

Martin Dreher (Magdeburg)

**Recht, Religion und Magie im antiken Griechenland
(Colloquium Atticum, Hamburg, 16. 6. 2012)**

Das folgende Referat basiert auf einem Vortrag, den ich vergangenes Jahr in Austin (Texas) bei einem Kolloquium zu Ehren von Michael Gagarin gehalten habe. Er wird in den entsprechenden Tagungsakten auf englisch publiziert. In dem Vortrag versuche ich, den Gegenstandsbereich des weitgefaßten Themas zu bestimmen, indem ich den Stand und die wichtigsten Tendenzen der Forschung festhalte und einige mögliche zukünftige Aufgaben formuliere.

Heute muß ich mich aus Zeitgründen auf einen Teil dieser Überlegungen beschränken. Was ich vorstellen möchte, ist ein Versuch, die begrifflichen Grundlagen des Themenkomplexes zu klären, das bedeutet vor allem eine Auseinandersetzung mit den Termini `heiliges Recht´ und `heilige Gesetze´, das wird den Hauptteil des Vortrags ausmachen. In einem Schlußteil soll die Quellengattung, die uns zu dieser Tagung zusammengeführt hat, die Fluchtafeln also, dazzu ins Verhältnis gesetzt werden.

I Einleitende Bemerkungen

Das Thema `Recht und Religion im antiken Griechenland´, mitsamt der möglichen Abgrenzung zwischen Religion und Magie, ist, im Überblick betrachtet, von der Forschung nicht allzu intensiv bearbeitet worden. Ich habe dabei den Eindruck, daß auf der einen Seite die Religionshistoriker kein sehr starkes Interesse an rechtlichen Problemen haben, sondern sich mit historischen, philosophischen, soziologischen oder psychologischen Aspekten ihres Gegenstandes befassen wollen. Die Rechtshistoriker, auf der anderen Seite, scheinen alles Religiöse oft als eine Art von spirituellem Gegenstand zu betrachten, der fernab liegt von ihrem konkreten Fachgebiet, das sie mit staatlich-rechtlichen Gegebenheiten und strengem juristischem Denken gleichsetzen. Das ist umso mehr der Fall, als die Religion kein Gegenstand ist, der offen wäre für die traditionellen Fragestellungen und die traditionelle Einteilung des Rechts, wie sie entscheidend vom römischen Recht geprägt wurde: *Omne autem ius, quo utimur, vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones*, konstatiert der römische Rechtsgelehrte Gaius in seinen Institutiones (I 8): „Alles Recht nun, das wir anwenden, bezieht sich entweder auf Personen oder auf Sachen oder auf Klagen“ übersetzt Ulrich Manthe. Also Personenrecht, Sachenrecht und Prozeßrecht bilden die Elemente des klassischen Institutionensystems. Ebenso wie beim römischen Recht sind die griechischen Rechtshistoriker vor allem am griechischen Zivilrecht interessiert, insbesondere an Problemen des sozialen Status, Verwandtschaft, Ehe, Vererbung, Kauf und Vertrag, meist also Elementen des Privatrechts.¹

¹ Vgl. Sealey, 1994, 60ff.

Im Gegensatz dazu waren Religion und Kultpraxis im antiken Griechenland – und ebenso dann in Rom - vorwiegend eine öffentliche Angelegenheit und sind deshalb in das Gebiet des öffentlichen Rechts einzuordnen.

Möglicherweise sind solche und ähnliche Gründe dafür verantwortlich, daß wir in einigen grundsätzlichen Werken über das griechische Recht keine Behandlung des Sakralrechts finden, ja manchmal nicht einmal einen irgendwie gearteten Hinweis darauf.² Aber es ist auch denkbar, daß dieser Befund in Wahrheit nicht so sehr dem mangelnden Interesse der Gelehrten geschuldet ist. Vielmehr könnte es sein, daß in ihren Augen eine separate Behandlung dieses Gebiets gar nicht erforderlich ist, wenn man nämlich voraussetzt, daß der kultische Bereich keinen spezifischen rechtlichen Inhalt und keine spezifischen Verfahren aufweist, sondern daß er in dasselbe einheitliche Rechtssystem integriert war, welches den sakralen und den profanen Bereich der Gesellschaft umfaßte.³

An diesem Punkt haben wir aber zunächst zu klären, was wir unter dem `sakralen Recht´ zu verstehen haben, und welche weitere Begrifflichkeit für unser Thema relevant ist.

