

Dike. Essays on Greek law in honor of Alberto Maffi, ed. Lorenzo Gagliardi/Laura Pepe (= Università degli Studi di Milano, Facoltà di Giurisprudenza, Pubblicazioni del Dipartimento di Diritto Privato e Storia del Diritto, Sezione di Diritto Romano e Diritti dell'Antichità 57). Giuffrè Francis Lefebvre, Milano 2019. XX, 386 S., ISBN 978-88-28-80303-4

Die zweite Festschrift für Alberto Maffi¹⁾ umfasst – alphabetisch nach Autoren geordnet – 20 Beiträge zum athenischen und griechisch-hellenistischen Recht. Die Festschrift eröffnet eine kurze Würdigung des Schaffens von Alberto Maffi seitens der Herausgeber (VII–VIII) und ein Schriftenverzeichnis von Maffi für die Jahre 1972–2018 (IX–XX). Den Band beschließen englische Abstracts (379–386). Ein Quellenregister fehlt leider.

1. Ilias Arnaoutoglou, *Between minors and adults: Ephebes in Amphipolis* (AEPph 2015, 1–40) (1–28) befasst sich mit einer Inschrift aus dem Jahre 24/23 v.Chr., die 1984 bei Ausgrabungen in Amphipolis (Makedonien) in der nördlichen Porticus der Palästra beim Gymnasion noch *in situ* gefunden wurde. Die Stele, auf der sich die Inschrift befindet, wurde von dem Ephebarchen Adaios, Sohn des Eumeros, auf eigene Kosten errichtet, wohl mit dem Ziel, die Ephebie als zentrale Einrichtung des Gymnasion wieder sichtbar zu machen. Der Text, der jedenfalls teilweise auf früheren Regelungen aus makedonischer Zeit basiert (3), ist in 18 Abschnitte unterteilt (Übersicht S. 2–3), die drei Themenkomplexe behandeln: (a) Organisation und Mitgliedschaft bei den Epheben, Amtsträger, Ausbildung und Darstellung der erworbenen Fähigkeiten (Z. 4–110), (b) Fragen der Disziplin und Strafen (Z. 111–123) und (c) das Verhältnis der Epheben zur Bevölkerung (Z. 124–139, S. 5). Mit den *véot* zu Beginn sind die Epheben gemeint (5–7). Die zweijährige Ephebie stand in Amphipolis prinzipiell jedem offen, der auch in das Gymnasion aufgenommen werden konnte. Für Söhne aus begüterten Familien war die Ephebie verpflichtend. Ausführlich geht Arnaoutoglou auf Befugnisse und Aufgaben des Ephebarchen ein (8–11). Freilich fehlen Bestimmungen zu seiner Wahl und die hierfür geforderten Qualifikationen, zum Ausschluss von der Ephebie sowie zum Umfang der Strafbefugnis des Ephebarchen (auch körperliche Züchtigung?, 11–13). Väter bzw. Vormünder von Epheben sind für ihre Söhne bzw. Mündel verantwortlich (13–17). Sie trifft eine Geldstrafe (eine Drachme pro Tag), wenn die Epheben nicht an der Ausbildung teilnehmen (Z. 11–14). Auch Lügen eines Epheben im Zusammenhang mit einem auswärtigen Wettstreit führen zu einer Geldstrafe für Vater bzw. Vormund (Z. 103–108). Hingegen werden Epheben aus reicheren Familien, die der täglichen Ausbildung fernbleiben, selbst mit einer Strafe belegt (Z. 15–19). Das Verhältnis der letztgenannten Vorschrift zu derjenigen in Z. 11–14 ist nicht klar. Genauer behandelt Arnaoutoglou auch eine Reihe von Strafbestimmungen, die dazu dienen, die Epheben vor anstößigem Lebenswandel und Nachstellungen zu bewahren, Diffamierungen zu verhindern und unangemessenes Verhalten von Lehrern (*διδασκαλοι*) zu unterbinden. Fehlverhalten der Epheben soll der Ephebarch ahnden, ebenso soll er einen Vater/Vormund bestrafen, der für das Fehlverhalten verantwortlich ist (17–23). Der

¹⁾ Siehe zuvor B. Biscotti (Hg.), *Kállistos Nómos*, Scritti in onore di Alberto Maffi, Torino 2018, und Anzeige dazu von W. Kaiser, ZRG RA 138 (2021) 808–823.

letzte Abschnitt (23–25) widmet sich der Frage, ob die Inschrift als getreue Kopie eines früheren Gesetzes anzusehen ist. Arnaoutoglou gelangt aufgrund einer Textanalyse zu dem Ergebnis, dass Adaios entweder eine verkürzte Fassung eines ‚Ephengesetzes‘ herstellen ließ oder die vorliegenden Bestimmungen aus einem größeren Kontext extrahiert wurden (vielleicht aus einer Regelung über das Betreiben des Gymnasion in Amphipolis).

2. Monique Bile, *Woikeus et dōlos à Gortyne au V^e siècle* (29–47) widmet sich dem vielfach diskutierten Problem, wie sich *φοικεύς/φοικέα* und *δῶλος/δῶλα* im Stadtrecht von Gortyn und anderen kretischen Inschriften zueinander verhalten. Nach Darstellung der einschlägigen Regelungen und des Streitstands (29–31) geht Bile auf die Bestimmungen ein, die *δῶλος* und *ἐλεύθερος* gegenüberstellen (31–33). Nach Bile steht *ἐλεύθερος* spezifisch für ‚frei‘, *δῶλος* hingegen generisch für ‚nicht frei‘ (33). *Δῶλος* bedeutet in Relation zu *ἐλεύθερος* ‚nicht frei‘, in Relation zu *φοικεύς* hingegen ‚nicht *φοικεύς*‘ (33–35). *Δῶλος* ist der Unfreie ohne rechtliche Befugnisse, der im Stadtrecht stets negativ konnotiert ist (35). Die Verwendung von *φοικεύς* allein kann auch den *δῶλος* einschließen (so für Z. 9–10 der Inschrift), dies gilt entsprechend auch für *φοικέα* (37). Nach einer Untersuchung weiterer Erwähnungen von *φοικεύς* und *δῶλος* (37–39) gelangt Bile zu dem Ergebnis, dass der Gebrauch von *δῶλος* und *φοικεύς* im Stadtrecht von Gortyn kohärent ist: *Δῶλος* erscheint in Kombination mit *ἐλεύθερος* und *φοικεύς* (im Text S. 39; Z. 23 am Ende steht versehentlich *δῶλος*), um den Status zu bezeichnen. *Φοικεύς* begegnet als Oberbegriff in Konstellationen, die sowohl *φοικεύς* als auch *δῶλος* betreffen (etwa die Zugehörigkeit zu einem Herrn). Wenn allein der *φοικεύς* gemeint ist, steht das Wort für einen Unfreien, der über gewisse Rechte verfügt (39). Sodann erörtert Bile weitere inschriftliche Beispiele für unfreie Personen außerhalb des Stadtrechts (39–45). Neben *δῶλος* und *φοικεύς* finden sich *οικετήρια* (wohl der *κλᾶρος* des *φοικεύς*), *μνοία* (wohl gleichbedeutend mit *οικετήρια*) und *ἀπαμία/ἀφαμία*: Land, das ein Unbestimmter/Unbekannter („obscure“) bestellt. Zusammenfassend hält Bile fest (45–46), dass das Stadtrecht von Gortyn eine große Meisterschaft in der Terminologie für juristischen Status und soziale Stellung aufweist (45). Den grundlegenden Gegensatz bilden *ἐλεύθερος* und *δῶλος*, die den juristischen Status ‚frei/unfrei‘ bezeichnen. Die Paare *ἐλεύθερος/ἀπέταιρος* und *φοικεύς/δῶλος* stehen für unterschiedliche Positionen innerhalb der Kategorien ‚frei‘ und ‚unfrei‘ (Freier zu vollem Recht ↔ *ἀπέταιρος*, *φοικεύς* ↔ kein *φοικεύς*). *Δῶλος* ist negativ konnotiert. Werden *ἐλεύθερος* und *φοικεύς* im Kontext einer sozialen Stellung verwendet, so kann jedes Wort für die Gruppe an sich stehen, d. h. *ἐλεύθερος* schließt auch den *ἀπέταιρος* ein und *φοικεύς* den *δῶλος*. Mit ihrem in sich schlüssigen Modell kann Bile alle Befunde im Stadtrecht von Gortyn erklären. Daher darf man auf die weitere Diskussion dieser Frage gespannt sein.

