AKTEN DER GESELLSCHAFT FÜR GRIECHISCHE UND HELLENISTISCHE RECHTSGESCHICHTE
15

DAS ANTIKE ASYL

herausgegeben von

MARTIN DREHER

AKTEN DER GESELLSCHAFT FÜR GRIECHISCHE UND HELLENISTISCHE RECHTSGESCHICHTE

begründet von

HANS JULIUS WOLFF

herausgegeben von

EVA CANTARELLA,
JOSEPH MÉLÈZE MODRZEJEWSKI,
GERHARD THÜR

in Verbindung mit
Michael Gagarin, Alberto Maffi,
Julie Vélissaropoulos-Karakostas

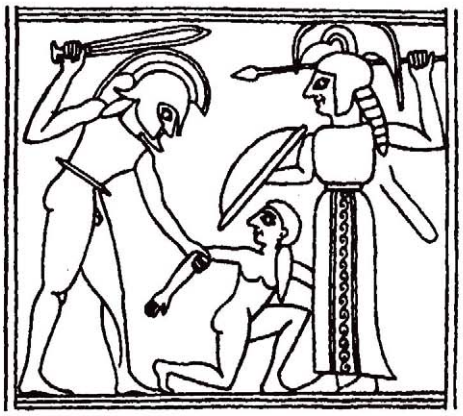
Band 15

DAS ANTIKE ASYL

Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion

herausgegeben
von

Martin Dreher



2003

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

© 2003 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln
Ursulaplatz 1, D-50668 Köln
Tel. (0221) 913 90-0, Fax (0221) 913 90-11
info@boehlau.de
Alle Rechte vorbehalten
Druck und Verarbeitung: MVR-Druck GmbH, Brühl
Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier.
Printed in Germany

ISBN 3-412-10103-6
ISSN 0340-3149

INHALT

VORWORT VII

MARTIN DREHER
Einleitung: Die Konferenz über das antike Asyl und der Stand der Forschung 1

ALBERTO MAFFI
L'asilo degli schiavi nel diritto di Gortina 15

GERHARD THÜR
Gerichtliche Kontrolle des Asylanspruchs 23

CINZIA BEARZOT
Panellenismo e asylia in età classica: il caso dell'Elide 37

MARTIN DREHER
Hikesie und Asylie in den *Hiketiden* des Aischylos 59

SUSANNE GÖDDE
Poetisches Recht: Asyl und Ehe in den *Hiketiden* des Aischylos (Stellungnahme zum Beitrag von M. Dreher) 85

ULRICH SINN
Das Poseidonheiligtum auf Kalaureia: ein archäologischer Befund zum antiken Asylwesen 107

KENT J. RIGSBY
A Jewish Asylum in Greco-Roman Egypt 127

KOSTAS BURASELIS
Zur Asylie als außenpolitischem Instrument in der hellenistischen Welt 143

KENT J. RIGSBY
Stellungnahme zum Beitrag von K. Buraselis 159

KOSTAS BURASELIS
Antwort auf Kent J. Rigsby 160

GERAD FREYBURGER
Le dieu Veiovis et l'asile accordé a Rome aux suppliants 161

RICHARD GAMAUF
Ad statuas confugere in der frühen römischen Kaiserzeit 177

BERNHARD PALME
Asyl und Schutzbrief im spätantiken Ägypten 203

ARRIGO D. MANFREDINI
Taluni aspetti del ΛΟΓΟΣ ΑΣΥΛΙΑΣ nelle fonti giustinianee 237

HARALD SIEMS
Asyl in der Kirche? Wechsellagen des Kirchenasyls im Mittelalter 263

KARL HÄRTER
Vom Kirchenasyl zum politischen Asyl: Asylrecht und Asylpolitik im frühneuzeitlichen Alten Reich 301

BEAT NÄF
Asyl – humanitäres Erbe des Altertums? Ein Rückblick auf die Tagung 337

QUELLENREGISTER 349

VORWORT

Vom 13. bis 16. März 2002 fand in der Villa Vigoni, dem Deutsch-italienischen Zentrum in Loveno di Menaggio am Comer See, eine internationale Konferenz statt, deren Thema lautete: *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion.* Vom Herausgeber dieses Bandes organisiert, war sie auch die Erste Magdeburger Konferenz zur Europäischen Geschichte: Europas geschichtliche Wege zwischen Mittelmeer und Mitteleuropa I. Die Konferenz stand unter der Schirmherrschaft des damaligen Kultusministers von Sachsen-Anhalt, Gerd Harms. Sie wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanziert und erhielt auch einen Zuschuß von der Forschungskommission der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg. Mein Mitarbeiter Eckart Frey hat mich bei der Organisation tatkräftig unterstützt und stets den Überblick über die finanzielle Bilanz behalten. Die Leitung der Villa Vigoni sowie alle ihren Mitarbeiter haben die Teilnehmer in hervorragender, stets zuvorkommender Weise betreut. Der herrliche Tagungsort und seine Annehmlichkeiten boten dabei ideale Bedingungen für eine unbeschwerte Konzentration auf die wissenschaftliche Arbeit.