II Begriffsbestimmungen

Ein griechischer Begriff, der den gesamten Bereich von Recht und Religion bezeichnen würde, existiert nicht. *Hieros nomos* wird manchmal verwendet, aber nur für einzelne, spezifische Regeln sehr verschiedener Art. Dieser Terminus war, wie Robert Parker sagt, „not so much a fixed category of thought for the Greeks as a form of expression in which they sometimes fell into“.⁴

Das lateinische *ius sacrum*, oft gleichgesetzt mit *ius divinum* oder *ius pontificium*,⁵ hatte eine breitere Bedeutung. Über eine lange Zeit wurde es als Teil des *ius publicum*, des öffentlichen Rechts, betrachtet, und noch Ulpian (um 200 n. Chr.) bekräftigt das (D. 1.1.1.2). Später, nach der begrifflichen Trennung des Bereichs des Privatrechts von dem des Sakralrechts, können wir eine Unterscheidung zwischen *ius sacrum* und *ius publicum* konstatieren. Sie ist auch in der bekannten Dreiteilung zu finden, wie sie von Quintilian idealtypisch so formuliert wird: *genera sunt tria: sacri, publici, privati iuris ...*.⁶ Trotzdem ist der Inhalt des *ius sacrum* nicht so klar. Es wurde definiert als „eine Sammlung von öffentlichen Gebetsformeln mit kurzen Anleitungen, wie sie anzuwenden seien. Diese zentralen Bestandteile wurden zunehmend gemischt mit einigen Regeln und Anleitungen darüber, wie Kulthandlungen durchzuführen seien, die den

² Ich nenne beispielhaft die Werke von Arnaldo Biscardi, *Diritto greco antico* 1982; Raphael Sealey, *The Justice of the Greeks*, 1994, oder den Artikel von David Cohen, *Greek Law: Problems and Methods*, 1989. Contra vgl. Gernet 1968 (1938), 30; Paoli 1968 (1933), 54f.

³ Vgl. zu dieser grundsätzlichen Feststellung Maffi 1982, 36, der überzeugend gegen „la separazione fra diritto sacrale e diritto della polis“ argumentiert.

⁴ Parker 2004, 67.

⁵ Vgl. Z. B. Berger 1919; Simon 1975. Für die Termini *sacer – sanctus – religiosus* vgl. Schumacher 2006, 1-3.

⁶ Quint. Inst. Orat. II 4,33.

Amtsträgern in Form von offiziellen priesterlichen Hinweisen gegeben wurden.“ Diese Formulierung stammt von John Scheid, der sich seinerseits auf Magdelain beruft.⁷ Aber selbst wenn römische Autoren diesen Terminus benutzten, so bezeichnete er doch niemals ein festgefügtes schriftliches *corpus*. Vielmehr haben wir uns eine Art “virtuellen Code” (“virtual code” Scheid l.c.) vorzustellen, der von den Priestern bewahrt wurde und auf mündlicher Tradition und den schriftlichen *commentarii* beruhte. Die Verwendung von *ius sacrum* erlangte eine bestimmte Bedeutung allein in einigen formalen Auseinandersetzungen der Priesterschaften mit dem Senat oder den Magistraten über ein aktuelles und spezifisches Problem.⁸ Nichtsdestoweniger verwenden moderne Autoren den Terminus *ius sacrum* in einem viel breiteren Sinn, parallel zu seinen modernen Entsprechungen.

Aber in den modernen Sprachen ist die Situation noch erheblich komplizierter. Deutsche Gelehrte des 19. Jahrhunderts sprachen vom ‘heiligen Recht’, ‘geistlichen Recht’, ‘göttlichen Recht’ oder von ‘Priesterrecht’. Oft gebrauchten sie auch ‘Sakralrecht’, aber in einem weiten Sinn, nicht beschränkt auf den Bereich der Opfer, wie es in anderen Zusammensetzungen mit dem Wort ‘sakral’ üblich ist. Die Forscher schlossen in diesen Begriff die Lehre von den Göttern, Kult- und Opfergesetze, „Verfassungen“ von Priesterschaften, sakrales Strafrecht und anderes ein.⁹ Im allgemeinen waren diese Gelehrten Experten für römisches Recht, und deshalb bezog sich auch ihre Terminologie auf das römische Recht.

