

## Die Entwicklung der griechischen Asylie: Ritualdynamik und die Grenzen des Rechtsvergleichs

*Angelos Chaniotis*

Eine Reihe jüngst erschienener Untersuchungen zum antiken Asylwesen schränken bis zum äußersten die Möglichkeiten ein, etwas Neues oder Originelles zu diesem Thema zu sagen.<sup>1</sup> So freue ich mich darüber, daß ich nicht unter dem Zwang stehe, unbedingt neue Erkenntnisse vorzutragen. Entsprechend der Zielsetzung dieser Tagung, namentlich antike Gesetzgebungen zu vergleichen, werde ich mich vor allem der Frage widmen, inwiefern ein Rechtsvergleich bezüglich des antiken Asyls sinnvoll ist.

Grundsätzlich gibt es zwei Möglichkeiten, antike Gesetzgebungen zu vergleichen: Zwei mehr oder weniger synchrone Gesetzgebungen werden miteinander verglichen, weil man angesichts existierender kultureller Kontakte einen Transfer von Rechtsgut oder eine wie auch immer geartete gegenseitige Beeinflussung erwarten kann. Oder zwei Gesetzgebungen – synchron oder nicht – werden verglichen, weil man aus dem Vergleich und der Feststellung von Konvergenzen und Divergenzen die Wesenszüge der jeweiligen Gesetzgebung schärfer sehen kann. Beide Möglichkeiten bestehen auch in Bezug auf das antike Asyl. Im folgenden werde ich versuchen, zu skizzieren, welche Faktoren die Gestaltung und Entwicklung des griechischen Asyls in der vorhellenistischen Zeit bedingt haben, um schließlich die Frage zu stellen, ob diese Faktoren für Griechenland spezifisch sind und ob man von einer Asylgesetzgebung in der griechischen Welt sprechen darf.

Zuerst muß man zwischen zwei sicher verwandten, aber nicht identischen, Begriffen unterscheiden: Hikesie und Asylon/Asylie. Kurz formuliert: Die Hikesie ist ein Ritual, die Asylie ein Zustand. Das Wort *hikesia* bezeichnet die Durchführung bestimmter ritueller Handlungen

---

1 S. etwa: Dreher 1996; Halm-Tisserant 1998; verschiedene Beiträge in Dreher 2003; zu speziellen Aspekten s. Giordano 1999 (Hikesie bei Homer); Gödde 2000 (Hikesie bei Aischylos); Rigsby 1996 (Asyl als zwischenstaatliche Institution); vgl. Flashar 1999; Gamauf 1999 (Asyl in Rom); Ducloux 1994 (Kirchenasyl in der Spätantike).

(das Tragen von mit Wolle umwogenen Zweigen, die Berührung des Altars) in einer von Normen bestimmten Sequenz;<sup>2</sup> der *hiketes* (ein *nomen agentis*) ist derjenige, der dieses Ritual durchführt; das Verb *hiketewo* bezeichnet die Durchführung des Rituals.

*Asylos* dagegen ist ein Adjektiv, das als Attribut den besonderen Status von Menschen oder Orten beschreibt, ihren Zustand: Der *asylos* ist vom Zugriff ausgenommen, genießt einen besonderen Schutz vor fremdem Zugriff. Ursprünglich beschränkt sich dieser Status auf einen sakralen Raum, später (ab dem späten 6. oder frühen 5. Jh. v. Chr.) gibt es diesen Schutz unabhängig von einem sakralen Raum als ein *ad personam* zuerkanntes Privileg. Seit der hellenistischen Zeit – vereinzelt wohl auch früher – gibt es auch eine völkerrechtlich anerkannte Unverletzlichkeit bestimmter heiliger Orte; nur im Hellenismus gibt es schließlich auch die *Asyilia* von Städten und ihres Territoriums.<sup>3</sup> Im folgenden wird nicht von der persönlichen *Asyilia* oder der *Asyilia* besonderer Heiligtümer oder Städte die Rede sein, sondern ausschließlich vom Ritual der Hikesie und der sich daraus resultierenden *Asylie*.

Was ergibt sich nun aus dem Charakter der Hikesie als Ritual für das Verständnis der relevanten rechtlichen Maßnahmen? Erstens setzen Rituale einen gewissen Automatismus voraus. Man führt bestimmte Handlungen in einer bestimmten Sequenz durch und erwartet bestimmte Ergebnisse – so z. B. beim Opferritual und dem damit verbundenen Gebet. Auf diesen Automatismus und seine Rezeption komme ich später zurück.

Zweitens haben Rituale Sender und Adressaten. Die Adressaten der Hikesie sind primär nicht die Menschen, sondern die Götter. Das Ritual ist an die Gottheit gerichtet, in deren Heiligtum es stattfindet, auf deren Altar die Zweige niedergelegt werden, deren Schutz der *Hiketes* erwartet. Die symbolischen Handlungen (Zweige, Wolle, Berühren des Altars) sind Zeichen an die Gottheit, aktiv zu werden. Ein zweiter Adressatenkreis soll aber auch aktiv werden; er besteht aus den Menschen, die diese Handlung beobachten, den Verfolgern des *Hiketes* und den im Streit nicht beteiligten Beobachtern.