Der vorliegende Band versammelt unter dem gleichen Titel die Vorträge, die auf dieser Konferenz gehalten wurden oder hätten gehalten werden sollen, aber durch kurzfristige Verhinderung der Verfasser nicht gehalten werden konnten, sowie Stellungnahmen, die aus der Diskussion der Vorträge entstanden sind. Alle Autoren haben engagiert, verbindlich und geduldig mit- und zugearbeitet. Ich freue mich, daß Gerhard Thür und die beiden Mitherausgeber Eva Cantarella und Joseph Mélèze Modrzejewski den Band in die Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte aufgenommen haben. Druckkostenzuschüsse haben die o.g. Forschungskommission, das Kultusministerium Sachsen-Anhalt und die Stadtsparkasse Magdeburg gewährt.

Die einzelnen Beiträge zu diesem Band sind in vieler Hinsicht einheitlich gestaltet worden. Die individuellen und den jeweiligen Fachtraditionen verpflichteten Zitiersysteme sind indes nicht vereinheitlicht worden. Im Anschluß an jeden Beitrag ist die dort zitierte Literatur aufgelistet, die Zusammenstellung hat meine wissenschaftliche Hilfskraft Kirsten Jahn vorgenommen. Auf ihr ruhte auch die Hauptlast bei der Herstellung dieses Buches, sie hat in unermüdlicher Einsatzbereitschaft die Druckvorlagen erstellt, überarbeitet und immer wieder korrigiert und dabei für jedes Pro-

blem eine Lösung gefunden. Auch das Register ist von ihr erstellt worden. Eckart Frey hat beim Korrekturlesen geholfen.

Allen Genannten sei herzlich gedankt.

Magdeburg, Juni 2003 Martin Dreher

MARTIN DREHER

Einleitung: Die Konferenz über das antike Asyl und der Stand der Forschung

Das moderne Asyl ist bekanntlich der Schutz von Ausländern vor Verfolgung durch einen Staat. Wenn wir hingegen vom antiken Asyl sprechen, so verwenden wir einen verallgemeinernden Begriff, der zwar aus dem Griechischen abgeleitet ist, aber in der Antike keine direkte Entsprechung hatte (SCHLESINGER 1933; DREHER 1996). Die damaligen mit asyl- und hiket- (oder hikes-) zusammengesetzten Begriffe haben aber eine Gemeinsamkeit, die es rechtfertigt, sie als Formen des antiken Asyls zu verstehen: sie alle drücken einen religiös oder politisch motivierten Anspruch auf Schutz oder Zuflucht aus, der insbesondere bei Bedrohung und Verfolgung Bedeutung erlangte; Schutz oder Zuflucht sind dabei entweder erst (subjektiv) erbeten bzw. gefordert, oder bereits (objektiv) gewährt.

Das antike Asyl ist traditionell nur in recht bescheidenem Maß Gegenstand der Forschung gewesen. Den Anstoß zur Befassung mit diesem Themenbereich gaben zwar keineswegs immer, aber immer wieder die konkreten zeitgeschichtlichen Verhältnisse, wie das auch bei anderen Themen zu beobachten ist. So sind z.B. in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts mehrere Arbeiten entstanden, die man unwillkürlich in Zusammenhang mit den Auswanderungen aus den faschistisch und nationalsozialistisch geprägten Ländern bringen möchte (SCHLESINGER 1933; TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN 1939). Und daß das Thema in den vergangenen gut zehn Jahren wieder größere Aufmerksamkeit gefunden hat (SINN 1990; 1993/94; SIEMS 1991; DUCLOUX 1994; RIGSBY 1996; GAMAUF 1999), hat sicher etwas mit der sprunghaft gestiegenen Zahl von Asylsuchenden in den europäischen Ländern und den intensiven öffentlichen Debatten darüber zu tun. Zumindest der Verfasser dieser Zeilen hat sich von den aktuellen Entwicklungen dazu anregen lassen, nach Wurzeln und Parallelen des heutigen Asyls in der Antike zu fragen (DREHER 1996; vgl. auch das Vorwort von GAMAUF 1999) und das Thema auf dem 43. Deutschen Historikertag 2000 in Aachen einer größeren Öffentlichkeit vorzustellen (DREHER 2001 c).