Dann trat ein recht scharfer Wendepunkt ein mit dem einflußreichen Buch von Kurt Latte mit dem Titel ‘Heiliges Recht’, erschienen 1920. Basierend auf einigen eigenen Artikeln für Nilssons Dictionary of Greek and Roman Religion, widmete Latte sein Buch dem sakralen griechischen Recht mit dem Untertitel: ‘Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland’. Sein Hauptinteresse war auf die Elemente des Übergangs zwischen sakralem und profanem Recht gerichtet. In dieser eingeschränkten Perspektive unterlag auch der Terminus ‘heiliges Recht’ einer engeren Eingrenzung. Für Latte ist er beschränkt auf religiöse Elemente innerhalb des nicht-religiösen, des profanen Rechts.¹⁰ Das ‘heilige Recht’ wird damit ein Teil, wenngleich ein bedeutender Teil dessen, was Latte im Untertitel bezeichnet hat als “sakrale Rechtsformen”. Lattes Interesse war jedoch letztlich konzentriert auf Strafrecht und Privatrecht, während er das “eigentliche Tempelrecht” von seiner Untersuchung ausschloß. Ich hatte diese Interessenfokussierung bereits oben bei den Bemerkungen über das römische Recht erwähnt.

⁷ Scheid 2006, 19, der verweist auf A. Magdelain, *De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus*, Rome 1995, 73-74.

⁸ Scheid l.c.

⁹ Berger 1919, 1292. 1296.

¹⁰ Maffi 1982 hat gezeigt, daß zwischen dem Heiligen (*hieros*) und dem Profanen (*hosios*) zwar ein Unterschied, aber kein strikter Gegensatz besteht.

Noch bevor das genannte Buch erschien, hatten andere Gelehrte, auf die Latte nicht explizit Bezug nahm, eine andere Kategorie im Bereich von Recht und Religion etabliert, diese jedoch nicht unter die allgemeine Bezeichnung `heiliges Recht` subsumiert. Johannes von Prott und Ludwig Ziehen veröffentlichten in zwei Bänden, 1896 and 1906, eine Sammlung von rechtlichen Regelungen religiöser Angelegenheiten, die sie „heilige Gesetze“ nannten; das hieße auf Latein *leges sacrae*, Englisch `sacred laws`, Französisch `lois sacrées`, Italien `leggi sacre`. Aber weder von Prott und Ziehen noch ihr Nachfolger Franciszek Sokolowski in seinen letztlich drei Bänden mit *lois sacrées* geben eine solide Definition dieses Typs von Gesetzen.¹¹ Auch die Zusammenstellungen selbst weisen keine wirkliche Einheitlichkeit auf: Insbesondere wird der Gesetzesbegriff sehr weit ausgelegt und kann jede Art von Regelung umfassen, während eine große Zahl einschlägiger Vorschriften nicht aufgenommen ist. Daher konnte ein scharfer Kritiker wie Philipp Gauthier diese Kategorisierung in Gänze ablehnen.¹² Die Mehrheit der Forscher akzeptierte sie jedoch,¹³ und Sokolowskis Sammlung wurde oft für so zufriedenstellend gehalten, daß Herausgeber anderer Inschriftencorpora sich dafür entschieden, die heiligen Gesetze ganz aus ihren eigenen Sammlungen auszuschließen.

Im jüngsten Corpus von Eran Lupu aus dem Jahr 2005, das mit dem Titel „New Greek Sacred Laws“ direkt an die Sammlungen von Sokolowski anschließt, legt der Herausgeber größeres Gewicht auf Definitionen als seine Vorgänger.¹⁴ Er räumt ein, daß die Bezeichnung *sacred laws*, wie er sie gebraucht, “hardly constitutes a well-defined genre”. Aber er bietet zwei Minimalkriterien zur Bestimmung dieser Kategorie an: Erstens müsse das Dokument präskriptiven, also anordnenden Charakter haben, entweder durch die grammatische Form, indem der Imperativ verwendet wird, oder implizit. Zweitens “the subject matter must be or pertain to religion and particularly to cult practice.” Lupu fügt hinzu, daß das kultische Subjekt dabei im Zentrum des Dokuments stehen müsse und nicht nur als eine marginale Information innerhalb eines anderen Kontextes vorkommen dürfe.¹⁵ Diese Einschränkung ist zweifellos gerechtfertigt für ein Inschriftencorpus, weil dessen Dokumente als vollständige Texte aufgenommen werden müssen und nicht in einzelne thematisch zuzuordnende Fragmente zerschnitten werden können. Eine ähnliche Überlegung gilt auch für ein weiteres Kriterium von Lupu, nämlich daß die heiligen Gesetze sich auf die *reguläre* Kultpraxis der Polis beziehen müßten. Sein Ausschluß von nicht regelmäßig

¹¹ Sokolowski 1955; 1962; 1969.