3. Emiliano J. Buis, *Aristophanes, Dikaiopolis and the comic mask of phasis: An unnoted legal pun in the Acharnians* (49–69) untersucht, inwieweit die Figur des Dikaiopolis, der Hauptperson in den *Ἀχαρνεῖς*, als Antwort auf den Versuch Kleons zu sehen ist, gegen Aristophanes wegen dessen vorangehender Stücke *Δαιταλεῖς* und *Βαβυλώνιοι* eine *εἰσαγγελία* anzustrengen (freilich ist dies ein Rückschluss aus den *Ἀχαρνεῖς* selbst). Buis konzentriert sich auf die Bedeutung von *φάσις* bzw. *φανῶ* in juristischem Kontext. Bei der *φάσις* handelt es sich um gerichtliches Verfahren (50). Die Verwendung von *φάσις* in den *Ἀχαρνεῖς* ist ein Wortspiel

mit dem Namen des Aristophanes (50). Nach einigen Beispielen für φάσεις in dem Stück (50–56) sucht Buis zu zeigen, dass der Name des *alter ego* des Aristophanes in dem Stück, Dikaiopolis, einen Bezug zum eigenen Namen des Aristophanes besitzt (56–64). Die Komödien bieten durchaus Beispiele für ‚sprechende Namen‘ (59–60). Dikaiopolis lässt sich im Sinne des Ziels, das es zu erreichen gilt, verstehen: dasjenige, das rechtens ist für die Stadt. Auch der Name Aristophanes sei in dem Stück mit der Idee einer gerechten Stadt verbunden (vgl. *Ἀχαρνεῖς* 641–645, 655–658 und 661–664): derjenige, der das Beste aufzeigt, wobei der zweite Namensbestandteil auf die im Stück mehrfach genannte φάσις anspielt (dieses Mal aber im positiven Sinne).

4. Mirko Canevaro, *Honorary decrees and nomoi ἐπ’ ἄνδρι*: on IG³ 1 327; 355; 452 (71–86) behandelt in drei athenische Inschriften aus den Jahren 366/365, 335/334 und 329/328 mit Ehrendekreten. Die erste Inschrift ehrt drei Sekretäre der βουλή, die zweite eine einzelne Person, die dritte die Zehnmännerkommission für die Abhaltung der Festspiele zu Ehren des Amphiaros. Die Kosten solcher Ehrungen begleicht normalerweise der ταμίας τοῦ δήμου aus den Mitteln für ψηφίσματα. Vorliegend ist zwar auch der ταμίας τοῦ δήμου für die Finanzierung der Ehrungen (drei goldene Kränze im ersten Fall; Bürgerrecht, tägliche Zahlung einer Drachme im zweiten Fall; zehn goldene Kränze und 100 Drachmen für Opfer im dritten Fall) zuständig, die nötigen Gelder sind jedoch von den ἀποδέκται an den ταμίας τοῦ δήμου zu zahlen. Die Kosten für die Aufstellung der Stelen sowie offenbar auch für die goldenen Kränze, die die Zehnmännerkommission erhält, stammen hingegen aus den regulären Mitteln des ταμίας τοῦ δήμου. Für die Zuweisung der Summe seitens der ἀποδέκται an den ταμίας τοῦ δήμου ist aber nicht die βουλή zuständig, vielmehr entscheidet hierüber das Kollegium der νομοθέται. Die Athener hatten im vierten Jahrhundert das Prinzip, wonach die ἀποδέκται alle Einkünfte der Stadt einer zentralen Kasse zuführten, zugunsten einer Aufteilung der Einkünfte (μερισμός) auf verschiedene Kassen, die Körperschaften oder Magistraten zugewiesen waren, geändert. An einem bestimmten Tag innerhalb einer Prytanie erhielten die ἀποδέκται die Einkünfte der Stadt und verteilten sie auf die einzelnen Kassen, am nächsten Tag legten sie die Verteilung der βουλή vor. Den Verteilungsschlüssel setzte ein νόμος fest (72; IG II² 29 = RO 19 Z. 18–22). Daher konnten weder die βουλή noch die ἐκκλησία die Mittel für die genannten Ehrungen durch ein ψήφισμα freigeben, da ein ψήφισμα einen νόμος nicht ändern konnte (73). Ein anderer νόμος untersagte freilich, einen νόμος zugunsten einer Einzelperson zu erlassen (73). Der νόμος musste sich an alle Athener richten. Dieses Prinzip wurde im vierten Jahrhundert – von einem Notfall abgesehen – durchgängig beachtet. Teile der Literatur vertreten daher unter Hinweis auf Andoc. 1,87, dass es Ausnahmen von dem Verbot der νόμοι ἐπ’ ἄνδρι gab (so etwa Mogens H. Hansen). Nach der Gegenmeinung (so auch Canevaro) liegt hingegen gar kein Verstoß gegen das Verbot von νόμοι ἐπ’ ἄνδρι vor, da sich lediglich der μερισμός ändert. Die bei Andocides zitierte Bestimmung sei eine Fälschung. Canevaro setzt sich eingehend mit der These einer Einschränkung des Verbots von νόμοι ἐπ’ ἄνδρι auseinander, die Hansen 2017 mit weiteren Argumenten erneut vortrug. Die attischen Redner beziehen sich mehrfach auf das Verbot von νόμοι ἐπ’ ἄνδρι, ohne aber anzusprechen, dass bei Einhaltung eines bestimmten Verfahrens hiervon Ausnahmen möglich waren. Nur Andoc. 1,87 und Dem. 24,59 erwähnen, dass von dem Verbot in einer geheimen Abstimmung mit einem Quorum von 6000

Athenern abgewichen werden konnte. Allerdings ist Dem. 24,59 in der vorliegenden Form unverständlich (75). Das Prinzip, einen νόμος ἐπ' ἄνδρι einzubringen, widerspricht den Grundsätzen der νομοθεσία im vierten Jahrhundert (77). Νόμοι ἐπ' ἄνδρι sind mit dem Verhältnis von νόμοι und ψηφίσματα unvereinbar. Auch ist in den zwei Fällen, in denen eine geheime Abstimmung mit einem Quorum von 6000 Personen sicher bezeugt ist, jeweils genau das Verfahren spezifiziert, während das angebliche Verfahren bei den νόμοι ἐπ' ἄνδρι gänzlich im Dunkeln bleibt. Canevaro zeigt, dass auch in der Argumentation von Dem. 24,59 ein Zusatz, der einen νόμος ἐπ' ἄνδρι ermöglicht, keinen Sinn macht, was er mit einem Vergleich anderer Belege für ein Verbot eines νόμος ἐπ' ἄνδρι untermauert (78–79). Das Verbot von νόμοι ἐπ' ἄνδρι präsentieren die Redner als absolutes Verbot. Ad-Hoc-Änderungen des μερισμός wurden von den Beteiligten nicht als νόμοι ἐπ' ἄνδρι verstanden, was Canevaro anhand verschiedener Parallelen veranschaulicht (79–81). Auch für IG II³ I 452 ist kein νόμος ἐπ' ἄνδρι anzunehmen (82–85).

Die Ausführungen von Canevaro scheinen plausibel. Einige Fragen sollten freilich noch geklärt werden: Wenn der Zusatz bei Andoc. 1,87 ein späterer Einschub ist, sei es eines Lesers, sei es eines Herausgebers der Reden etc., wie kam er dann in die handschriftliche Überlieferung und gibt es denn irgendeinen Grund für einen Leser/Herausgeber, einen solchen Zusatz anzubringen? Wenn die Übertragung der Mittel für die Ehrungen mit einer Ad-Hoc-Änderung des μερισμός im Wege eines νόμος einherging, wie wurde dieser νόμος dann bekanntgemacht? Wurde der geänderte μερισμός publiziert? Oder nur die Änderung? Da sich die Mittelzuweisung auf Einzelfälle bezog: Verblieben die Mittel dann dauerhaft bei dem ταμίᾳ τοῦ δήμου oder musste der μερισμός bei nächster Gelegenheit berichtigt oder die Änderung aufgehoben werden? Oder war die Änderung zeitlich befristet?

