermächtigen Gegner für einen eventuellen Prozess um den Sklaven.

V. Gerade dieser letztgenannte Aspekt ist nach antikem Rechtsverständnis als durchaus rationales Argument zu werten. Auch für das frühe römische Recht lässt sich ein Beispiel anführen, welches auf einer vergleichbarer Argumentation beruht: Der klassische Jurist Gaius interpretiert in seinem Zwölftafel-Kommentar die so

---

60 Ausführlich Partsch (1909) 352–355, insbes. 353 A.1.
61 Youni (2010) 321–322.
62 Youni (2010) 322: „It was usual to combine the paramone with the condition of service at the temple. In these cases the freed person had to stay with the former master while offering his services to the temple on holidays.“
63 Youni (2010) 320; ausführlich dazu Kränzlein (2010b).
64 Latte (1920); Youni (2010) 316.
65 Youni (2010) 323.
66 Anders möchte dem Kränzlein (2010a) nicht zu viel an Bedeutung beimessen, da die Inschriften an der Tempelmauer ja nur Abschriften der Urkunden darstellten.

genannte *dedicatio in sacrum*. Nach dem Zwölftafelsatz 12,4 (Bruns) habe derjenige, welcher eine streitverfangene Sache seinem Gegner während des laufenden Prozesses dadurch entzog, dass er sie den Göttern weihte, das Doppelte des Wertes der Sache erlegen müssen. Dies interpretiert Gaius wie folgt (D. 44.6.3, Gai. 6 comm. ad 12 tab.):[67]

> Rem, de qua controversia est, prohibemur in sacrum dedicare; alioquin dupli poenam patimur – nec inmerito, ne liceat eo modo duriorem adversarii condicionem facere. Sed duplum utrum fisco an adversario praestandum sit, nihil exprimitur; fortassis autem magis adversario, ut id veluti solacium habeat pro eo, quod potentiori adversario traditus est.
>
> *Eine Sache, über die ein Rechtsstreit im Gange ist, werden wir gehindert, zu einem kultischen Zweck zu stiften; andernfalls erleiden wir die Strafe, das Doppelte ihres Geldwertes entrichten zu müssen, und nicht unverdient, weil es sonst freistünde, auf diese Weise die Ausgangslage des Streitgegners zu erschweren. Doch wird nichts darüber ausgesagt, ob das Doppelte ihres Geldwertes der Staatskasse oder dem Streitgegner zu entrichten ist; vielleicht aber eher dem Streitgegner, damit er gewissermaßen dafür entschädigt wird, dass er [in Gestalt des Gottes, dem der Streitgegenstand dargebracht wurde] einem mächtigeren Streitgegner ausgeliefert worden ist.*

Dass der Dedikant die Zahlung der hohen Strafe an den Gegner (*adversarius*) und nicht an den Staat zu leisten hatte, begründet also Gaius damit, dass der Geschädigte zur Erlangung der Sache nun seinerseits mit einem viel mächtigeren Gegner (*potentior adversarius*) prozessieren müsste, nämlich mit dem Gott. Mit Gaius kommentiert hier ein Jurist des zweiten Jh. n. Chr. eine archaische Rechtsvorschrift, und Gaius stellt seine Interpretation auch nur als die ihm attraktivste Möglichkeit dar, die Norm auszulegen, wenn er seine Ausführung mit *fortassis autem magis* einleitet. Immerhin lässt Gaius eine Diskussion erahnen, in welcher die Angst vor dem Gott als Prozessgegner ins Treffen geführt wurde. Auch für das (frühe) römische Recht fände damit das Ergebnis Drehers Bestätigung, dass die Götter als Rechtssubjekte betrachtet und als solche mit einer gewissen Selbstverständlichkeit in den privatrechtlichen Verkehr eingebunden wurden.

BIBLIOGRAPHIE

Albrecht (1978): K.-D. Albrecht, Rechtsprobleme in den Freilassungen der Böotier, Phoker, Dorier, Ost- und Westlokrer, Paderborn 1978

Andreau (1968): J. Andreau, Banque grecque et banque romaine dans le théâtre de Plaute et de Térence, Mélanges de l'école francaise de Rome 80 (1968)

[67] Übersetzung nach Flach (2004) 165. Allgemein zu der Interpretation der dedicatio in sacrum vgl. die Literatur bei Kaser / Hackl (1996) 298.