2 Zum Ritual der Hikesie s. die immer noch lesenswerte Studie von Gould 1973; s. auch Pötscher 1994/95; Giordano 1999 und Göttsche 2000. Weitere Literatur in Chaniotis 1996b, 67 Anm. 6.

3 Dreher 1996 und 1997 (mit weiterer Literatur); Chaniotis 1997a; Literatur auch in Chaniotis 1996b, 66 Anm. 4.

Die symbolischen Handlungen, die die Götter virtuell und die Menschen ganz real wahrnehmen, unterstreichen den besonderen Status des Hiketes. Erst durch diese Handlungen verläßt er den Bereich des Alltäglichen und begibt sich in den Bereich des Ausnahmezustandes. Er verläßt den Bereich, in dem der Zugriff anderer Menschen möglich ist, und übergibt sich dem Zugriff virtueller Mächte: der Macht der Götter. Die Hikesie ist, ebenso wie das Exil, eine Überschreitung von Grenzen – wirklicher und symbolischer Grenzen.

Hikesie bedeutet somit nicht das Aufheben der Rechtsordnung, sondern nur den Übergang von einem Zuständigkeitsbereich (oder Rechtsbereich) – dem der Sterblichen – in einen anderen, den der Götter. Sie bedeutet nicht Straflosigkeit, sondern Übertragung der Zuständigkeit für eine Bestrafung von den Menschen auf die Götter. In dieser Hinsicht ist eine Überlieferung im Zusammenhang mit dem kylonischen Frevel (ca. 630 v. Chr.) aufschlußreich. Es wird überliefert, daß die Anhänger Kylons, die den Status der Hiketai auf der Akropolis genossen, und aufgrund einer Vereinbarung mit ihren Verfolgern die Akropolis verließen, solange unter Schutz standen, wie sie den physischen Kontakt mit dem Altar durch ein Seil aus Wolle behielten. Dieser Überlieferung nach<sup>4</sup> riß dieses Seil ausgerechnet in der Nähe des Heiligtums der Erinyen, Vertreterinnen von Theodikie; darauf hin wurden die Hiketai dort getötet. Diese Überlieferung ist wahrscheinlich eine Erfindung, die dem Zweck diene, den Hiketen-Mord zu entschuldigen. Dies ist nebensächlich. Die Entschuldigung geht davon aus, daß es den Göttern (hier den Erinyen) zusteht, einen Hiketes abzuweisen und seinen Verfolgern zu übergeben. Zugegebenermaßen ist diese Überlieferung nicht ausreichend, um eine sichere Verbindung zwischen Hikesie und Götterjustiz herzustellen.

Ein zweiter Punkt betrifft die Akzeptanz der Hikesie. Der Hiketes wird nur von denjenigen als solcher anerkannt, die das Ritual verstehen und die Macht der Götter – der einzigen Beschützer dieser Institution – befürchten. Die Wirksamkeit der Hikesie hängt also vom Glauben an die Götter ab, oder präziser: an die Götter jenes Ortes, den der Hiketes aufsucht. Dies erkennt man vor allem in Situationen, in denen Vertreter unterschiedlicher Kulturen, also auch unterschiedlichen religiösen Glaubens, in Kontakt kommen. Diodor berichtet im Zusammenhang mit dem Heiligtum der Hemithea in Karien, daß die persischen Eroberer Kleinasiens – also Vertreter einer anderen Kultur und Verehrer

4 Plut., Solon 12.1.

anderer Götter –, alle Heiligtümer der Griechen (*panta ta ton Hellenon hiera*) plünderten, bis auf das Heiligtum Hemitheas wegen der präsenten Macht der Göttin.<sup>5</sup> Ausgenommen wurde also das Heiligtum einer Gottheit, der die Perser mit Ehrfurcht begegneten. So kann man auch verstehen, warum in Aischylos' *Hiketiden* die Anerkennung der Hikesie davon abhängig gemacht wird, ob die Töchter des Danaos zum gleichen Stamm wie die Argiver gehören oder nicht (Verse 234–273). Die Danaiden werden von Fremden – Ägyptern – verfolgt, von Vertretern einer anderen Kultur, von denen man nicht erwarten kann, die Heiligkeit des argivischen Heiligtums zu respektieren.<sup>6</sup> So verstehen wir auch, warum die frühesten, literarisch überlieferten Zeugnisse über eine rechtliche Anerkennung der Asylie von Heiligtümern die Anerkennung der Asylie bestimmter griechischer Heiligtümer in Kleinasien durch die Perserkönige betreffen.<sup>7</sup> Hier, am Ort der Begegnung mehrerer Kulturen, Rechtsordnungen und religiöser Vorstellungen, waren Definitionen und Bestimmungen von Grenzen erforderlich.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich schon ein erster Eindruck: Dort, wo unterschiedliche Kulturen und Religionen in Kontakt treten – und manchmal Konflikte entstehen –, dort entsteht auch das Bedürfnis nach einer kritischen Auseinandersetzung mit tradierten religiösen Normen und nach Differenzierungen.