5. Martin Dreher, Hikesie, Asylie und das Tötungsgesetz Drakons (87–103) setzt sich mit einer kaum rezipierten These von Winfried Schmitz auseinander, der Hikesie und Asylie mit dem drakontischen Gesetz über Tötungen verbindet, das traditionell auf die Jahre 721/720 v. Chr. datiert wird (86, mit Nachweisen). Schmitz schlägt folgendes Verständnis des drakontischen Tötungsgesetzes vor (88): Einem Athener, der einen anderen Menschen getötet hatte, stand nur die Flucht in ein Heiligtum offen, die ἱκεσία. Als Zufluchtsstätte dienten verschiedene Heiligtümer, sofern die Tötung als gerechtfertigt angesehen werden konnte (unvorsätzliche, versehentliche, berechnete Tötung). Um eine Befleckung des jeweiligen Heiligtums zu vermeiden, forderte nun der βασιλεύς (nach Schmitz ein Mitglied der athenischen Oberschicht), der für das Heiligtum zuständig war, den ἱκέτης auf, das Heiligtum zu verlassen. Dadurch war dieser aufgrund von ἀσυλία vor dem Zugriff eines Dritten geschützt. Sodann leitete der βασιλεύς das in der erhaltenen Inschrift (IG 1³ 104) vorgesehene Verfahren ein, indem er 51 ἐφέται zusammenrief, die darüber entscheiden sollten, welche Art von Tötung vorlag, wobei das Verfahren unter freiem Himmel im jeweiligen Heiligtum stattfand. Auf diese Weise rekonstruiert Schmitz die Abläufe, die dem in IG 1³ 104 geschilderten Verfahren vorangehen. Er kann auch die Funktion der βασιλεῖς erklären, zudem, warum die Prozesse an unterschiedlichen Gerichtsorten stattfinden (88–89). Dreher unterzieht die Thesen von Schmitz einer Kritik (89–101). Nach einigen Bemerkungen zum Problem der Blutrache weist Dreher darauf hin, dass ἱκεσία in Heiligtümern positiv erstmals für das Jahr 632 v. Chr. (kylonische Verschwörung)

bekannt sind. Die *ικεσία* hat sich frühestens im Laufe des siebten und sechsten Jahrhunderts ausgebildet und war daher zur Zeit Drakons noch nicht so verfestigt, wie es Schmitz voraussetzt. Auch eine „Zuständigkeit“ bestimmter Heiligtümer für bestimmte Delikte ist nicht erweislich. Jeder sakrale Ort konnte als Zuflucht dienen und das drakontische Gesetz nennt keine speziellen Gerichtsorte. Auch lässt sich die „Zuständigkeit“ bestimmter Heiligtümer für bestimmte Arten der Tötung nicht mit mythischen Präzedenzfällen hinreichend sicher verbinden. Die *βασίλεις* sind nach Schmitz Angehörige der athenischen Oberschicht ohne Amt, die für die Belange der Heiligtümer zuständig waren (Priestergeschlechter). Schmitz geht (wie Dreher) davon aus, dass auch die *βασίλεις* bei Homer zur wohlhabenden Oberschicht (94) gehörten. Freilich bezeichnen sich die Mitglieder der athenischen Oberschicht nicht als *βασίλεις*, sondern als *γνώριμοι* oder *εὐπατρίδαι*. Zudem scheint fraglich, ob zum Zeitpunkt der Neuaufzeichnung des drakontischen Tötungsgesetzes nach Wiedererrichtung der Demokratie eine solche ursprüngliche Funktion der *βασίλεις* (nach Schmitz) überhaupt noch bekannt war. Die Betreuung eines Heiligtums durch Einzelpersonen ist nicht gesichert. Hierfür kann auch eine Priesterschaft zuständig gewesen sein, insbesondere bei Heiligtümern für weibliche Gottheiten sind Priesterinnen denkbar. Die *βασίλεις* sind vielmehr ein Gremium, das sich aus dem *ἄρχων βασιλεύς* und den vier *φυλοβασίλεις* zusammensetzt (so auch die überwiegende Meinung in der Literatur). Bei der *ἀσυλία*, in deren Genuss der *ικέτης* nach Schmitz kommen soll, handelt es sich nach Dreher um eine völlig anders geartete Institution. Das Wort *ἀσυλία* ist erst für den Beginn des fünften Jahrhunderts belegt. Die *ἀσυλία* muss zudem die Polis durch einen formalen Beschluss gewähren, ein Privatmann kann dies nicht. Die *Ἰκέτιδες* des Aischylus bieten, wie Dreher zeigt (97–98), keine belastbaren Parallelen. In einem Fazit (101) fasst Dreher seine Kritikpunkte noch einmal zusammen und wendet sich auch gegen die weitreichenden Implikationen, die die Thesen von Schmitz auf das Verständnis der Staatlichkeit Athens zur Zeit Drakons haben.

6. Michele Faraguna, *Aspetti dell'amministrazione pubblica della terra a Chio in età classica ed ellenistica* (105–129) legt eingangs dar, dass auf Chios, dessen große Zahl an Sklaven antike Quellen hervorheben, viele Sklaven wohl in der Landwirtschaft tätig waren, die ihren Teil zum Reichtum der Bewohner der Insel beitrug. Faraguna untersucht eine Gruppe von Inschriften, die Regelungen für Grundeigentum, vornehmlich für öffentliches oder heiliges Land enthalten. Die Inschriften sind freilich stark fragmentiert (Aufzählung 106–107). Insgesamt sind aus Chios nur wenige Inschriften erhalten. Faraguna beschäftigt sich sodann eingehend mit zwei Inschriften, einer Zuwendung in Geld seitens des Königs Attalos I an die Stadt Chios (I.Chios 37) und einer Auflistung von Vergaben seitens der *Κλυτίδαι* (SEG XXII 508; Mitte viertes Jhd. v.Chr.). Nach der ersten Inschrift (108–115), deren Anfang und Ende verloren sind, soll die Geldsumme, deren Höhe nicht erhalten ist, zum Bau von Stadtmauern sowie zur Beheizung des Gymnasion verwendet und zu diesem Zweck gegen Zinsen verliehen werden. Die Inschrift listet die Sicherheiten (*ὕποθήκαι*) auf, die die Darlehensnehmer bestellt haben (109), sowie die Zinslast – allerdings nur in der linken von zwei Kolonnen. Die Angaben zu den Eigentümern der Grundstücke nennen teilweise auch die Rechtstitel für den Erwerb (Ankauf, Erbschaft). Zum Vergleich zieht Faraguna das Register der Verkäufe der *ἄστυνόμοι* von Tenos (Ende des vierten Jhds. v. Chr.; IG XII 5 872) heran. Die Angaben zu den Darlehensnehmern

auf der Inschrift dürften aus einem Archiv stammen, das wohl mit dem Schuldnerverzeichnis identisch ist, das das zweite Buch der pseudoaristotelischen *Oeconomica* erwähnt. Problematisch ist die Terminologie für den Zins, den die Darlehensnehmer zu entrichten haben: *δασμὸς ἀείδασμος* statt *τόκος*. Als Übersetzung kommt in Betracht: Geldzahlung auf Dauer, festgesetzt für immer. Die Zahlen in der ersten Kolonne dürften daher den Betrag des jährlichen Zinses angeben (und nicht eine Schätzung des Wertes der verpfändeten Grundstücke). Es dürfte sich, so Faraguna im Anschluss an Bernhard Laum, um ein nicht rückzahlbares, immerwährendes Darlehen handeln, für dessen Zinsen die verpfändeten Grundstücke haften. Dies legt auch ein Vergleich mit der Stiftung des Kritolaos aus Amorgos (IG XII 7 515; S. 113–115) nahe. Auch in der zweiten Inschrift (115–124) begegnet *ἀείδασμος*, allerdings in einem anderen Kontext. Bei den *Κλυτίδαι* handelt es sich um eine Vereinigung mit eigenem Tempel, Kult und Amtsträgern, die über einen beträchtlichen Grundbesitz verfügte. Die Inschrift betrifft Vergaben von Land zur Nutzung gegen Entgelt. Sie bietet vier Verträge aus unterschiedlichen Jahren, also ein Dossier. Die Grundstücke dienen teils dem Anbau, teils handelt es sich um Weiden, teils sogar um nicht nutzbare Orte wie Sümpfe und Wald. Keiner der vier Verträge ist vollständig erhalten. Der Aufbau der Verträge ist freilich gleich (117). Derjenige, der das Grundstück übernimmt, erscheint als *ἀνελόμενος*. Es handelt sich bei der Zusammenstellung nicht um einen administrativen Akt der *Κλυτίδαι*. Anlass scheinen vielmehr Rechtsstreitigkeiten um Grundstücke gewesen zu sein, die für zwei der vier Verträge auch noch fassbar sind (119). In allen Verträgen fehlen Angaben zur Laufzeit. Ein Übergang auf den Erben ist nicht erwähnt. Der Terminus *ἀείδασμος* ist hier mit Grundstücken kombiniert, anders als in der Attalosinschrift. Der *γῆ ἀείδασμος* stellt die Inschrift einen anderen Typ von Land gegenüber, die *γῆ ἑκατοστηρίη*. Nach Faraguna handelt es sich um eine juristisch-ökonomische Unterscheidung innerhalb des Grundeigentums der *Κλυτίδαι*. *Γῆ ἀείδασμος* bezeichnet Privatland (122: „terre a destinazione ‚profana‘“), *γῆ ἑκατοστηρίη* Land, das jedenfalls zum Teil als ‚heilig‘ anzusehen ist („terre che, almeno in parte, dovevano essere ‚sacre‘“). Auf S. 124–125 findet sich die Zusammenfassung der Analyse der beiden Inschriften durch Faraguna.