Babakos (1973): A.M. Babakos, Familienrechtliche Verhältnisse auf der Insel Kalymnos im ersten nachchristlichen Jahrhundert, Köln-Wien 1973

Beauchet II (1897): L. Beauchet, Histoire du droit privé de la republique Athénienne. Vol. II: Le droit de famille, Paris 1897 (ND Amsterdam 1969)

Bogaert (1968): R. Bogaert, Banques et banquiers des les cités grecques, Leyden 1968

Bogaert (1976): Epigraphica Vol. III: Texts on Bankers, Banking and Credit in the Greek World by Raymond Bogaert, Leiden 1976

Burkert (1999): W. Burkert, Die Artemis der Epheser, in: H. Friesinger / F. Krinzinger (Hgg.), 100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos, Wien 1999, 59–70

Cantarella (1964): La *eggye* nell'Odissea, Studi Italiani di filologia classica 36 (1964) 199–214

Cantarella (1988): E. Cantarella, la garanzia personale delle obbligazioni in Omero: Ripensando all'adulterio di Afrodite, in: Atti del Seminario sulla problematica contrattuale in diritto romano, Milano, 7–9 aprile 1987, I, Milano 1988, 261–272

Costabile (1992): Polis e Olympeion a Locri Epizefiri. Costituzione, Economia e finanze di una citta della magna Grecia editio altera e traduzione delle tabule Locresi a cura di F. Costabile, Napoli 1992

Dreher (2012): M. Dreher, Die Rechtskultur der Westgriechen, in: B. Legras (Hg.), Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique, Paris 2012, 63–78

Flach (2004): D. Flach, Das Zwölftafelgesetz, Darmstadt 2004

Gagarin (1986): M. Gagarin, Early Greek Law, Berkeley-Los Angeles-London 1986

Heinemeyer (2013): S. Heinemeyer, Der Freikauf des Sklaven mit eigenem Geld – *Redemptio suis nummis*, Berlin 2013

Herrmann (1975): J. Herrmann, Verfügungsermächtigungen als Gestaltungselemente verschiedener griechischer Geschäftstypen, in: H.J. Wolff (Hg.), Symposion 1971, Wien 1975, 321–329

Hölkeskamp (1999): K-J. Hölkeskamp, Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland (Historia Einzelschriften 131), Stuttgart 1999

Hose (2002): M. Hose, Aristoteles. Die historischen Fragmente, Berlin 2002

Kaser / Hackl (1996): M. Kaser / K. Hackl, Das römische Zivilprozessrecht, München [2] 1996

Kränzlein (1964): A. Kränzlein, Eigentum und Besitz im griechischen Recht, Berlin 1964

Kränzlein (2010a): A. Kränzlein, Bemerkungen zu Form und Inhalt der delphischen Freilassungen, in: J.M. Rainer (Hg.), Arnold Kränzlein, Schriften, Wien-Köln-Weimar 2010, 113–120

Kränzlein (2010b): A. Kränzlein, Bemerkungen zu den griechische Freilassungsinschriften, in: J.M. Rainer (Hg.), Arnold Kränzlein, Schriften, Wien-Köln-Weimar 2010, 121–130

Latte (1920): K. Latte, Heiliges Recht, Tübingen 1920

Mühl (1929): M. Mühl, Die Gesetze des Zaleukos und Charondas (Sonderdruck aus Klio, Beiträge zur alten Geschichte, Band 22), Leipzig 1929 (ND Aalen 1964)

Mühl (1933): M. Mühl, Untersuchungen zur altorientalischen und althellenischen Gesetzgebung, Leipzig 1933

Partsch (1909): J. Partsch, Griechisches Bürgschaftsrecht I. Teil: Das Recht des altgriechischen Gemeindestaates, Leipzig-Berlin 1909

Pfeifer (2013): G. Pfeifer, Fortschritt auf Umwegen – Umgehung und Fiktion in Rechtsurkunden des Altertums, München 2013

Pringsheim (1950): F. Pringsheim, The Greek law of sale, Weimar 1950

Röhrmann (1968): Stellvertretung im altgriechischen Recht, Diss. Würzburg 1968

Rupprecht (1967): H.-A. Rupprecht, Untersuchungen zum Darlehen im Recht der Graeco-aegyptischen Papyri der Ptolemäerzeit, München 1967