Die erste Konsequenz aus dem Charakter der Hikesie als Ritual ist also, daß die Akzeptanz des Rituals von der Akzeptanz auch einer übergreifenden religiösen Ordnung – mit ihren Göttern und Normen – abhängt. Das Ritual der Hikesie und somit der Zustand der Asylie verändern sich unter dem Einfluß interkultureller Kontakte.

Die zweite Konsequenz hängt ganz allgemein mit der Rezeption von Ritualen im frühen Griechenland und mit der frühen Ritualkritik zusammen. Seit dem 5. Jh. beobachtet man eine immer lauter werdende Kritik am Automatismus, der allen Ritualen immanent ist. Man fordert eine differenzierte Haltung und zwar in drei Bereichen: im Falle der Reinigungsrituale, in den Erlösungsmysterien und eben in der Hikesie.

Seit dem 5. Jh. werden im attischen Drama Stimmen laut, reine Hände (eine Voraussetzung für das Betreten des Heiligtums) reichen nicht aus, man muß auch reinen Sinn haben. Zwei Zitate aus Euripides

5 Diod. 5.63.1.

6 Für eine Analyse der Auseinandersetzung mit der Asylie in Aischylos' *Hiketiden* s. jüngst Dreher 2003c und Gödde 2003.

7 Rigsby 1996, 172 f., 386 f., 438; vgl. 416 f.

dokumentieren die Vertretung solcher Gedanken zumindest im Kreise der Gebildeten: In *Hippolytos* (316–7) fragt die Amme Phaidra: „Sind, mein Kind, deine Hände rein von Blut?“ Phaidra antwortet: „Zwar sind meine Hände rein, mein Sinn jedoch hat einen Schmutz (*miasma*)“. In *Orestes* (1604) sagt Menelaos: „Ich bin rein an den Händen“; Orestes erwidert: „Nicht jedoch rein im Sinne“. Mit diesen Versen vermittelt Euripides die Idee, daß der Mensch auch bei einer äußerlich reinen Lebensführung doch unrein sein kann. Dieser Gedanke ist etwa ein Jahrhundert später auch von den Kultgesetzen aufgegriffen worden.<sup>8</sup> Das Recht der Polis hat allerdings hier nicht eingegriffen. Fast alle Kultgesetze dieser Kategorie sind metrische Texte, also keine Volksbeschlüsse oder Gesetze, sondern Orakel.<sup>9</sup>

Eine analoge Kritik an der Äußerlichkeit des Rituals wird bezüglich der traditionellen Mysterienkulten ausgeübt. Warum sollte ein Verbrecher durch die Einweihung in den Mysterien von Eleusis die Insel der Seligen erreichen, fragt man sich im Athen des 4. Jh.<sup>10</sup> Diese Kritik hängt vielleicht auch mit der Verbreitung der orphisch-dionysischen Mysterien zusammen, die nicht allein die Durchführung bestimmter ritueller Handlungen verlangten, sondern auch eine fromme Lebensweise.<sup>11</sup>

Schließlich wird auch die automatische, undifferenzierte Akzeptanz der Hikesie kritisiert. In der Tragödie des Euripides *Ion* hat Kreousa versucht, Ion zu vergiften, ohne zu wissen, daß er ihr eigener Sohn ist. Sie fragt den Chor, wohin sie fliehen soll, und dieser gibt ihr den Rat, zu einem Altar zu laufen, da es unfrohm sei, einen Schutzfliehenden zu

8 Chaniotis 1997a (mit der früheren Literatur). Der früheste Beleg scheint, die Tempelinschrift von Epidauros zu sein (4. Jh. v. Chr.); Bremmer 2002 hat jüngst für diesen Text eine Datierung ins 1. Jh. v. oder n. Chr. vorgeschlagen, ohne aber frühere Belege für die dort verwendeten Formulierungen zu berücksichtigen (s. die Kritik in *SEG* LII 343). Zum religionshistorischen Hintergrund dieser Kultgesetze s. zuletzt Dickie 2002 mit meinen Bemerkungen in *SEG* LII 1968.

9 Petrovic 2006.

10 Rhode 1907, I, 295 Anm. 1.

11 Unter den zahlreichen neuen Untersuchungen zu den dionysisch-orphischen Mysterien, die durch die Auffindung neuer Texte inspiriert wurden und im Zusammenhang mit der Analyse des Papyrus von Derveni stehen, nenne ich hier nur Parker 1995; Riedweg 1998; Bernabé/Jiménez San Cristóbal 2001; Tortorelli Ghidini 2000; Pugliese Carratelli 2001; Riedweg 2002; Graf/Johnston 2007. Zur Idee, daß ein besseres Leben im Jenseits nicht der Eingeweihete, sondern der Fromme verdient, s. Chaniotis 2000, 169 mit Anm. 39.