7. Michael Gagarin, *The use of witnesses in the attic orators* (131–142) hält zunächst fest, dass in Athen die Zeugen, die die jeweiligen Parteien beibrachten, ‚wohlwollende‘ Zeugen waren. Die Zeugenaussage wurde wohl von der Partei bzw. deren Logographen vorformuliert. Auch die Zeugenaussagen für die Gegenseite waren im Wortlaut bekannt (unten zu Nrn. 17, 19). Daher war es möglich, die eigenen Zeugen innerhalb der eigenen Rede strategisch zu platzieren. Die Anzahl der Zeugen, die attische Redner aufriefen (132–143), war vom Gegenstand der Rede abhängig, wie Gagarin am Beispiel von Antiphon zeigt. Nach Gagarin ist eine Abneigung bzw. eine Präferenz bestimmter Redner im Hinblick auf Zeugenaussagen statistisch (Anzahl der Zeugen in Relation zum Umfang der Rede) nachweisbar (Übersichten S. 133–137). Isaeus und Demosthenes (in den Gerichtsreden für privatrechtliche Streitigkeiten) weisen die größte Zahl an Zeugen auf. Gagarin geht sodann kurz auf die weiteren Redner und die Frequenz von Zeugenaussagen in ihren Reden ein (138–139: Isocrates, Lysias, öffentliche Reden des Demosthenes, Aeschines, Hyperrides, Dinarchus, Lycurgus). Demosthenes in seinen Privatreden und Isaeus lassen doppelt so oft Zeugen auftreten wie die anderen Redner (140). Dies dürfte als per-

sönlicher Stil der beiden Redner anzusehen sein (140). Die Eigenheiten des Einsatzes von Zeugen bei Demosthenes verdeutlicht Gagarin anhand von Dem. 27 und Lysias 32, die eine vergleichbare Thematik behandeln (missbräuchliche Führung einer Vormundschaft zum Schaden der Mündel). Demosthenes ruft zehnmal Zeugen auf, Lysias zweimal. Eine Ausnahme von dem sparsamen Gebrauch von Zeugen durch Lysias bildet aber Lysias 23 (fünf Zeugen). Gagarin vermutet als Grund, dass für diese Rede enge zeitliche Vorgaben galten und Lysias daher Details des Falls in die Zeugenaussagen verlagerte.

8. Edward M. Harris, *Pollution for homicide after 400 B.C.: More evidence for the persistence of a belief* (143–149) stellt zunächst die traditionelle Auffassung vor, wonach das Konzept der Befleckung („pollution“) aus homerischer Zeit stammt und ihren Ursprung in einer emotionalen Scheu vor Blutvergießen hat. Die Vorstellung einer Befleckung schwächte sich im fünften Jahrhundert ab und ist im vierten Jahrhundert nicht mehr nachweisbar. Nach Harris hingegen ist das Konzept der Befleckung bei Blutvergießen noch im vierten Jahrhundert vorhanden (144), wie die Tetralogien von Antiphon und Platons *Nomoi* zeigen. Die Reden von Demosthenes, Aeschines und Lycurgus argumentieren mit Befleckung, was voraussetzt, dass die Zuhörer mit einem Mord eine religiöse Befleckung verbanden. Ein athenisches Gesetz über Tyrannenmord (a. 336 v.Chr.; SEG XII 87) nimmt auf die religiöse Reinheit bei Tötung eines Tyrannen Bezug. Bei einem Mordprozess manifestiert sich in Athen die Vorstellung einer Befleckung, da der βασιλεύς dem Verdächtigen aufgibt, sich von Opfern und heiligen Stätten fernzuhalten. Den Grund dafür, dass Mordprozesse unter freiem Himmel stattfinden, bildet nach Antiph. 5,11, dass sich die Richter nicht unter demselben Dach aufhalten sollen wie jemand, dessen Hände nicht rein sind. Das Verfahren in Phreatto (der Angeklagte verteidigt sich von einem Boot aus) oder die rituelle Reinigung eines Vorsatztäters, falls es mit den Verwandten eines Getöteten zum Ausgleich kommt, sind Belege für einen Fortbestand der Vorstellung einer religiösen Befleckung. Diese Vorstellungen haben keine nähere Verbindung zu Homer, sondern sind lokal an die Polis gebunden (145). Nach Harris fehlen in den homerischen Epen Belege für die Vorstellung einer Befleckung bei Mord. Der Umstand, dass bei Homer Mord keine Befleckung nach sich zieht, in der klassischen Polis hingegen schon, ist eine Konsequenz der Entwicklung, wonach der Staat versucht, den Gebrauch von rechtmäßiger Gewalt bei sich zu monopolisieren. Aus je einer Rede von Antiphon (6,6) und Demosthenes (20,157) geht hervor, dass Mord deshalb als das schlimmste Verbrechen anzusehen ist, weil der Mörder das Monopol des Staates für todbringende Gewalt für sich beansprucht (145). Harris nennt sodann noch eine Reihe von Beispielen, die die Befleckung eines Mörders für das vierte Jahrhundert und später bezeugen (145–148). Abschließend hält er fest, dass die Angst vor Befleckung nicht mit der Vorstellung schwach ausgeprägter staatlicher Institutionen verbunden werden kann. Vielmehr habe es in klassischer und hellenistischer Zeit ein Nebeneinander gesetzlicher und religiöser Sanktionen gegeben (148).

9. Kaja Harter-Uibopuu, *Synchöresis, Parachöresis, Ekchöresis: Formen der Übertragung von Grabrechten im kaiserzeitlichen Kleinasien* (151–182) beschäftigt sich mit Grabinschriften. Grabstätten im griechisch-römischen Kleinasien waren verkehrsfähig. Sie konnten veräußert und erworben werden (151). Die Belegung eines Grabes stand im Ermessen des Grabherrn. Harter-Uibopuu untersucht eine

formalisierte Form der Übertragung von Grabrechten, die *συγγώρησις*, die ähnliche *παραχώρησις* (Belege vornehmlich aus Aphrōdisias) sowie die *ἐκχώρησις*, Belege für eine *συγγώρησις* haben sich aus fast ganz Kleinasien erhalten (152). Die *συγγώρησις* wurde, wie einige Inschriften nahelegen, vom Kauf unterschieden. Die *συγγώρησις* war nicht entgeltlich. In I.Ephesos 3460 (2. Jhd. n.Chr.) wird sowohl der Verkauf einer Grablege als auch die *συγγώρησις* derselben unter Strafe gestellt. Die Verbote richten sich wohl an die Erben des Verstorbenen. Die *συγγώρησις* umfasst dabei offenbar nur die Berechtigung zur Bestattung. Jedoch handelt es sich bei der *συγγώρησις*, anders als manche Stimmen in der Literatur meinen, nicht um eine Schenkung, wenngleich sie unentgeltlich erfolgt (155–156). Harter-Uibopuu illustriert die Eigenheiten der *συγγώρησις* anhand einer Reihe von Beispielen. In I.Smyrna 201 (2. Hälfte 2. Jhd. n.Chr.) behält der Grabherr die Grabstätte sich selbst, seiner Frau und seinen Deszendenten vor; eine Ausnahme macht er für seine Schwiegermutter. Zwei Inschriften bieten offenbar die *συγγώρησις* selbst im Wortlaut (159): I.Ephesos 2121 und Syll.³ 1234. Die Inschrift aus Ephesos datiert in das Jahr 204 n.Chr. Die zweite *συγγώρησις* stammt aus einer kleinen Stadt namens Teimioussa (nahe Myra in Zentrallykien). Es handelt sich um den Brief einer Frau an die Behörden von Myra. Auch hier geht es nur um die Bestattung. Viel Material für die *συγγώρησις* bieten Grabinschriften aus dem Xanthostal und aus Zentral- und Ostlykien (165–171). Eine Inschrift stellt Harter-Uibopuu näher vor (TAM II 1011; nach 212; Olympos). Auch hier umfasst die *συγγώρησις* nur die Bestattung. Der Grabherr verliert damit nicht die Verfügungsgewalt über die Grabstätte. Sehr interessant ist eine weitere Inschrift (TAM II 77; Telmessos), auf der der Grabherr Bestattungen verbietet, die er nicht selbst zu Lebzeiten oder letztwillig (im Testament oder in Kodizillen) gestattet hat. In Aphrodisias ist besonders häufig die Praxis nachweisbar, die auch in anderen Regionen Kleinasiens anzutreffen ist, dass die Grabherren die Rechtmäßigkeit von Errichtung und Verwendung des Grabbaus dokumentieren. Hierzu zählt auch die Erwähnung einer *συγγώρησις* (171–173). Aus den Inschriften aus Aphrodisias ergibt sich zudem, dass die Berechtigung an einem Grab abgestuft sein konnte. So konnte dem Begünstigten einer *συγγώρησις* seinerseits die Befugnis zustehen, weitere Personen ins Grab aufzunehmen. Harter-Uibopuu hält abschließend (175) fest, dass die *συγγώρησις* – anders als Kauf und Schenkung – nicht zu einem Eigentümerwechsel an der Grabstätte führte. Anschließend widmet sich Harter-Uibopuu der *παραχώρησις* (175–178). Gewöhnlich scheinen *παραχώρησις* und *συγγώρησις* synonym gebraucht zu sein. Allerdings zeigen Inschriften aus Aphrodisias, dass dort durchaus zwischen *συγγώρησις* und *παραχώρησις* unterschieden wurde. Kurz geht Harter-Uibopuu auf die *ἐκχώρησις* ein (178–180). Als Beispiel für eine *ἐκχώρησις* dient die Grabinschrift eines römischen Bürgers aus Halikarnassos (BCH 15 [1891] 548–549, Nr. 19). Die Quellenlage für die *ἐκχώρησις* ist freilich deutlich schlechter als für *συγγώρησις* und *παραχώρησις*. Die wenigen Zeugnisse legen nahe, dass mit der *ἐκχώρησις*, der eine Schenkung oder ein Kauf zugrunde liegen kann, das Eigentum an der Grablege übertragen wurde.