Scheibelreiter (2012): Ph. Scheibelreiter, Das *depositum* in Plautus' Bacchides: Zu einer frühen Quelle für die offene Verwahrung, ZRG-RA 129 (2012) 206–244

Scheibelreiter (2013): Ph. Scheibelreiter, Der Vertrag des Mnesimachos. Eine dogmatische Annäherung an ISardes 7,1,1, ZRG-RA 130 (2013) 40–71

Scheibelreiter (2013a): Ph. Scheibelreiter, Nomos (I), in: RAC 25 (2013) 978–1006

Scheibelreiter (2014): Ph. Scheibelreiter, Der Kreditkauf im griechischen Recht. Grundlagen und Dokumentation des „fiktiven Darlehens", in: É. Jakab (Hg.), Sale and Community. Legal Documents in Ancient Societies (LDAS) V, 2014 (in Druck)

Schöpsdau (1990): Platon, Die Gesetze, bearbeitet von Klaus Schöpsdau, Darmstadt[2] 1990 (ND 2001)

Schuster (2005): S. Schuster, Das Seedarlehen in den Gerichtsreden des Demosthenes, Berlin 2005

Simon (1965): D. Simon, Quasi-παρακαταθήκη, ZRG-RA 82 (1965) 39–66

Szegedy-Maszak (1978): A. Szegedy-Maszak, Legends of the Greek Lawgivers, GRBS 19 (1978) 199–209

Thür (2010): G. Thür, Ficticious Loans and *Novatio*, ASP (2010) 757–762

Walser (2008): A.V. Walser, Bauern und Zinsnehmer, Politik, Wirtschaft und Recht im frühellenistischen Ephesos, München 2008

Youni (2010): M. Youni, Transforming Greek practice into Roman law: manumissions in Roman Macedonia, TR 78 (2010) 315–340

LAURA PEPE (MILAN)

ABORTION* IN ANCIENT GREECE

Foreword

The topic of abortion in ancient Greece, and particularly in Athens, has been studied at length especially in its medical and social dimensions,[1] but has received less consideration in the more specific legal field. One of the most important contributions in this latter perspective is the paper presented at the 1999 Symposion by Stephen Todd,[2] whose interest was concentrated especially on the difficult and controversial interpretation of the fragments of a lost Lysian speech concerning abortion.[3] The purpose of my paper is to reconsider this issue, obviously taking into account Lysias' fragments that in fact may represent our main legal source on the topic, and focusing my attention on the possible ways abortion could be handled under a legal perspective. My paper will be structured on three themes: first I will deal with the issue of the general perception of abortion in the Greek *poleis*, and especially in Athens (§ 1); then, I will attempt an overall interpretation of the fragments of the aforementioned Lysian speech (§ 2); finally, I will take the fragments as a starting point for some reflections about the possible "public" relevance of abortion (§ 3).

---

* The most common Greek term—but not the sole one (see e.g., *infra*, n. 8)—for abortion is (*ex*)*amblōsis*; it appears, for instance, in the title given to a Lysian speech whose few extant fragments represent one of our main sources concerning the political and legal relevance of the issue. It is important to stress that, as the analysis of these fragments (see *infra*, § 2) shows, the notion covered by the word (*ex*)*amblōsis* comprises not only our "abortion" in a proper sense, but also, more loosely, some cases that we would describe as "miscarriage" (e.g., the expulsion of the foetus as a result of a blow to the woman's stomach).

1 See e.g., Fontanille (1977); Carrick (1985); Murray (1991); Angeletti (1992); Hanson (1992); Riddle (1992); Riddle (1997); Laale (1992–1993); Demand (1994), 57–63; Kapparis (2002).

2 Todd (2003).

3 The latest editions of the fragments are those of Floristán Imízcoz (2000) and Carey (2007), which are more complete than the previous ones of Thalheim (1913) and Gernet (1926). As for the title, the speech is referred to either as περὶ [τῆς] ἀμβλώσεως (Theon Rh. *Prog*. 69 Sp.; Hermog. *Prolegomena in librum περὶ στάσεων* 200 R.; Harpocr. *ss.vv.* ἀμφιδρόμια, ὑπόλογον) or as περὶ τοῦ ἀμβλωθριδίου (Sopat. Rh. *Ἐκ διαφόρων τινὰ χρήσιμα* 300 R.) or as κατὰ Ἀντιγένους ἀμβλώσεως (*Lex. Cant. s.v.* ἐπιτίμιον).