töten (1250–1260). Kreousa zweifelt: „Doch das Gesetz (*loi nomoi*) hat meinen Tod bestimmt“. Der Chor ermutigt sie: „Nimm auf dem Altar Platz! Denn, sollten sie Dich dort töten, wird Dein Blut bis zum Himmel nach Rache schreien“. Euripides setzt dann in den Mund ihres Verfolgers, Ion, einen heftigen Angriff auf das Ritual der Hikesie: „Es ist eine Schande, daß ein Gott so schlechte Gesetze für die Sterblichen erlassen hat, Gesetze ohne Weisheit. Niemals dürften Ungerechte (*tous adikous*) sich auf Altäre setzen; sie sollten von dort entfernt werden. Es geziemt nicht, daß sündige Hände die Götter berühren. Die Gerechten (*tois endikois*), die Opfer von Unrechtstaten (*hostis edikeito*), sollten in Heiligtümern Sitz nehmen, und nicht die Guten wie die Bösen hierher kommen und die gleiche Gunst der Götter erhalten“. In einem Fragment der verlorenen Tragödie des Euripides *Ōdipus* (fr. 1049 N) weist eine anonyme Person auf denselben Konflikt zwischen dem Verlangen nach der Bestrafung des Urhebers einer Unrechtstat und dem göttlichen Gesetz, das stets und um jeden Preis die Asylie schützt, hin. „Wenn ein ungerechter Mann sich auf den Altar als Schutzfliehender setzt, vergesse ich den Brauch und, ohne Angst vor den Göttern, bringe ich ihn vors Gericht. Denn der böse Mensch sollte immer böses erleiden“. Bis ins 2. Jh. n. Chr. hinein sind derartige Klagen in der literarischen Überlieferung gar nicht ungewöhnlich, insbesondere in bezug auf kleinasiatische Heiligtümer, wie etwa das Artemision von Ephesos, wo nach den Berichten von Strabon, Tacitus und Plutarch allerlei kriminelle Elemente, Schuldner und flüchtige Sklaven Zuflucht fanden.<sup>12</sup>

Diese Kritik an der Hikesie erweist sich somit als Teil einer allgemeinen mentalitätshistorischen Entwicklung; diese Entwicklung ist für die griechische Welt spezifisch und unterscheidet Griechenland von Israel. Hier erkennen wir die Grenzen der Vergleichbarkeit von Rechtsordnungen. Auch auf dem Gebiet des griechischen Rechtes beobachten wir eine ähnliche Differenzierung, und zwar ein Interesse an Intention und Planung.<sup>13</sup> In der sich wandelnden Welt der archaischen Polis stellte die alte Auffassung vom uneingeschränkten Asylschutz ein Relikt einer vergangenen Auffassung von Schuld dar, für die die Intention und die Planung unerheblich waren und nur die konkrete Tat zählte. Diese Auffassung ließ sich mit einem neuen, sich seit dem späten 7. Jh. allmählich durchsetzenden Rechtskonzept schwer ver-

12 Chaniotis 1996b, 68 f. mit den Quellenhinweisen.

13 MacDowell 1963, 60–69, 125–126; Triantaphyllopoulos 1985, 13–14, 105–107 Anm. 94–98; Rickert 1989, 76, 86; Gagarin, 1991.

einbaren. Die Einführung einer neuen differenzierten Betrachtung der Schuld, die zwischen Absicht und Fahrlässigkeit, zwischen Urheber und Planer unterschied, wo früher nur der unmittelbare Urheber einer Tat von der Schuld erfaßt wurde, hatte Auswirkungen auch auf zwei zentrale Bereiche antiker Religiosität: auf die Asylie, die immer öfter für das Recht der Opfer von Unrechtstagen erklärt wurde, und die Verunreinigung (*Miasma*), für die allmählich nicht nur die äußere Tat, sondern auch die Intention von Bedeutung war. Ob auch fremder Einfluß diese Entwicklung beschleunigt oder überhaupt ins Leben gerufen hat, läßt sich nicht sagen. Indirekter Einfluß ist nicht auszuschließen. Die ägyptische Religion mit ihren ausgeprägten Vorstellungen von einem Totengericht mag die griechische Vorstellungen von Theodikie und Eschatologie beeinflußt haben.

Aus dieser mentalitätshistorischen Entwicklung ergibt sich eine Spannung zwischen altradiertem Ritual und neuen Konzepten, also eine Ritualdynamik.<sup>14</sup> Die Griechen haben vielfach nach Wegen gesucht, um mit der peinlichen Situation fertig zu werden, daß Personen dem Zugriff des profanen Gesetzes allein durch die Berufung auf eine alte und unveränderliche Tradition entkamen. Trotz dieser Entwicklung, trotz den deutlichen Tendenzen in Richtung einer neuen Definition der Hikesie, bewahrte das sakrale Recht weitgehend seinen Vorrang gegenüber dem profanen Recht und dies verhinderte die Formulierung eindeutiger, unmißverständlicher, allgemein anwendbarer Regeln dafür, wer Anspruch auf Asylie hatte und wer nicht. Rituale lassen sich nicht leicht durch gesetzgeberische Maßnahmen reformieren.<sup>15</sup> Um meine These etwas provokativ zu formulieren: Eine Asylgesetzgebung gibt es in Griechenland nicht. Man befaßte sich nicht direkt mit dem Ritual der Hikesie, sehr wohl aber indirekt mit seinen Konsequenzen; man versuchte teils mit Kunstgriffen, teils mit normativen Eingriffen in der Peripherie des Rituals, die Konsequenzen zu beschränken.