10. Paulin Ismard, Phormion l'Athenien (183–200) untersucht das Verhältnis von Pasion und seinem Freigelassenen Phormion. Die bisherigen Darstellungen des Werdegangs von Pasion und Phormion basieren auf den Informationen aus der Rede des Demosthenes für Phormion (Dem. 36) und der ersten Rede des Apollodoros

(Sohnes des Pasion) gegen Stephanos ([Dem.] 46). Pasion hatte hiernach vor seinem Tod mit seinem Freigelassenen Phormion eine μίσθωσις über die Bank und eine Fabrik, die Schilde herstellte, abgeschlossen. Nach dem Ablauf der vertraglichen Laufzeit vereinbarten die Erben von Pasion, Apollodoros und Pasikles, eine neue μίσθωσις, dieses Mal aber mit vier für die Bank tätigen Sklaven. Diese wurden später als Gegenleistung für ihre Dienste freigelassen. Vor allem die zweite μίσθωσις ist Gegenstand kontroverser Literaturmeinungen über die rechtliche Handlungsfähigkeit von Sklaven in Athen (186–188). Ismard weist auf die Unsicherheiten in den relevanten Geschehensabläufen hin. Gesichert ist lediglich der Tod von Pasion im Jahre 370/369 und der Erwerb des Bürgerrechts durch Phormion im Jahre 361/360. Unsicher ist der Zeitpunkt, zu dem Pasion mit Phormion die μίσθωσις abschloss. Ismard hebt hervor, dass, wenn man annimmt, Pasion habe mit der μίσθωσις nicht die Verantwortlichkeit für die Bankgeschäfte an Phormion übertragen (was bei der späteren μίσθωσις mit den vier Sklaven nicht der Fall war), die herkömmliche Chronologie nicht haltbar ist (Freilassung Phormions, sodann μίσθωσις). Für eine Übertragung der Verantwortlichkeit für die Bank von Pasion auf Phormion bieten die Quellen keine Anhaltspunkte (189). Konstruktiv wäre hierfür zudem Voraussetzung, dass sich die Bank als solche von dem sonstigen Vermögen Pasion hätte trennen lassen. Ismard erörtert, ob denn καθ' ἑαυτὸν ὄντι in Dem. 36,4 bedeutet, dass Phormion ein Freigelassener ist. Aufgrund der anderweitigen Verwendung von καθ' ἑαυτὸν ὄντι kommt Ismard zum Ergebnis, dass καθ' ἑαυτὸν ὄντι nicht im Sinne einer Freilassung, sondern so zu verstehen sei, dass der Sklave Phormion getrennt von Pasion tätig war bzw. eigenständig wirtschaften konnte (192). Der Charakter der Bankgeschäfte änderte sich nicht bereits durch die Freilassung Phormions, sondern erst durch den Tod Pasion, der Phormion testamentarisch die Leitung der Bank übertrug (192–193). Die μίσθωσις zwischen Pasion und Phormion führte nicht dazu, dass nunmehr Phormion für die Bank verantwortlich war (193–194). Eine Freilassung Phormions vor dem Tode Pasion ist möglich, aber nicht sicher. Aber auch nach einer Freilassung besteht das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Phormion und Pasion weiter. Ob Phormion im Jahre 371 v. Chr. Sklave oder Freigelassener war, lässt sich nicht bestimmen. Doch betonen die beiden Reden (pro Phormione und in Stephanum) weniger den Status Phormions als die Art seiner Abhängigkeit von Pasion. Eine eigene Verantwortlichkeit Phormions für die Bank scheint unwahrscheinlich, da er dann unabhängig vom οἶκος des Pasion agiert haben müsste. Die Bank war nach Ismard an die Existenz eines οἶκος gebunden. Abschließend geht Ismard noch auf die Ehe zwischen Phormion und der Witwe des Pasion, Archippe, ein (197–198). Pasion hatte in seinem Testament Archippe Phormion zur Frau gegeben. Die Rechtmäßigkeit der Ehe ist wegen des unklaren Status von Archippe in der Forschung umstritten. Ismard spricht sich dafür aus, die testamentarischen Zuwendungen Pasion an Archippe, zwei Talente und ein Haus (συνουκία) im Wert von 100 Minen, die das Testament πρόξ nennt, als „douaire“ (Morgengabe) anzusehen, weshalb Archippe nicht die volle Verfügungsgewalt über die ihr zugeordneten Gegenstände hatte. Für einen Eigentumserwerb von Archippe stellt sich die Frage, inwieweit Frauen in Athen überhaupt Grundbesitz erwerben konnten.

11. Éva Jakab, Roman law in the provinces: The sale of slaves (202–214) setzt sich mit P.Cair. Preis.² 1 auseinander. Eine überarbeitete Fassung des Beitrags findet

sich unter dem Titel „Prozess um eine entlaufene Sklavin (P.Cair. Preis.² 1): Vertrag in der provinziellen Rechtskultur“ in ZRG RA 135 (2018) 474–526, worauf verwiesen wird.

12. Adriaan Lanni, *Notes on the athenian private prosecution system in comparative context* (215–226) widmet sich den Besonderheiten des athenischen Klagesystems, insbesondere dem Phänomen der Verfolgung von Straftaten durch Privatpersonen, die selbst nicht Opfer waren (ὁ βουλούμενος). Lanni weist darauf hin, dass es entsprechende Formen privater Rechtsverfolgung auch im frühen modernen England und Amerika gab (216–217). Sie skizziert die Nachteile eines Systems, das die Verfolgung von Straftaten Privatpersonen überlässt. In Athen gab es bei vielen γραφαί keine finanziellen Anreize für den βουλούμενος, der im Falle eines Prozessverlustes ein erhebliches finanzielles Risiko trug. Strafzahlungen bei Prozessgewinn fielen zumeist an den Staat, nur in einigen Fällen war der Ankläger daran beteiligt. Die Verfolgung von Straftaten ohne konkrete Opfer („victimless crimes“) war offenbar nicht von finanziellen Anreizen bestimmt, sondern von persönlichen Feindschaften oder dem Bestreben, sich öffentlich Anerkennung zu verschaffen. Aber auch bei Straftaten, bei denen es ein Opfer gibt, scheint bei einer privaten Verfolgung die Verfolgungswahrscheinlichkeit nicht sehr hoch, insbesondere wenn das Opfer aus wirtschaftlich schwächeren Kreisen stammte. Andererseits konnte ein System privater Rechtsverfolgung, wie die Beispiele aus Amerika und England (zu jeweils unterschiedlichen Zeiten) zeigen, zu einer Ausweitung der Verfolgung kleinerer Delikte führen, die bei einer staatlichen Verfolgung, sei es wegen des geringen sozialen Status des Opfers, sei es wegen der Geringfügigkeit der Angelegenheit, nicht geahndet worden wären. In Athen eröffnete die private Strafverfolgung auch nicht vermögenden Männern (meist war zudem Bürgerrecht Voraussetzung) den Zugang zu einem Prozess, an einem „gatekeeper“ fehlte es (219). Prozessfördernd wirkte auch die Vagheit athenischer Strafbestimmungen (219–220), die einem Ankläger großen Spielraum für mögliche justiziable Verhaltensweisen ließen. Freilich ist es unmöglich, zu bestimmen, ob das System privater Strafverfolgung in Athen den Zugang zu den Gerichten eher begrenzte oder stärkte (220). Lanni untersucht sodann, wie private Strafverfolgung sich auf die Legitimität des Strafverfahrens selbst auswirkt. Hier mag sich die Beteiligung von Bürgern bei der Strafverfolgung eher positiv auf die Legitimation des Systems ausgewirkt haben. Opfer einer Straftat waren in Athen jedenfalls Herr ihres Falles und nicht durch die Formalia eines staatlichen Verfahrens behindert. Hingegen scheint für die Angeklagten das System eher delegitimierend gewirkt zu haben, denn es führte zu der Möglichkeit, dass gleichartige Fälle ungleich behandelt wurden, je nachdem, ob sich ein Ankläger fand oder nicht (221). Allerdings zeigen Beispiele aus neuerer Zeit, dass Systeme privater Strafverfolgung durchaus über eine große Akzeptanz bei der Bevölkerung verfügten, da sich die Bürger die Kontrolle über das Strafsystem teilten und sich nicht einer „externen“ staatlichen Strafverfolgung gegenübersehen. Schließlich stellt sich die Frage, inwieweit die private Strafverfolgung durch einen beliebigen Dritten der Korruption Vorschub leistet (223–224). Lanni kommt – auf der Basis von Studien über England – zu dem Ergebnis, dass die Vielzahl von potentiellen Strafverfolgern die Möglichkeiten einer Korruption durch den Täter deutlich reduziert. Abschließend hält Lanni

fest (224–225), dass das System privater Strafverfolgung in Athen durchaus Vorteile aufzuweisen hatte.