1. The Perception of Abortion in the Greek *Poleis* and in Athens: an Overview

Today, even if it is of course a private matter, the most echoed feature of abortion is the political one, with its legal, medical, and ethical implications. In this respect, it is impossible not to think about the central role the issue played in the last USA presidential campaign between Mitt Romney and Barack Obama, with the former supporting the "pro-life" movement and the latter promoting the "pro-choice" one.[4] In fact it is well known that nowadays laws allowing a voluntary interruption of pregnancy are founded upon the idea that it is necessary to protect the physical and mental health of the mother, and that it is the mother who has the right to decide what to do with her pregnancy. By contrast, any opposition to abortion has its rationale in the ethical, if not religious, conviction that the foetus has "right to life," and that consequently the mother who decides to abort in fact kills a human being. It is of course impossible to find any evaluation of this kind in ancient Greece—as well as in Rome, at least until the Christian era.[5] Regarding the first point—the choice given to the mother—we are repeatedly told by a good number of sources that the mother was only a vessel for her child, and that fatherhood played a much more important role than motherhood.[6] Then, as far as the second stance is concerned—the right to life of the foetus—we should note that, even though—as we will see—the concept that the foetus was a living being had already begun spreading towards the end of the fifth century BC, the actual notion of a "right to life" is unknown, and we never read in the sources words of sympathy or pity for an aborted foetus.[7] So what kind of idea is it possible to draw from our sources about the general perception of abortion in ancient Greece?

From a religious perspective, abortion caused *miasma*, and a lot of sacred laws in different *poleis* and at different times banned women who had had an abortion from entering a temple or a sacred place.[8] At least two things are noteworthy in

---

4 http://2012.candidate-comparison.org/?compare=Romney&vs=Obama&on=Abortion.

5 Cf. *e plurimis* Kapparis (2002), 173–174; *contra* Dölger (1933), with the critique by Crahay (1941), 9–10.

6 Aesch. *Eum*. 658–661; cf. also Eur. *Or*. 552–554; Arist. *Gen. anim*. 728a; 729a–b. For further analysis of these sources under the particular perspective of the topic here discussed cf. Pepe (2012), 268–269.

7 Kapparis (2002), 138–139. For some scholars, a kind of respect for the life of the foetus can be read in Ael. *VH* 5.18, according to which a pregnant woman found guilty by the Areopagus of *pharmakeia* was executed only after she gave birth to her baby, since the newborn was considered "not responsible," *anaition* (a general principle, unrelated to a specific case, is stated in D.S. 1.77.9); but the passage is "suspiciously late and suspiciously vague" to imply "a perception of rights for the unborn child" (Todd [2003], 237 n. 13, who concludes that "this may be the view of Aelian rather than of the Areiopagos"); see also Crahay (1941), 18.

8 For example, the sacred law of 331–326 BC from Cyrene (*SEG* 9,72, esp. 24–27) states that the woman who aborts a formed baby is polluted as with someone's death, while if the foetus is not yet formed she is polluted as with childbirth (noteworthy here is the fact that at a certain stage of the pregnancy the foetus is considered a human being: cf. *infra*,

these documents: first, no distinction is drawn between miscarriage and induced abortion, so that we may infer that they had exactly the same weight;[9] second, abortion requires essentially the same kind of purification prescribed for other non-criminal sources of pollution, such as loss of virginity, sexual intercourse, menstruation, childbirth and natural deaths; nowhere is it treated like a private or a public offense. In fact, the greatest Athenian philosophers, Plato and Aristotle, recommended it in the description of their ideal states at least in certain circumstances and under certain conditions, as a means of birth control.[10] The former affirmed that women who conceived in an inappropriate period of their lives had to get rid of the foetus,[11] while the latter, fixing a limit to the procreation of children, declared that abortion should be preferred to exposure, provided that it was performed before the foetus reached "life and sensation."[12] Of course, the rules these philosophers indicate are to be taken only as a display of their personal positions,

---

esp. § 3). An inscription from Delos (*LSS* 54), which can be ascribed to the second or first century BC, prescribes a purification of forty days after an abortion, and Nardi (1963), 64, comparing these forty days with the seven days required in the same text for a purification after a childbirth, suspects that the term *diaphthora* used in this source to indicate abortion (l. 6) has to be referred only to an induced abortion; *contra* Parker (1983), 355 has shown that—in *LSS* 91 for example—*phthora* (l. 11) is also used in the same way for dogs and donkeys, so that it is impossible to think that its only meaning is "procured abortion." For further discussion see especially Nardi (1971), 132–134, 191–192, 213–214, 394–395; Parker (1983), 352–356; Adam (1984), 151–153; Kapparis (2002), 170–173.