¹² Gauthier 1996, 572, zitiert bei Parker 2004, 57.

¹³ Vgl. Z. B. Robertson 2010, 3: „Greek inscriptions regulating sacred matters, sacred laws so called, are a large and varied class; ... They are seldom laws in the sense of enactments by an official body but rather customs of self-evident authority.”

¹⁴ Lupu 2005, 5-9.

¹⁵ Nichtsdestoweniger sollten wir uns bewußt sein, daß die Griechen sich vorbehielten, ein Gesetz auch dann als *hieros* zu bezeichnen, wenn dessen sakraler Charakter nur marginal war, vgl. Vélissaropoulos-Karakostas 2011, 69f.

stattfindenden Festen sowie von Kulten für lebende oder tote Personen kann jedoch ebenfalls nur als pragmatisches Kriterium für ein Corpus akzeptiert werden.

Das Buch von Lupu war offensichtlich Robert Parker noch nicht bekannt, als er in den Jahren 2004 und 2005 seine beiden wichtigen Artikel über unser Thema verfaßte. Der spätere unter dem Titel "Law and Religion" führt, obwohl der Titel es erwarten ließe, nicht systematisch in das Thema ein. Vielmehr beginnt er mit der ziemlich unsystematischen Ankündigung, im vorliegenden Beitrag werde "a bundle of issues" vereint. Dann geht es abrupt weiter unter der Zwischenüberschrift "The regulation of cult: `sacred laws`". In der Tat sind es die drei Zwischenüberschriften, die uns eine implizite Gliederung des relevanten Materials anzeigen. Ich möchte zuerst die dritte Überschrift zitieren, weil sie die vorhin erwähnte Formulierung Lattes, sogar auf Deutsch!, aufnimmt und lautet: "Religious forms of legal action: *Heiliges Recht*".¹⁶ Parker akzeptiert die wichtigsten von Latte behandelten Gegenstände, namentlich den Eid und den Fluch (griech. *ará*), er kritisiert jedoch zu Recht die evolutionäre Theorie von Latte, nach der sich das Recht der Polis aus dem kultischen Bereich heraus entwickelt hat.

Unter der ersten, oben zitierten Überschrift "The regulation of cult: `sacred laws`" faßt Parker seinen im vorausgegangenen Jahr unter dem Titel "What are sacred laws?" erschienenen Artikel zusammen. Um seine durchaus korrekte Feststellung zu untermauern, daß es hauptsächlich die säkularen Institutionen gewesen seien, die über heilige Gesetze entschieden hätten, weist Parker darauf hin, daß diese Institutionen auch die Konsultation von Orakeln initiiert hätten.¹⁷ Aber genau dieses Beispiel verwirrt, leider, die Kategorien. Denn wenn eine Polis sich dafür entscheidet, ein Orakel zu befragen, dann trifft sie ja keinerlei Regelungen für das Verfahren, nach dem sich das Orakel richtet; vielmehr unterwirft sie sich dem Verfahren, welches im berühmtesten Fall, dem des delphischen Orakels, nicht einmal von einer Polis, sondern von der „internationalen“ Amphiktyonie festgelegt wurde. Das Orakel nimmt also im Verhältnis zur befragenden Polis genau die gegenteilige Rolle ein, die Parker ihm zuschreibt, es kann nämlich zu einem religiösen Element im Entscheidungsverfahren der Polis werden, indem es durch seinen Spruch Einfluß auf die entsprechenden Beschlüsse der Polis nimmt. Damit wären wir aber in der Sphäre, die Latte, und Parker folgt ihm darin, als `heiliges Recht` bezeichnet.