13. Delfim L. Leão, Can we trust Diogenes Laertius? The book I of the *Lives of eminent philosophers* as source for the poems and the laws of Solon (227–242) untersucht, inwieweit die Informationen bei Diogenes Laertius über die Gedichte und Gesetzgebung Solons historisch verlässlich sind. Die Nachweise bei Diogenes besitzen für die Rekonstruktion der solonischen Gesetze nicht dieselbe Bedeutung wie etwa diejenigen bei Plutarch oder Demosthenes bzw. Pseudo-Demosthenes. Zunächst behandelt Leão die Gedichte (228–232). Hier verfügte Diogenes über gute Quellen und bietet daher für die Gedichtfragmente, die sich nur bei ihm finden, eine belastbare Überlieferung. Auf die solonische Gesetzgebung (232–240) nimmt Diogenes 14-mal Bezug. Anders als bei den Gedichten fehlen wörtliche Zitate, es finden sich nur Zusammenfassungen. Diogenes behandelt die *σεισάχθεια* (233), will aber nicht näher auf die weitere Gesetzgebung Solons eingehen, da deren Schilderung zu viel Zeit in Anspruch nehmen würde. Die Zusammenfassungen der Gesetze verbindet Diogenes häufiger mit berühmten *dicta* Solons (Diog., Vitae 1,55–59). Diogenes thematisiert das Fehlen eines Gesetzes gegen Vatermord bei Solon, das Verbot der Neutralität bei innerstädtischen Konflikten (*στάσις*), den νόμος ἀργίας (Pflicht zur Erwerbstätigkeit), die Kürzung der Preisgelder für die Gewinner bei Spielen (olympische Spiele, isthmische Spiele etc.) und die Regelungen für Grabreden und für die Versorgung von Kriegswaisen. Allerdings finden sich bei Diogenes auch Verweise auf angeblich solonische Gesetze, die nicht von Solon stammen können, so die Strafe der ἀτιμία für Männer, die ihre Eltern nicht versorgen, oder für Verschwender; Verbote für bestimmte Personen, eine Vormundschaft zu übernehmen; Verbot für einen Siegelschneider, die Vorlage eines verkauften Siegels zu behalten; Bestrafung eines Täters, der einem Einäugigen das verbliebene Auge ausschlug, mit dem Verlust beider Augen; Todesstrafe für denjenigen, der einen nicht hinterlegten Gegenstand zurückfordert, sowie Todesstrafe für einen Amtsträger im Falle der Trunkenheit (240).

14. Philipp Scheibelreiter, Rechtshistorische Notizen zum „Formular“ der Tempeldarlehen aus Lokroi Epizephyrioi (243–265) behandelt ein Archiv mit Darlehensurkunden auf Bronzetafeln, das 1959 in Lokroi Epizephyrioi beim Tempel des Zeus Olympios in einem Steintrog gefunden wurde. Die Tafeln stammen aus der Zeit von 350–250 v.Chr. und betreffen die Vergabe von Darlehen durch den Tempel an die Stadt. Sie nennen auch unterschiedliche Magistraturen der Stadt (in sechs Tafeln erscheint ein βασιλεύς, dessen Funktion hochumstritten ist). Als Modell für seine Untersuchungen dient Scheibelreiter Tafel 6. Das Darlehensformular beginnt mit der Datierung nach den höchsten eponymen Beamten, es folgen weitere Beamte in Dreierkollegien, wobei sich die Kollegien je nach Art der Transaktion unterscheiden, sodann sind genannt: Darlehensaufnahme und Parteien, Grundlage der Darlehensaufnahme (Beschluss von Rat und Volksversammlung), Zweck des Darlehens (z.B. Turmbau), Höhe der Darlehenssumme sowie häufig die Herkunft des Geldes beim Darlehensgeber (landwirtschaftliche Einkünfte des Tempels, wirtschaftliche Aktivitäten). Gelegentlich ist auch vermerkt, dass die Rückzahlung zu erfolgen hat, wann immer es Rat und Volk beschließen. In vier Urkunden ist die Rückzahlung selbst dokumentiert. Das Formular der Darlehen aus Lokroi Epizephyrioi hat nur wenig mit anderweitig überlieferten Dar-

lehensurkunden, etwa aus Ägypten, gemeinsam (246–247, mit Beispiel). Die Tafeln werfen eine Reihe juristischer Fragen auf (248–250). Die Urkunden bezeichnen das Darlehensverhältnis als *χρήσις* (= *χρήσις*) bzw. vermittelt *χρᾶν/χρᾶσθαι* (248–249). Parteien des Darlehens (250–252) sind der Gott (Zeus) und die Stadt, jeweils vertreten durch Amtsträger. Seitens des Tempels sind für Auszahlung und Rückzahlung die *ιεραμνάμονες* zuständig. Bei Aristoteles, *Polit.* VI 1321 b, 33–40 steht der Terminus für Archivare, denen die Registrierung von Urkunden oblag. Die Darlehensaufnahme erfolgte aufgrund des Beschlusses von *βουλή* und *δῆμος*. Drei Urkunden geben den Beschluss wörtlich wieder (251). Die Laufzeit der Darlehen betrug wohl regelmäßig ein Jahr. Die Urkunden nennen zumeist den Zweck der Darlehensaufnahme (252–254), wobei Darlehen zur Errichtung von Bauwerken (zumeist Türme) überwiegen. Scheibelreiter erörtert eine Darlehensurkunde näher, deren Inhalt unklar ist (253–254). Es geht offenbar um den Erlass eines Teils der Darlehenssumme aufgrund eines Mindererlöses beim Verkauf von Getreide und Bohnen durch die Stadt. Die Urkunden erwähnen oft auch die Herkunft des dargeliehenen Geldes (254–258). Es stammt aus Abgaben (*τέλεα*) an den Tempel und Sammlungen zu seinen Gunsten (*ἀγύρθμοι*), aus dem Verkauf von Feldfrüchten und von Handwerksprodukten durch den Tempel, aus Kriegsbeute, die an den Tempel gelangte, und aus Erträgen aus der Überlassung von Tempelland zur Nutzung. Offenbar werden die Einkünfte ohne Abstriche als Darlehen an die Stadt weitergereicht (255). Scheibelreiter erwägt, dass einige der dokumentierten Darlehen fiktive Darlehen sein könnten, bei denen lediglich ein Kaufpreis kreditiert wurde (256–257). Nur vier Urkunden befassen sich mit der Rückzahlung des Darlehens (258–260), in allen Fällen handelt es sich um eine Teilzahlung. Repräsentanten der Stadt waren, wie Scheibelreiter zeigt (259), bei der Rückzahlung nicht auf Seiten des Tempels tätig. Abschließend (260–263) kommt Scheibelreiter, insbesondere unter Bezugnahme auf Klauseln in den Urkunden, wonach die Rückzahlung des empfangenen Geldes im Belieben der Stadt steht, zu dem Schluss, dass es sich bei dem Zeustempel in Lokroi Epizephyroi nicht um eine bank-ähnliche Einrichtung handelte (wie etwa bei dem Apollon-Tempel in Delos oder dem Artemision in Ephesos), sondern der Tempel zur Finanzierung städtischer Ausgaben zwischengeschaltet war.

15. Nicolas Siron, *Le témoin est appelé à la barre. Anthropologie d'une procédure judiciaire dans l'Athènes classique* (267–289) setzt sich mit dem Zeugenbeweis in Athen auseinander. Die Zeugen dienten in Athen einmal dazu, den Tatsachenvortrag einer Partei zu bestätigen, zum anderen, eine Partei zu unterstützen (267). In den Reden aus dem Ende des fünften Jahrhunderts sprechen die Zeugen vor Gericht noch selbst. Offenbar im ersten Drittel des vierten Jahrhunderts ging man aber dazu über, die Zeugenaussagen zu verlesen. Dies erleichterte einen Folgeprozess wegen falscher Zeugenaussage (*ψευδομαρτυρία*). Die Zeugenaussagen dürfte die jeweilige Partei verfasst haben, nicht der Zeuge selbst (272–274). Die Aussagen wurden in Vorbereitung auf das Schiedsverfahren redigiert, das dem Prozess voranging (dazu auch unten Nr. 19). Auch Sklaven konnten hierfür herangezogen werden (277–279). Der Zeuge musste in Person auf dem *βῆμα* erscheinen (279–282). Für ein Strafverfahren (*γραφή παρανόμων*) sind bei Aeschines, in Ctesiphonem (or. 3) zwei *βήματα* bezeugt, jeweils für Zeugen einer Partei. Die Aufforderung des Redners an

den Gerichtsdieners, den Zeugen herbeizurufen, steht im Imperativ Präsens (κάλει), während sodann der Imperativ Aorist verwendet wird (ανάγνωθι, λαβέ). Der Zeuge äußerte sich nicht zu seiner Aussage, sondern stand lediglich schweigend auf dem βῆμα (282–283). Eine Partei konnte Zeugen auch als Mittel zur Interaktion mit den Richtern nutzen (283–285).