9 The only possible exception concerns a well-known inscription from Philadelphia (*LSA* 20) of the second or first century BC, where (ll. 19–21) there is explicit reference to abortive drugs, contraceptives, and anything else which could cause the killing of a child; cf. Parker (1983), 355–356; Kapparis (2002), 214–218.

10 On the Platonic and Aristotelian passages discussed hereafter see the rich bibliography cited in Kapparis (2002), 243 n. 44; see moreover Loddo (2013), 107–121.

11 Plat. *Resp*. 460e–461c: after stating that a woman should bear children between her twentieth and fortieth year, while a man should do so between the ages of thirty and fifty-five years—i.e., during "the maturity of their body and mind" (ἀμφοτέρων [...] ἀκμὴ σώματός τε καὶ φρονήσεως; slightly different ages are indicated in Plat. *Leg*. 785b, 833c–d)—the philosopher adds that it is better not to "bring to light" (μηδ' εἰς φῶς ἐκφέρειν; on the meaning of this unclear expression see Nardi [1971], 117–122) a foetus conceived beyond the proper age and to dispose of it on the understanding that such an offspring cannot be reared (οὕτω τιθέναι ὡς οὐκ οὔσης τροφῆς τῷ τοιούτῳ). It is worth remembering that Plato's utopian state had to be composed of a constant number of 5,040 families, and that this number needed to be controlled with the various means indicated in *Leg*. 740 d–e.

12 Arist. *Pol*. 1335b25–6. After that time—for the reasons we will examine further (*infra*, § 3)—it was considered a crime (μὴ ὅσιον). Probably, in Aristotle's thought, the foetus acquired "life and sensation" (αἴσθησιν [...] καὶ ζωήν) from the moment in which its body began to move and was clearly differentiated in its various parts; this moment—cf. Arist. *Hist. anim*. 583b14–23—was identified with the fortieth day for the male foetus, and with the ninetieth for the female one.

since we do not have any evidence of the existence of a concrete social strategy of this kind in the Athenian *polis*.[13] In fact, if we now turn to the medical perspective, we find an apparently opposite trend in the oath Hippocrates' followers had to swear, when they promised they would not give abortifacients to women.[14]

So what about the legal field? Can this passage of the Hippocratic oath be taken as proof of the presence of a statutory rule prohibiting abortion, which doctors had to respect? Was there in Athens a legal ban on abortion, at least concerning free women who belonged to an *oikos*? Together with the greatest part of the recent scholarship, I seriously doubt it. In fact, the only evidence stating expressly that abortion was forbidden is late and extremely vague. I am referring particularly to a passage of a work included in the *corpus* of Galen, known as "Whether what is in the womb is a living being" (*Εἰ ζῷον τὸ κατὰ γαστρός*, in its Latin title *An animal sit quod est in utero*).[15] In order to demonstrate that yes, the foetus is a living being, the unknown author remembers that two of the greatest ancient lawmakers, Lycurgus and Solon, pupils of—hence inspired by—Apollo and Athena, established a punishment for abortion in their laws. They would not have done this if they believed that what is in the womb is not alive.[16] Now, since no other ancient author confirms this point,[17] it is better to take it with a grain of salt.[18]

---

[13] For the different situation in the Roman world—where abortion was at some point considered as a threat to the state policy of population growth—cf. Kapparis (2002), 148–151.

[14] [Hipp.] *Jusj*. 15–16: οὐδὲ γυναικὶ πεσσὸν φθόριον δώσω. The bibliography concerning this passage—which seems to be in contradiction with other passages of the *Corpus Hippocraticum* that deal with abortive remedies (e.g., [Hipp.] *Mul. aff*. 1.72) or where a doctor is said to cause an abortion ([Hipp.] *Nat. puer*. 13)—is in fact endless, and here I will just offer a little sample of its various interpretations. Jones (1924), 39 takes the Hippocratic prohibition in the sense that the doctor himself was not allowed to apply the pessary. Edelstein (1967), 3–4, pointing to the fact that the medical practice was different from the oath's prescriptions, thinks that the oath was composed by an esoteric group influenced by Pythagorean ideas. According to Mottura (1986) the passage was interpolated after the influence of Christianity. Nardi (1971), 59–66 states that the Hippocratic medicine prohibited only the administration of a *pessos* (vaginal suppository) that was recognized as *phthorios*, hence potentially harmful to the mother's life; for this reason the doctor was allowed to use on pregnant women other remedies, provided that they were not *phthoria*. Similar remarks are developed by Angeletti (1992), 159–161, who insists on the opposition in the Hippocratic *corpus* between *pharmaka phthoria* and *ekbolia*, and underscores that the latter were not forbidden because they served to expel a dead foetus (cf. Soran. *Gyn*. 1.60).