Mit diesen Maßnahmen befaßte ich mich zum ersten Mal vor zehn Jahren.<sup>16</sup> Ich versuchte, zu zeigen, daß es sich drei Arten von Einschränkungen nicht der Hikesie selbst, sondern ihrer Konsequenzen,

14 Zur Ritualdynamik in der griechischen Religion s. Chaniotis 2002 und 2005.

15 Der Grabkult ist eine Ausnahme, aber auch hier beschränkten sich die Eingriffe auf bestimmte Bereiche der Ausgabe, des Personenkreises, der öffentlichen Ordnung. S. vor allem Engels 1998; Frisone 2000; Stavrianopoulou 2005.

16 Chaniotis 1996b. Für Kritik s. Thür 2003.

unterscheiden lassen. Erstens verbot man Personengruppen, die am wahrscheinlichsten in Heiligtümern Zuflucht suchen würden (z. B. Sträflingen, unreinen Personen, Fremden), im voraus den Zugang zu heiligen Orten.<sup>17</sup> Personen, die bereits von einem Gericht verurteilt worden waren, waren von Heiligtümern ausgeschlossen. Dieses Verbot sollte primär die heiligen Orte vom Miasma, d. h. von der Befleckung durch die Anwesenheit unreiner Personen, schützen; es stellte keineswegs direkt eine Einschränkung der Asylie dar. Seine Folge war jedoch effektiv die Beschränkung der Asylie. Andokides spielt auf ein attisches Gesetz an, daß einem Atimos, d. h. einer Person, die durch Richterspruch ganz oder zum Teil der bürgerlichen Rechte verlustig gegangen war, verboten war, Heiligtümer zu betreten. Wer gegen dieses Gesetz verstieß, wurde zum Tode verurteilt.<sup>18</sup> Die Hikesie konnten ihn also offenkundig nicht retten. Ein analoges Hindernis wird von Lysias in seiner Rede gegen denselben Andokides erwähnt: Ein Dekret, von den Athenern speziell für Andokides verabschiedet, sah vor, daß Andokides von der Agora, dem Versammlungsort, und den Tempeln ausgeschlossen war. Selbst wenn er von seinen Feinden Unrecht erleiden sollte (*adikoumenos*), konnte er Schutz weder in einem Heiligtum noch vor Gericht erhalten.<sup>19</sup> Diese ad-hoc-Regelung beraubte Andokides des für jeden anderen geltenden Schutzes des Asyls. Analoge Gesetze verboten Deserteuren, Feiglingen, und Ehebrecherinnen den Zugang zu öffentlichen Heiligtümern.<sup>20</sup>

Auch außerhalb Athens finden wir indirekte Hinweise auf analoge Bestimmungen. In seinem Bericht über die Greuelthaten in Sparta nach dem Tod des Reformkönigs Kleomenes, dem Mord <sup>an den</sup> der Ephoren im Heiligtum der Athena Chalkioikos, unterstreicht Polybios, daß dieses Heiligtum die Sicherheit aller Personen garantierte, ja selbst von Personen, die zum Tode verurteilt waren.<sup>21</sup> Polybios' Entsetzen über diese Tat impliziert, daß dies keine allgemeine Regel war, zumindest nicht in hellenistischer Zeit, daß also andere Heiligtümer die zum Tode Verurteilten von der Asylie ausnahmen. Des Asylieschutzes ~~wurden sich~~ ferner Schutzfliehende verlustig, die innerhalb des schutzbietenden

17 Thür 2003, 27 f. hat zurecht beobachtet, daß das attische Apagoge-Verfahren in diesem Kontext berücksichtigt werden muß.

18 Andokides 1.133.

19 Lysias 6.24.

20 [Demosthenes] 59.87; Aischines 3.177; Chaniotis 1996b, 72 f.

21 Polybios 4.35.3.

Gebiets etwas verbrochen hatten. Es wird z. B. von Menedemos, Philosoph und Politiker von Eretria, erzählt, daß er als Hiketes im Amphiaros-Heiligtum in Oropos lebte, sehr zum Entsetzen der Boioter. Um ihn loszuwerden, behauptete man, daß zwei goldene Becher verschwunden seien und aufgrund eines Beschlusses des Boitischen Bundes ist Menedemos gezwungen worden das Heiligtum zu verlassen.<sup>22</sup>

In keinem von diesen Fällen geht es um Gesetzgebung über die Beschränkung der Hikesie. Es geht um Maßnahmen, die aber m. E. effektiv die Hikesie beschränken und ich kann mir nicht vorstellen, daß sich die Griechen dessen ~~unterworfen~~ waren. *Wohl bewirkt*

Zusätzlich zu diesem Eintrittsverbot trug man dem sakralen Personal die Verantwortung auf, unerwünschte Schutzflehende aus Heiligtümern zu vertreiben.<sup>23</sup> Die relevanten Zeugnisse betreffen eine einzige Personengruppe: die Sklaven.