16. Emanuele Stolfi, *Prime note su phonos e miasma nella tragedia greca: Il kerygma di Edipo e le sue ambigue allusioni* (291–314) erörtert die Verbindung von Mord und Befleckung (μίασμα) in der Tragödie Οἰδίπους Τύραννος des Sophokles (wohl aus dem Jahre 425 v.Chr.). Stolfi konzentriert sich auf den Mord an Laios, dem Vater von Ödipus. Die unterbliebene Ahndung des Mordes führt zur Heimsuchung Thebens durch die Pest. Nach der Heimkehr Kreons aus Delphi, wo das Orakel den Jahre zurückliegenden, ungesühnten Mord an Laios als Grund für die Pest offenbarte, ordnet Ödipus in einem κήρυγμα die Verfolgung des unbekanntes Mörders an. In einer Rede an die Thebaner betont Ödipus die Notwendigkeit, die Ereignisse aufzuklären, die zum Tode von Laios führten. Wer von den Thebanern sein diesbezügliches Wissen nicht offenlegt, soll am Rand der Gesellschaft stehen, da er durch sein Schweigen für die Befleckung mitursächlich ist (299). Ödipus verspricht, für Laios wie für einen Vater zu kämpfen (300). Für das zeitgenössische athenische Publikum wäre Ödipus – als Quasi-Sohn des Laios – für die δίκη φόνου derjenige, dem die Strafverfolgung in erster Linie obliegt. In der sophokleischen Tragödie erscheint als Strafe für den Mord entweder das Exil oder der Tod (304–311), wobei beide Strafen in unterschiedlichen Partien der Tragödie genannt werden. Jedenfalls dürfte aus athenischer Sicht die Tötung des Laios durch Ödipus nicht als ‚unfreiwillig‘ im Sinne des drakontischen Tötungsgesetzes anzusehen sein.

17. Gerhard Thür, „Der Sturm“ in der Rede gegen Zenothemis (Dem. 32) (315–331) exemplifiziert seine Herangehensweise an attische Gerichtsreden am Beispiel der Rede gegen Zenothemis, die von dem Beklagten, Demon, herrührt. Die Rede wurde im Rahmen einer παραγραφή gehalten. Es geht um die Zulässigkeit einer von Zenothemis gegen Demon angestrebten δίκη ἐμπορική. Die Parteien stritten darüber, wem ein Verwertungsrecht (ὕποθήκη) an Getreide zusteht, das per Schiff nach Athen gelangt war und sich in einer Lagerhalle befand. Der Kapitän und Eigentümer des Schiffes, Hegestratos, war auf hoher See umgekommen. Zenothemis, ein Landsmann des Hegestratos, der ebenfalls an Bord war, behauptete, dem Hegestratos während der Fahrt ein Darlehen gegeben und von diesem als Sicherheit das Getreide erhalten zu haben. Demon hingegen führte an, ein Nichtathener namens Protos habe das Getreide mit seinem, des Demons, Geld in Syrakus gekauft. Daher stehe ihm der Zugriff auf das Getreide zu. Bei der παραγραφή hielt der Beklagte die erste Rede. Thür legt die Grundlagen seiner Herangehensweise dar (316–317)²⁾. Der Prozess fand vor wohl 400 Richtern statt, überwiegend Männer ohne höheres Einkommen und höheren Bildungsgrad, die weder über „Aktenkenntnis“ noch über eine juristische Ausbildung verfügten. Sie bildeten sich ihr Urteil auf der Basis der Parteireden. Das Beweisverfahren war rudimentär: Verlesung von Schriftstücken und Zeugenaussagen, wobei der Zeuge die Aussage lediglich durch seine Anwesenheit bekräftigte, sich aber we-

²⁾ Siehe auch schon G. Thür, *Basanos-Rhetorik in Isokrates' Trapezitikos* (or. 17), in: Kállistos Nómós (o. Fn. 1) 221–238.

der äußerte noch befragt werden konnte. Daher war nach Thür der erste Redner im Vorteil: Er konnte durch geschickte Präsentation der Fakten den Fall in einem für ihn günstigen Licht konstruieren, zumal er jedenfalls seit der vorangehenden ἀνάκρισις die Beweismittel des Gegners kannte. Thür nennt dies „Isolierung der Fakten“ (317). Für den zweiten Redner war es daher schwierig, den durch den Erstredner geschaffenen Eindruck zu revidieren. Ein blindes Vertrauen in die Tatsachenpräsentation einer Rede sei jedenfalls irreführend. Thür legt zunächst dar, welche Tatsachen Demon den Richtern verschweigen musste, damit sein Rechtsstandpunkt – Unzulässigkeit einer δίκη ἐμπορική – den Richtern plausibel erscheint (Vorliegen eines Seedarlehens von Demon an Protos, denn nur hieraus kann sich eine ὑπόθηκη Demons an dem Getreide ergeben; vorgängige Verurteilung des Protos mit einer δίκη ἐξούλης).

Ein mögliches Zugriffsrecht des Zenothemis auf das Getreide sucht Demon mit der Behauptung zu konterkarieren, dass Hegestratos selbst überhaupt kein Getreide gekauft, sondern das von Protos für Demon erworbene Getreide als eigenes ausgegeben habe (319–320). Nach der Skizze eines möglichen „ungestörten“ Verlaufs der Handelsfahrt (320) geht Thür auf die in der Rede – aus der Sicht von Demon – geschilderten Komplikationen ein (321–324). Demon präsentiert den Richtern eine komplizierte Betrugsgeschichte, der er zum Opfer gefallen sei. Insbesondere konzentriert er sich auf das vorgebliche Drängen des Zenothemis, das in einem Sturm havarierte Schiff aufzugeben (es konnte dann aber doch noch den Hafen von Kephallonia erreichen), was nahelegt, dass es nicht „sein“ Getreide war, das auf dem Schiff geladen war. Damit entfällt auch die Klageberechtigung für eine δίκη ἐμπορική. Hiernach dekonstruiert Thür den Tatsachenvortrag des Demon, wobei nach Thür ein Teil davon schlicht erfunden ist (322–323). Auch sei es ganz unwahrscheinlich, dass über die Anteile an dem transportierten Getreide keine Klarheit herrschte. Thür stützt sich für einen möglichen anderen Geschehensverlauf auf den von Demon nebenbei erwähnten Sturm, in den das Schiff geraten war. Die von Demon genannten Tatsachen lassen sich auch in unverfänglicher Weise kombinieren (323–324). In einem zweiten Abschnitt geht Thür näher auf die δίκη ἐξούλης und die παραγραφή gegen Seehandelsklagen ein (324–330). Bei der δίκη ἐξούλης (324–327) handelt es sich um die Klage, die bei einem Streit um berechtigten Besitz an einer Sache einschlägig war. Eine solche Klage basierte auf einem formalisierten Gewaltakt einer Seite (Eindringen in ein Grundstück, hier: Lagerraum), auf den die Gegenpartei mit einem weiteren formalen Gewaltakt reagierte (Hinausführen des Eindringlings). Die Sanktionen für das Hinausführen, sollte es sich als unberechtigt erweisen, waren sehr hoch (Duldung des Zugriffs auf die Sache durch den Gegner, Zahlung des Wertes derselben an den Gegner sowie einer Buße in derselben Höhe an die Stadt). Demon hatte es unternommen, Zenothemis hinauszuführen. Die weitere Darstellung dieser Vorgänge durch Demon ist nach Thür wiederum weitestgehend durch Verdrehungen und Erfindungen geprägt (326–327). Im Bezüglich der παραγραφή (327–330) über die Zulässigkeit einer δίκη ἐμπορική sind die Meinungen in der Forschung sehr kontrovers. Thür hält es für vorzugswürdig, dass bei der παραγραφή nicht zwischen einer Unzulässigkeit der δίκη ἐμπορική und ihrer (materiellen) Unbegründetheit unterschieden wurde. Vielmehr habe eine Abweisung der παραγραφή gleichzeitig den Erfolg der δίκη ἐμπορική bedeutet. Nach Thür (329–330) wird allerdings dadurch dem Beklagten – bei Obsiegen des Klägers mit der παραγραφή – nicht die Möglichkeit genommen, eine Gegenschätzung im Hinblick

auf den Wert der Waren bei der δίκη ἐξούλης vorzunehmen. Über die Schätzungen von Kläger und Beklagten stimmte dann das Gericht erneut ab.