Für diese Zuordnung spielt es übrigens keine Rolle, ob der Beschluß der Polis eine, mindestens vorwiegend, profane Angelegenheit betrifft, wie z.B. die Gründung einer Kolonie, oder eine genuin kultische Angelegenheit, wie z.B. die Frage, welcher Gottheit geopfert werden solle, um die Polis von einer Seuche zu befreien. In Fällen wie dem letztgenannten bewegen wir uns jedoch nicht nur, wegen der beschriebenen Rolle des Orakels, im Bereich des heiligen Rechts,

¹⁶ Parker 2005, 61.

¹⁷ Parker 2005, 62.

vielmehr sind solche Beschlüsse, da sie kultische Angelegenheiten betreffen, gleichzeitig auch immer `heilige Gesetze`. Man sieht daran, daß unsere Begriffsbestimmung, wie alle Definitionen, eine Abstraktion darstellt, die im konkreten Fall nicht immer in Reinform erscheint.

Um noch einmal auf Parkers Aufsatz zurückzukommen, so enthält er noch eine weitere Verwirrung, indem zwischen den beiden, eigentlich eng zusammengehörigen Überschriften, die wir bis jetzt betrachtet haben, eine weitere, also zweite Überschrift erscheint, die lautet „Impiety: Laws against religious offences“. Unter diesem Titel behandelt Parker Sanktionen, die „religious offenders“ angedroht werden. Er erwähnt vier bzw. fünf konkrete Sakrilegien, die aus Athen bekannt sind: „Fehlverhalten bei einem Kultfest, Diebstahl von heiligem Geld, Gottlosigkeit, Tempelräuberei“ und, eventuell davon zu trennen, „Beschädigung heiliger Ölbäume“. ¹⁸ Verwirrend ist dabei nicht nur, daß Parker in diesem Kontext den Terminus *asébeia* nicht erwähnt bzw. mit der übersetzten Form „impiety“ nur *eines* von mehreren Vergehen bezeichnet, während die Griechen ihn für die allermeisten der genannten Sakrilegien benutzten. ¹⁹ Mindestens genauso verwirrend ist, daß Parker diese Kategorie von Gesetzen von den `heiligen Gesetzen` abtrennt. Offensichtlich beschränkt er in diesem Text die heiligen Gesetze auf die Regelungen der Kultpraxis, ohne jedoch einen anderen Terminus für seine „laws against religious offences“ anzubieten. ²⁰

Ausdrücklicher noch als Parker übernimmt Alberto Maffi in einem gerade erschienenen Beitrag zum Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA) die Unterscheidungen von Latte. Er sagt sogar deutlicher als Latte selbst, daß „Tempelrecht“ (von „heiligen Gesetzen“ spricht er hingegen nicht) eine spezifische Anwendung der „sakralen Rechtsformen“ sei. Aber Maffi bleibt nicht bei diesem Thema, sondern konzentriert sich, ebenso wie Latte, auf Strafrecht und Privatrecht. In seinen Worten ist es „angemessen, zu unterscheiden zwischen erstens sakralen Elementen innerhalb der Rechtsordnung der Polis“ (das wäre, füge ich hinzu, heiliges Recht in der Terminologie von Latte) „und zweitens dem rechtlichen Element innerhalb der sakralen Sphäre“ (das wäre Tempelrecht nach Latte). Maffi weist der ersten Kategorie nicht nur, wie Latte, den Eid, den Fluch und die Tötung zu, sondern auch *hierosylia* und *asebeia*, die ich beide ganz klar in die zweite Kategorie einordnen würde, wie ich nachher noch zeigen möchte.

Meine Schlußfolgerung zu den terminologischen Fragen lautet aufgrund der Analyse der einschlägigen Literatur folgendermaßen.

Die griechische Religion war nicht durch eine spezifische Gesetzgebung geregelt wie etwa das kanonische Recht der katholischen Kirche. Auch war sie

¹⁸ Parker 2005, 64.

¹⁹ Im Gegensatz dazu betrachtet Todd 1993, 307-15, unter der Überschrift „Religion and the law“ fast ausschließlich Fälle von *asebeia* – impiety.

²⁰ Parker 2004, 65, scheint jedoch Regelungen über die *asebeia* in die Kategorie der heiligen Gesetze einzuschließen.

kein grundlegender Quell allen griechischen Rechts wie es meinetwegen die Scharia für einige islamische Staaten ist. Wenn die Religion eine Regulierung benötigte, so wurde eine solche Regulierung von der Polis vorgenommen, wie die Polis auch die anderen Bereiche des politischen und gesellschaftlichen Lebens regulierte. Religion war daher, im juristischen Sinn, nur einer unter mehreren Gegenständen der Polis-Gesetzgebung, wenngleich ein bedeutender Gegenstand.