In einer berühmten Inschrift aus Mantinea, dem so genannten ‚Gottesurteil von Mantinea‘, gibt es vielleicht einen Hinweis darauf, daß der Ausschluß von Personen aus Heiligtümern und somit aus dem Schutz der Hikesie auch durch Orakel legitimiert wurde.<sup>24</sup> Dieser Text besteht aus einer Liste von Personen, die wegen der Ermordung einiger Männer und einer Jungfrau im Heiligtum der Alea in Mantinea verurteilt wurden, sowie aus dem Dossier der diesem Verfahren zugrundeliegenden Dokumente. Zwölf Beschuldigte, die sich nach der Tat im Asyl befanden, wurden nicht von einem Gericht, sondern durch Orakelspruch verurteilt. ‚Die Entscheidung der Gottheit zu überlassen war durch das Sakrileg und das Asyl der Beschuldigten begründet‘.<sup>25</sup> Die einzige rechtliche Folge der Verurteilung der Mörder durch das *chersterion* war die Beschlagnahme ihres Vermögens (*IPArk* 8 Z. 15–17 und 19–20) und Verbannung der Verurteilten und ihrer Nachkommen aus dem Heiligtum. Dies ist wahrhaftig eine eigenartige Bestrafung von Mördern. Die Beschlagnahme der beweglichen Habe erfolgte zugunsten der Göttin, in deren Heiligtum die Tat geschah, und nicht zugunsten der Verwandten der Opfer. Die im Heiligtum begangene Straftat wurde also primär als Sakrileg, als Unrechtsrat gegen die Göttin ausgelegt.

22 Diogenes Laertios 2.142.

23 Chaniotis 1996b, 79–83; Thür 2003, 31–34.

24 Chaniotis 1996b, 75–78 mit der älteren Literatur (vor allem *IPArk* 8).

25 Thür 2003, 29.

In einem vor zehn Jahren veröffentlichten Aufsatz äußerte ich die Vermutung, daß die durch den Orakelspruch der Göttin angeordnete Verbannung der Verurteilten und ihrer Nachkommenschaft aus dem Heiligtum erreichen sollte, daß dadurch der Asylstatus der Täter beendet wird.<sup>26</sup> G. Thür sieht dagegen hier ‚den immerwährenden Ausschluß der Verurteilten aus der Sakralgemeinschaft‘.<sup>27</sup> Thürs Deutung wäre sicher der Vorzug zu geben, wenn der Text den Ausschluß aus allen Heiligtümern Tegeas (*apo ton hieron*) anordnen würde.<sup>28</sup> Im Text ist jedoch eindeutig von diesem einen Heiligtum (*apo tou hierou*; im Dialekt: ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ) die Rede. Sollte meine Vermutung zutreffen, könnte man an folgendes Szenario denken: Während die Mörder den Schutz des Asyls im Heiligtum genossen, verlangten die Familien der Ermordeten Rache. Ihre Rache konnten sie nicht gegen die Nachkommen der Mörder richten, weil auch sie ins Heiligtum in Sicherheit fliehen konnten. Die Gemeinde sah sich gespalten und machtlos. Und die Priester sahen sich in der bizarren Situation, Schutz an Personen gewähren zu müssen, die durch ihre Tat den heiligen Bezirk befleckt hatten. Aber gerade diese Befleckung gab den Ausweg aus dieser Situation. Konnte man die Mörder nicht wegen Mordes verurteilen – wie einen anderen Täter (Themandros), der sich nicht im Asyl befand – und fürchtete man/davor, sie selbst nach einer Verurteilung wegen Sakrilegs von den Altären wegzureißen, so konnte dies die Göttin tun. Die Verbannung aus dem Heiligtum durch Orakelspruch (*chresterion*) und zugleich die Verurteilung durch Richter (*gnosia*) konnte die Beendigung des Asylschutzes und die anschließende Bestrafung der Täter bewirken. /r Zugegebenermaßen bleibt dieser Fall einzigartig und meine Deutung hypothetisch.

Diese Übersicht der Quellen hat ergeben, daß das vorhellenistische Griechenland keine gesetzgeberischen Maßnahmen über Hikesie und Asylie kannte, und hierin unterscheidet sich Griechenland von Israel. Dieses Ergebnis wird auch nicht von den Gesetzen von Gortyn entkräftet, in denen die bisherige Forschung Bestimmungen über das Asyl erkennen will. Es handelt sich um die Verwendung des Verbs *naeuo* (Wortwörtlich: ‚sich im Tempel befinden‘) im Zusammenhang mit