[15] For this pseudo-Galenic work, influenced by Platonic ideas that Galen rejected, cf. Kapparis (2002), 201–204.

[16] [Gal.] *An animal sit quod est in utero*, 19.179 Kühn.

[17] Some of those convinced of the existence of such laws (e.g., Thonissen [1875], 257–258; Lallemand [1885], 34; Calleimer [1877], 225; Laale [1992–1993], 159) indicate as further confirmation of their authenticity a passage of Musonius Rufus (a Roman philosopher of the first century AD) mentioned by Stobaeus (*Anth*. 4.24a.15; the work of

But there is also another reason that the story has to be considered unreliable. It is barely conceivable that both in Sparta and in Athens the exposure of a newborn baby, if not the killing of an infant, was at least socially tolerated, while an interruption of pregnancy was prohibited.[19] Without any doubt, just as it was only the father who had the power to decide whether to rear a newborn child inside the *oikos*, we have to presume—since we do not have any direct evidence on this point—that it was only the father who could decide whether his wife should abort (and in this sense we probably have to take the aforementioned passage of the Hippocratic Oath).[20] Certainly women were acquainted with a lot of methods (herbal potions, physical exercises and manoeuvres, midwives' remedies and help)[21] in order to free themselves of an undesired pregnancy; but of course they had to take this course of action—moreover, at extreme risk to their own lives[22]—without their husbands knowing. A married woman could not openly deliberate whether to have an abortion without her husband's consent, but I do not think there was any need of a specific law: basically it was a private matter. Exactly as happened when a woman ventured to expose her newborn child,[23] the husband could immediately repudiate the wife who had aborted if he suspected, or succeeded in finding out, that she had

---

Musonius *Εἰ πάντα τὰ γινόμενα θρεπτέον*, which includes this passage, can also be read on a papyrus: see Powell [1937]). In the passage the philosopher wants to show that all the ancient legislators considered it detrimental for their cities to have a small number of children, whereas they thought it advantageous to have a lot of them; for this reason they forbade women to abort, and imposed penalties on those who broke the law. But, as demonstrated by many scholars (cf. e.g., Nardi [1971], 12–16; Kapparis [2002], 149–150), there is little doubt that the "laws" Musonius has in mind are not the Greek, but rather the Augustan ones on abortion.

18 In order to prove that the passage is unreliable, it has been inferred that probably the information had been generated by an anecdote in Plut. *Lyc*. 3, where it is said that the Spartan legislator prevented a woman from having an abortion (but it is not said that hence he decided to make a general law banning abortion!); and, since the name of the Spartan lawmaker is usually connected with that of his Athenian *alter ego*, the pseudo-Galen (or his source) instinctively mentioned Solon also: see Crahay (1941), 12; Nardi (1971), 37–41. Some scholars (e.g., Kapparis [2002], 179) have however argued against this view, since probably the pseudo-Galenic treatise was written before Plutarch's works.

19 Cf. Glotz (1904), 350.

20 In this sense Glotz (1904), 352; Harrison (1968), 73 n. 1; Demand (1994), 61.

21 Cf. e.g., Theophr. *Hist. plant*. 9.9.2; 9,11.4; for midwives' expertise cf. Plat. *Theaet*. 149 c–d. A practical example of a physical exercise that caused an abortion to a prostitute is provided in [Hipp.] *Nat. puer.* 13, although modern doctors state that the method described (a series of jumps on the heels) would never cause the expulsion of a well-implanted foetus (cf. e.g., Hellinger [1952], 116–117 n. 5).

22 Cf. e.g., Hipp. *Mul. aff.* 1.72.17–21.

23 See e.g., what happens to Pamphila in Menander's *Epitrepontes*.