Die Beziehungen zwischen Recht und Religion werden traditionell in zwei Kategorien unterteilt. Diese Unterscheidung ist sinnvoll und ist oft übernommen worden, allerdings nicht konsequent genug. Die erste Kategorie ist: sakrale Elemente, die in die Rechtsordnung der Polis integriert sind. Sie sollten, zum Teil Latte folgend, "sakrale Rechtsformen" genannt werden. Die zweite Kategorie ist: rechtliche Regelungen der religiösen Sphäre. Sie wird und sollte mit dem allgemein akzeptierten Begriff "heilige Gesetze" bezeichnet werden, wobei Gesetz in einem sehr weiten Sinn zu verstehen ist. Auch muß dabei vorausgesetzt werden, daß nicht die Gesetze selbst, sondern allenfalls ihre Gegenstände als heilig, im Sinne von "der kultischen Sphäre zugehörig" gelten können. Lattes Begriff "Tempelrecht", der das gleiche bedeutet, sollte vermieden werden, zum einen, weil er einfach von anderen Forschern so gut wie nicht verwendet wird, zum anderen, weil er mißverständlich nur auf Tempel im engeren Sinn statt auf sämtliche Kultbereiche bezogen werden könnte. Schließlich aber brauchen wir noch einen Begriff, der beide Kategorien umfaßt, und dieser Begriff kann nur "heiliges Recht" oder besser "Sakralrecht" lauten.

III Sakrale Rechtsformen und die Gattung der Fluchtafeln

Als konkrete sakrale Elemente im griechischen Recht hatte Latte, wie schon angedeutet, die folgenden behandelt: Innerhalb des Rechtsverfahrens in erster Linie den Eid, der von den Parteien, den Zeugen und den Richtern geschworen wurde. Im Bereich der Strafen die Sakralbußen, den Fluch und die Grabmulten. Bei den Rechtsgeschäften die Verträge und die Freilassungen. Lediglich eine Zusammenfassung dieser Gegenstände macht den größten Teil von Parkers oben genanntem Abschnitt aus, der den Titel trägt: "Religious forms of legal action: *Heiliges Recht*".²¹

Auch Alberto Maffi beginnt seinen erheblich komprimierteren Überblick über "heiliges Recht" mit dem Thema des Eids im öffentlichen Leben.²² Bevor er mit den Eiden der Parteien und der Richter in Prozessen fortfährt, behandelt er die Flüche. Dabei unterscheidet er zwischen öffentlichen Verfluchungen (*araî*) und privaten Flüchen. Ich kann aber nicht erkennen, warum "maledizioni private" (also private Flüche), als da sind Grabflüche oder Fluchtafeln, als sakra-

²¹ Parker 2005, 68ff. Mit seiner genauen Untersuchung der verschiedenen Formen von Sklavenfreilassung widerlegt Parker auch Lattes Vorstellung von der evolutionären Entwicklung des "heiligen Rechts" (s.o.).

²² Maffi 2012,

le Rechtsformen betrachtet werden sollten. Der größte Teil dieser Flüche läßt sich zwar als sakrale Verfahren betrachten, insofern sie eine Gottheit anrufen, die in die offiziellen Kulte der Polis eingebunden ist. Aber man wird doch daran zweifeln, daß die Griechen auch jenen Flüchen einen sakralen Charakter zubilligten, welche gefährliche Geister oder dunkle Dämonen der Unterwelt beschworen, die verfluchte Person zu binden oder ernsthaft zu quälen und zu schädigen. Diese wären sicherlich nicht als *hieroi* bezeichnet worden. In jedem Fall aber waren diese Flüche, ob sakral oder nicht, keine Elemente des griechischen Rechts. Sie standen außerhalb des Rechts, und verstießen in vielen Fällen sogar *gegen* das Recht. Der Grund dafür liegt darin, daß der Verfasser eines solchen Fluches versucht, Gerechtigkeit für sich selbst zu erreichen ohne jede legale Institution, sondern nur mit Hilfe einer übernatürlichen Kraft, also außerhalb des Rechts. Und eben auch *gegen* das Recht, weil die von Maffi angeführte Kategorie der Fluchtafeln, die im allgemeinen als Gerichtsflüche, *defixiones iudicariae*, bezeichnet werden, nicht allein wegen dieser inhaltlichen Beziehung auf einen gerichtlichen Prozeß schon ein rechtliches Element wäre. Im Gegenteil unterminiert gerade diese Kategorie von Fluchtafeln, mehr als jede andere, die normalen, legalen Rechtsverfahren, indem sie danach strebt, die verfluchten Personen, z.B. die gegnerische Partei, ihre Zeugen oder ihren Anwalt, daran zu hindern, am Prozeß teilzunehmen, oder auch danach, die Richter zu schädigen. Schließlich waren viele Flüche auch deshalb ungesetzlich, weil sie wahrscheinlich verboten und strafbar waren. Dafür haben wir, wie auch Maffi feststellt, keinen klaren Beweis wie im römischen Recht, aber immerhin haben wir die bekannte Passage aus den platonischen `Gesetzen`, welche den Gebrauch von Magie zur Schädigung anderer Personen unter Strafe stellt.²³