18. Julie Velissaropoulos-Karakostas, *Faires Verfahren (dikaia dika)* (333–349) nimmt die δίκαια δίκαια in dem Rechtshilfevertrag zwischen Stymphalos und Demetrias (zwischen 303 und 300 v.Chr.) als Ausgangspunkt ihrer Untersuchung³). Der Rechtshilfevertrag, in dem der Terminus drei Mal vorkommt, bildet das bislang einzige Zeugnis für δίκαια δίκαια. Nach Velissaropoulos-Karakostas ist δίκαια nicht im Sinne von „Klage“, sondern im Sinne von „Prozess“ zu verstehen. Δίκαια kennzeichnet den Prozess als fair, d. h. den bestehenden rechtlichen Regelungen entsprechend. Zweimal begegnet δίκαια δίκαια im Kontext von Falschaussagen. Der Prozess wegen ψευδομαρτυρία setzt nach dem Vertrag voraus, dass noch kein Urteil ergangen ist. Die Partei, deren Zeuge eine Falschaussage machte, verliert den Prozess. Prozesse wegen Falschaussage noch während eines laufenden Prozesses sind auch anderweitig belegt (336). Nach Velissaropoulos-Karakostas soll der Vertrag auch die Möglichkeit bieten, nach Urteilerlass gegen eine Falschaussage vorzugehen (336–338). Eine Falschaussage stigmatisiert den Prozess. Ein Prozess kann nur dann als fair bezeichnet werden, wenn der Wahrheitsgrundsatz eingehalten wurde. Die Grundsätze für ein faires Verfahren zeigen sich zudem in den Regelungen zur Befangenheit von Richtern (338–339). Auch Richtereide dienen der Garantie eines objektiven Verfahrens. Velissaropoulos-Karakostas geht auf den „Wahrheitsgrundsatz und den Grundsatz der redlichen Prozessführung“ ein (340–342). Diese Grundsätze sind – wenngleich nicht abstrakt formuliert – in den meisten erhaltenen Richtereiden zu finden. Ebenso weisen Richtereide Formulierungen auf, die man unter die Überschrift „Grundsatz der Unparteilichkeit“ (344–345) und „Grundsatz der Verhältnismäßigkeit“ (345–344) einordnen kann. Die Eide halten fest, dass ein Urteil nur auf Basis der Tatsachen gefällt werden darf, die in den Prozess wurden (344–345). Den Grundsatz *ne bis in idem* kennen die Richtereide nicht, freilich kommt er in drei Inschriften und einem ptolemäischen Ostrakon vor, das einen Ausschnitt aus einem königlichen διάγραμμα überliefert (345–346). Der letzte Abschnitt (346–347) behandelt den Eid der δικασταγωγοί, der Begleiter der Richter, die im Rahmen von Prozessen mit ξηνοκρίται begegnen. Die δικασταγωγοί stammen aus den wohlhabenden Kreisen der Stadt, in die die ξηνοκρίται kommen. Sie sind für die Sicherheit der Richter verantwortlich und tragen offenbar auch deren Reisekosten. Die δικασταγωγοί müssen sich durch Eid zu Neutralität verpflichten.

19. Robert W. Wallace, *Public arbitration in fourth-century Athens: Guiding the democratic lot* (351–359) bietet eine neue Hypothese für das öffentliche Verfahren vor Schiedsrichtern (διατηται), das in Athen vielen δίκαια zwingend vorgeschaltet war. Erst nach dem Scheitern des Schiedsverfahrens kommt es zu einem Prozess. Dieses vorgeschaltete Verfahren existiert seit ca. 400 v.Chr. und ist in Ps.-Arist., *Ath. Pol.* 53,4 beschrieben. Ein διατητής muss hiernach 60 Jahre alt sein. Für diese Altersgruppe wurden hinreichende Sachkompetenz und Lebenserfahrung vermutet (353). Vor dem διατητής hatten die Parteien bereits ihre Beweismittel zu präsentieren (353–354). Akzeptierten die Parteien den Schiedsspruch, so war dieser unanfecht-

³) Es handelt sich offenbar um die Druckfassung eines Vortrags, s. S. 346 am Ende: „Ich schließe meinen Vortrag über das gerechte Gerichtsverfahren im antiken Griechenland [...]“.

bar. Bei pflichtwidriger Durchführung des Schiedsverfahrens konnte jede Partei den *δαιτητής* vor einem Kollegium aller *δαιτηταί* verklagen; der verurteilte *δαιτητής* verfiel der *ἀτιμία*. Wallace spricht sich dafür aus, dass das Kollegium der Vierzig, das in Athen für die Einleitung von Prozessen zuständig war, geeignete Schiedsrichter aus den jährlichen Ephebenlisten oder den *ληξιαρχικά γραμματεία* der Demen auswählte (354–356). Er diskutiert sodann die Gründe, die die Athener veranlassten, um das Jahr 400 v. Chr. zahlreichen *δίκαι* ein Schiedsverfahren vorzuschalten (356–358). Ein Grund könnte sein, dass nach der Vertreibung der 30 Tyrannen geraume Zeit keine *δίκαι* verhandelt wurden und das Schiedsverfahren daher helfen sollte, den Rückstau an Verfahren aufzulösen. Auch waren die *δαιτηταί*, wie Wallace zuvor ausführte, wohl von den Vierzig aus der Zahl der Angehörigen der entsprechenden Alterskohorte ausgewählt worden und verfügten daher über eine Qualifizierung, wenngleich innerhalb der Gruppe möglicher *δαιτηταί* die Verfahren zugelost wurden. Die Vorteile des Schiedsverfahrens sieht Wallace einmal darin, dass keine ausformulierten Reden gehalten werden mussten, nur die dort vorgelegten Beweismittel später vor Gericht verwendbar waren (also beide Parteien hiervon Kenntnis hatten) und der Schiedsrichter seine Entscheidung frei von gesetzlichen Vorgaben treffen konnte.

20. Maria S. Younie, *Atimia in classical Athens: What the sources say* (361–378) untersucht zunächst die *ἀτιμία* im Sinne einer moralischen Wertung (362–368). In dieser Bedeutung begegnet *ἀτιμία* in der *Odyssee* (362–363), in den *Ἐυμεινίδες* des Aeschylus (363–366) sowie in einer Reihe weiterer Quellen (366–368). Als juristischer *Terminus technicus* (368–374) findet sich *ἀτιμία* in epigraphischen und literarischen Quellen des fünften Jahrhunderts. Younie geht näher auf IG I² 40 ein. Die Inschrift überliefert die Eide, die *δτε* Athener den Chalkidiern nach der Niederschlagung der Revolte auf Euböa im Jahre 446 v. Chr. auferlegten. Hier steht *ἀτιμία* als *Terminus technicus* für eine Strafe (neben Exil und Tod). Auch an anderer Stelle in der Inschrift erscheint die *ἀτιμία* unter den Strafen, deren Verhängung nur nach Durchführung eines Prozesses möglich ist. Neben *ἀτιμία* kommen in der Inschrift auch *ἀτιμῶ* und *ἄτιμον εἶναι* vor. In literarischen Quellen kommt *ἀτιμία* als *Terminus technicus* etwa bei Antiphon (*ἀτιμία* bei Meineid), Thukydides und ausführlich bei Andocides vor, *De mysteriis* (371–372). Nach Andocides waren Staatsschuldner, deren Vermögen der Staat bei Nichtzahlung innerhalb einer bestimmten Frist konfiszierte, *ἄτιμοι*. Es gab aber auch *ἄτιμοι*, deren Vermögen nicht konfisziert war (z. B. bestechliche Beamte, Deserteure), und Personen, die nur teilweise *ἄτιμοι* waren (*κατὰ προστάξει*; z. B. kein Rederecht in der Volksversammlung). Gesetzestexte, die *ἀτιμία* als Strafe anordnen, verwenden hierfür *ἄτιμος εἶστω* oder *ἄτιμον εἶναι* (373–374 mit Beispielen). Ob *ἀτιμία* die moralische Kategorie oder den rechtlichen *Terminus technicus* bezeichnet, ergibt sich für den Zuhörer/Leser jeweils eindeutig aus dem Kontext (374–375). Den Beitrag beschließt ein hilfreiches Verzeichnis (376–377) der literarischen Belege für *ἀτιμία* als moralische Kategorie und der literarischen und epigraphischen Zeugnisse für *ἀτιμία* als juristischen *Terminus technicus*.

Freiburg im Breisgau

Wolfgang Kaiser*)

*) wolfgang.kaiser@jura.uni-freiburg.de, Institut für Rechtsgeschichte und geschichtliche Rechtsvergleichung, Albert-Ludwigs-Universität, D-79085 Freiburg/Br., Germany