

MARTIN DREHER (MAGDEBURG)

DIE RECHTE DER GÖTTER¹

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 II² 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 lösba- ren 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 willfähiges 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 immobilien 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 γῆ, 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 entgetreten, hier zunächst als Eigentümer von immobilien 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 vereinzelt 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 Gebietseroberungen²⁷ 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 Amphiaraios 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 übergang, 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 übergang, 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 II² 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 I³ 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 Bötien 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 rechtllichem 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 ὑπάρχει 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 (ἄπέδοντο) 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 Philippi 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 ἄπέδοντο 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 (*morai*) in Athen darstellen, wenn sie denn, so unklar wie sie formuliert ist, in diesem Sinne gemeint sein sollte: “on the one hand *morai*, 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 *πρῶσις 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 II² 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 diene. 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 stattfand⁵³ 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 II² 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 téméné 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 zugebracht 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 immobilien 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 verinnahmt 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 *καθιερώω* 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 immobilien 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 herbeibeschaft, 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 Rhannous 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 I³ 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 Mantinea 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 Diadikasiae-Urkunden tauchen die beiden, als Archegeten bezeichneten Heroen Meneleos (=Menelaos) 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 II² 1289; Papazarkadas 2011, 203, ist in seiner Interpretation nicht immer eindeutig.

⁹⁷ IG II² 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[ι ...]), 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 Apollon 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 θεός 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 Sehern¹⁰⁵ 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 dienen. 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 *hierosy-lia*, 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, unmittelbarer 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 τᾶν 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 culturels 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 Arqueología, Madrid, 181–185.
- Ders. 2006: La gestion des biens sacrés dans les cités grecques, in: H.-A. Rupprecht (Hg.), Symposium 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 communauté 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. Doukalis (Hgg.), Esclavage antique et discriminations socio-culturelles, Frankfurt, 183–196.
- Dies. 2012: Ἀρὰ καὶ νόμοι καὶ φυλακαί. Châtiment divin et sanction pénale dans les poleis grecques, E.K.E.I.E.A. 44, 9–35 (griechisch mit französischem résumé).