Mit all diesen Argumenten will ich die Fluchtafeln nicht aus unserem Generalthema Recht, Religion und Magie ausschließen. Vielmehr möchte ich dafür eintreten, daß sie einen anderen Platz innerhalb der Systematisierung erhalten. Sie gehören nicht in die beiden Kategorien, die wir bisher betrachtet haben. Sie fallen deshalb in eine andere Kategorie, die etwa überschrieben sein könnte: `Religion, Magie und Recht außerhalb der Polis-Institutionen`.

Literaturverzeichnis:

- A. Berger 1919: *Ius sacrum*, RE X, 1292-1300.
 E. Berneker (Hg.) 1968: *Zur griechischen Rechtsgeschichte*, Darmstadt.
 A. Biscardi 1982: *Diritto greco antico*, Milano.
 A. Biscardi 1999: *Scritti di diritto greco*, a cura di E. Cantarella e A. Maffi, Milano.
 D. Cohen 1989: *Greek Law: Problems and Methods*, ZRG 106, 1989, 81-105.
 P. Gauthier 1996: *Bulletin Épigraphique: institutions*, REG 109, 568-74.
 L. Gernet 1968 (1938): *Einführung in das Studium des alten griechischen Rechts*, in Berneker (Hg.), 4-38.
 K. Latte 1920: *Heiliges Recht, Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland*, Tübingen (ND Aalen 1964).

²³ Plat. leg. 933a-e; vgl. Plat. rep. 364b.

E. Lupu 2005: Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL), Leiden / Boston.

A. Maffi 1982: Τὰ ἱερὰ καὶ τὰ ὅσια. Contributo allo studio della terminologia giuridico-sacrale greca, in: *Symposion 1977*, Köln, 33-53.

A. Maffi 2012: Diritto nel mondo greco, in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA) VIII*, Los Angeles 2012, 143-150..

U.E. Paoli 1968 (1933): Die Wissenschaft vom attischen Recht, in *Berneker (Hg.)*, 39-57.

R. Parker 2004: What are Sacred Laws?, in: *E.M. Harris / L. Rubinstein (edd.)*, *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London, 57-70.

R. Parker 2005: Law and Religion, in: *M. Gagarin / D. Cohen (eds.)*, *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, 61-81.

J. von Prott / L. Ziehen 1896-1906: *Leges Graecorum sacrae et titulis collectae*, Leipzig.

N. Robertson 2010: *Religion and Reconciliation in Greek Cities. The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*, Oxford.

J. Scheid 2006: Oral tradition and written tradition in the formation of sacred law in Rome, in: *Ando / Rüpke (edd.)*, 14- 33.

L. Schumacher 2006: *Stellung des Sklaven im Sakralrecht*, Stuttgart (*Corpus der römischen Rechtsquellen zur antiken Sklaverei, Teil VI*).

R. Sealey 1994: *The Justice of the Greeks*, Ann Arbor.

D.V. Simon 1975: S.v. *Ius sacrum*, *DKP III*, 17f.

F. Sokolowski 1955: *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris.

F. Sokolowski 1962: *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris.

F. Sokolowski 1969: *Lois sacrées des cités grecques*, Paris.

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

J. Vélissaropoulos-Karakostas 2011: *Droit grec d'Alexandre à Auguste (323 av. J.-C. – 14 ap. J.-C.)*. *Personnes – Biens – Justice*, 2 Vol., Athens.