26 Chaniotis 2006b, 77 f.

27 Thür 2003, 29 f. mit weiteren Beispielen.

28 Zu den verschiedenen Heiligtümern in der Stadt und auf dem Staatsgebiet von Tegea s. Jost 1985, 144–165.

Rechtskonflikten über den Besitz von Unfreien.<sup>29</sup> *Naueo* wird in der Regel als ‚Asyl finden‘ übersetzt.<sup>30</sup> Man fragt sich allerdings, warum die Gortynier nicht die geläufigen Begriffe *hiketes* und *hiketewo* ~~nicht~~ verwendeten, um schutzfliehende Unfreie zu bezeichnen. Die Sache wird noch zweifelhafter, wenn man die einschlägigen Bestimmungen näher betrachtet. Es handelt sich um Sklaven, deren Besitz strittig war und die sich vorübergehend und nicht länger als ein Jahr (mit anderen Worten nicht länger als die Amtszeit der als Richter fungierenden Magistrate) in einem ihrem gegenwärtigen Besitzer bekannten Tempel befanden. Wären diese Sklaven von ihrem Herren geflohen, warum geht das Gesetz davon aus, daß ausgerechnet er – nach Prozeßverlust – dem Prozeßgegner verrät, in welchem der vielen Tempel des ~~umfangreichen~~ *gortynischen* Territoriums sich der entflohenen Sklave befand?<sup>31</sup> Der Kontext legt m. E. nahe, daß es sich nicht um entflohenen und asylsuchende Sklaven handelt, sondern um Sklaven, die von ihrem Besitzer zu einem Tempel für die Dauer der rechtlichen Auseinandersetzung gebracht wurden,<sup>32</sup> um so dem Zugriff des Gegners entzogen zu werden.

Es bleibt als Fazit: In Griechenland hat es keine Asylgesetzgebung im engeren Sinne gegeben. Verfolgte konnten in Heiligtümern – in allen Heiligtümern – Zuflucht suchen, dies bedeutet aber nicht primär Schutz durch die Götter, sondern Übergabe ihrer Person an die Zuständigkeit der Götter. Oberster Schirmherr des Asyls in Israel ist der König, in Griechenland gibt es diese Einrichtung nicht. Hier war oberster Schutzgrund die Ehrfurcht vor dem Heiligen. Die Veränderung der Hikesie in Griechenland war primär das Ergebnis lokaler mentalitäts-historischer Entwicklungen und zwar einer allgemeinen Tendenz, den

29 Körner 1993, Nr. 128 IV 8; 138 Z. 31; 163 I 40 und 43.

30 Bile 1988, 359: „se réfugie dans un temple“; Körner 1993, 456: „wenn sich aber der Sklave im Tempelasyl aufhält“. Vgl. die Übersetzungen im Band *La grande iscrizione di Gortyna. Centoventi anni dopo la scoperta*, Athen 2004: „si rufugia in un tempio“ (A. Maffi), „trovisi rifugiato in un tempio“ (D. Comparetti), „if the slave take refuge in a temple“ (A. C. Merriam), „si l’esclave s’est réfugié dans un lieu d’asylie“ (R. Dareste); s. auch Maffi 2003. Präziser F. Bücheler und E. Zitelmann: „wenn aber tempelt der Sklave“.

31 Körner 1993, Nr. 163 I 39–45: „Wenn sich aber der Sklave in einem Tempel befindet, um welchen Sklaven ein Mann den Prozeß verloren hat, soll der Verlierer den Gewinner herbeirufen und in Gegenwart von zwei volljährigen freien Zeugen in dem Tempel zeigen, in dem sich der Sklave befindet“.

32 Vgl. den Gebrauch des verwandten Verbs *naoo*: „zu einem Tempel (für ein Fest?) führen“ (Chaniotis 1996a, 212).

Automatismus des Rituals abzulehnen und durch nähere und differenzierende Betrachtung der Umstände die Geltung altradiierter ritueller Normen zu relativieren. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Hikesie kam am ehesten in Zonen von Kulturkontakten vor. Die Veränderung der Hikesie in Griechenland im Zuge mentalitätshistorischer Entwicklungen schließt allerdings keineswegs indirekten fremden Kulturtransfer aus.

## Literatur

- M. Bile, *Le dialecte crétois ancien. Étude de la langue des inscriptions. Recueil des inscriptions postérieures aux IC*, Paris 1988.
- A. Bernabé, A.I. Jiménez San Cristóbal, *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid 2001.
- J. N. Bremmer, *How Old is the Ideal of Holiness (of Mind) in the Epidaurian Temple Inscription and the Hippocratic Oath?*, *ZPE* 141, 2002, 106–108.
- A. Chaniotis, *Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit*, Stuttgart 1996a.
- A. Chaniotis, *Conflicting Authorities: Greek Asyilia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis*, *Kernos* 9, 1996b, 65–86.
- A. Chaniotis, *Reinheit des Körpers – Reinheit der Seele in den griechischen Kultgesetzen*, in: J. Assmann, Th. Sundermeier (Hgg.), *Schuld, Gewissen und Person*, Gütersloh 1997a, 142–179.
- A. Chaniotis, *Asylon*, in: *Der Neue Pauly* II, Stuttgart 1997b, 143–144.
- A. Chaniotis, *Das Jenseits – eine Gegenwelt?*, in: T. Hölscher (Hg.), *Gegenwelten zu den Kulturen der Griechen und der Römer in der Antike*, München/Leipzig 2000, 159–181.
- A. Chaniotis, *Ritual Dynamics: The Boiotian Festival of the Daidala*, in: H. F. J. Horstmanshoff, H. W. Singor, F. T. van Straten, J. H. M. Strubbe (Hgg.), *Kykeon. Studies in Honour of H. S. Versnel*, Leiden/Boston/Köln 2002, 23–48.
- A. Chaniotis, *Ritual Dynamics in the Eastern Mediterranean: Case Studies in Ancient Greece and Asia Minor*, in: W. V. Harris (Hg.), *Rethinking the Mediterranean*, Oxford 2005, 141–166.
- M. W. Dickie, *Who Were Privileged to See the Gods?*, *Eranos* 100, 2002, 109–127.
- M. Dreher, *Das Asyl in der Antike von seinen griechischen Ursprüngen bis zur christlichen Spätantike*, *Tyche* 11, 1996, 79–96.
- M. Dreher, *Asyilia und verwandte Begriffe in der griechisch-römischen Antike*, in: M. Jung, M. Wengeler, U. Böke (Hgg.), *Die Sprache des Migrationsdiskurses*, Opladen 1997, 36–44.
- M. Dreher (Hg.), *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion*, Köln/Weimar/Wien 2003a.
- M. Dreher, *Einleitung: Die Konferenz über das antike Asyl und der Stand der Forschung*, in: Dreher 2003a, 1–13.

- M. Dreher, Hikesie und Asylie in den Hiketiden des Aischylos, in: Dreher 2003a, 59–84.
- A. Ducloux, *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asylie dans les églises (IVe–milieu du Ve s.)*, Paris 1994.
- J. Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis- und Grabblusgesetzte in der griechisch-römischen Welt*, Stuttgart 1998.
- M. Flashar, Panhellenische Feste und Asyl. Parameter lokaler Identitätsstiftung in Klaros und Kolophon, *Klio* 81, 1999, 412–436.
- F. Frisone, *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco. 1 Le fonti epigrafiche*, Galatina 2000.
- M. Gagarin, *Bouleusis in Athenian Homicide Law*, in: G. Nenci/G. Thür (Hgg.), *Symposium 1988. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Siena–Pisa, 6.–8. Juni 1988, Köln/Wien 81–99.
- R. Gamauf, *Ad statuam licet confugere. Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat*, Frankfurt 1999.
- M. Giordano, *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Neapel 1999.
- S. Gödde, *Das Drama der Hikesie. Ritual und Rhetorik in Aischylos' Hiketiden*, Münster 2000.
- S. Gödde, *Poetisches Recht: Asyl und Ehe in den Hiketiden des Aischylos*, in: Dreher 2003a, 85–106.
- J. Gould, *Hiketieia*, *JHS* 93, 1973, 74–103.
- F. Graf, S. I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London/New York 2007.
- M. Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire des supplices en Grèce ancienne*, Paris 1998.
- M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985.
- R. Koerner, *Inchriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von K. Hallof, Köln/Weimar/Wien 1993.
- D. M. MacDowell, *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester 1963.
- A. Maffi, *L'asilo degli schiavi nel diritto di Gortina*, in: Dreher 2003a, 15–13.
- R. Parker, *Early Orphism*, in: A. Powell (Hg.), *The Greek World*, London 1995, 483–512.
- I. Petrovic, A. Petrovic, „Look who is talking now!": Speaker and Communication in Greek Metrical Sacred Regulations, in: E. Stavrianopoulou, *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège 2006, 151–179.
- W. Pötscher, *Die Strukturen der Hikesie*, *Wiener Studien* 107/108, 1994/95, 51–75.
- G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano 2001.
- G. Rickert, *Ἐκῶν and ἄκῶν in Early Greek Thought*, Atlanta 1989.
- Chr. Riedweg, *Initiation – Tod – Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen*, in: F. Graf, Chr. Riedweg, T. A. Szlezák (Hgg.), *Ansichten*

- griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert, Stuttgart/Leipzig 1998, 359–398.
- Chr. Riedweg, Poésie orphique et rituel initiatique. *Éléments d'un „Discours sacré“ dans les lamellas d'or*, *Revue de l'histoire des religions* 219.4, 2002, 459–481.
- K. J. Rigsby, *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley/Los Angeles/London 1996.
- E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 4. Aufl., Tübingen 1907.
- E. Stavrianopoulou, Die ‚gefährvolle‘ Bestattung von Gambreion, in: C. Ambos, S. Hotz, G. Schwedler, S. Weinfurter (Hgg.), *Die Welt der Rituale von der Antike bis heute*, Darmstadt 2005, 24–37.
- G. Thür, Gerichtliche Kontrolle des Asylanspruchs, in: Dreher 2003a, 23–36.
- M. Tortorelli Ghidini, Da Orfeo agli Orfici, in: M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti (Hgg.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996–1998*, Neapel 2000, 13–40.
- J. Triantaphyllopoulos, *Das Rechtsdenken der Griechen*, München 1985.