Trotz dieser neueren Bemühungen ist die Geschichte des antiken Asyls wissenschaftlich erst unzureichend aufgearbeitet. Das gilt insbesondere für die wenigen Ansätze, den Gegenstand über die gesamte Antike hinweg zu verfolgen. Diese Gesamtdarstellungen sind fast alle vor dem zweiten Weltkrieg entstanden und trotz der oft wichtigen Forschungsleistungen, die sie erbracht haben, in vieler Hinsicht veraltet. Ein Teil dieser Darstellungen geht auch weit über die Antike hinaus, so daß das klassische Altertum nur eine Art Einleitung zu den ausführlicher dargestellten späteren Epochen bildet (SIEBOLD 1930; TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN 1939; ebenso später KIMMINICH 1978). Schon mangels neuerer Werke muß in der Forschung aber immer wieder auf diese älteren Darstellungen zurückgegriffen werden; bezeichnend ist, daß ein zwar sehr gutes, aber doch weitgehend überholtes Werk von 1853 (BULMERINCQ) im Jahr 1970 noch einmal nachgedruckt wurde (vgl. auch das immer noch häufig zitierte Werk von BINDSCHEDLER 1906 / ND 1965; ebenso SCHLESINGER 1933 / ND 1979). Aus demselben Grund wird auch immer wieder auf die früheren und zweifellos sehr wertvollen Lexikonartikel zu den Begriffen Asyl, Asylia, Asylrecht, ἄσυλος, ἄσυλον u.a. verwiesen (CAILLEMER 1877; WENGER 1950). Abgesehen davon, daß sie den heutigen Fragestellungen und Perspektiven oft nicht mehr genügen, haben die älteren Darstellungen aus verschiedenen Gründen das schon in ihrer eigenen Zeit zur Verfügung stehende Quellenmaterial nicht in vollem Umfang verarbeitet bzw. verarbeiten können.

In jüngerer Zeit sind nur sehr zaghafte Ansätze zu einem Gesamtüberblick gewagt worden, wodurch zumindest die Aufgabe, die grundsätzlichen Entwicklungslinien, Übergänge und Brüche in den Blick zu nehmen, im allgemeinen Bewußtsein präsent gehalten wurde (SINN 1993/94; DREHER 1996). Das ist angesichts der noch unzureichenden, erst langsam zunehmenden Einzelforschungen, auf die Gesamtdarstellungen angewiesen sind, verständlich und hat sich auch durch den vorliegenden Band noch nicht entscheidend geändert.

Für diese, insgesamt natürlich umfangreichere Einzelforschung, die sich auf einzelne Zeitabschnitte der Antike beschränkt, gilt das oben zu den Gesamtdarstellungen Gesagte in den Grundzügen gleichermaßen. Die folgenden Hinweise auf den Forschungsstand geben aber auch Gelegenheit, die Spezifika der Asylentwicklung in den einzelnen Perioden der Antike kurz zu benennen. Dabei stimmt die Entwicklung des Asylwesens überraschend deutlich mit der allgemein üblichen vierstufigen Einteilung des griechisch-römischen Altertums in Griechische, Hellenistische, Römische und Spätantike Geschichte überein.

In der archaischen griechischen Zeit bildeten sich die beiden Grundformen des Asyls heraus. Das sind einerseits das sakrale Asyl, also die Schutzsuche vor Verfolgung an einem heiligen Ort, von den Griechen Hikesia genannt; andererseits das persönliche Asyl, von den Griechen Asylia genannt, also die Verleihung von Schutzrechten, die Ausländer vor dem gerechtfertigten Zugriff auf Leib und Gut bewahren sollten. In der klassischen Zeit erreichten beide Formen ihre volle Entfaltung, das sakrale Asyl wurde auch ein wichtiges Motiv im griechischen Drama. Daß aber auch in den Hiketiden des Aischylos beide Formen sehr sorgfältig voneinander und zusätzlich von den realhistorischen Vorgängen unterschieden werden müssen, versucht der Herausgeber im vorliegenden Band zu zeigen. Die Stellungnahme von SUSANNE GÖDDE nimmt diese These auf und ergänzt sie durch den eigenen Befund einer Analogisierung von Ehe und Asyl in den *Hiketiden*. Die bis heute einschlägige grundlegende Untersuchung zum griechischen Asyl, in der auch der Begriff der persönlichen Asylie eingeführt wird (vgl. auch Dreher 1996 und 1997 a; GÖDDE zieht hingegen die Bezeichnung "politische Asylie" vor), ist die Gießener Dissertation von EILHARD SCHLESINGER (SCHLESINGER 1933). Trotz ihrer unbestreitbaren Verdienste sind die Auffassungen SCHLESINGERS in wesentlichen Fragen nicht haltbar (DREHER in diesem Band; an anderer Stelle müßte gezeigt werden, daß die von SCHLESINGER definierte "an den Ort gebundene Asylie" in Wirklichkeit keine eigene Kategorie darstellt). Dem griechischen Asyl sind inzwischen einige Einzeluntersuchungen gewidmet worden, die hier nicht aufgezählt werden können. Es soll lediglich festgehalten werden, daß aus dieser Periode inhaltlich sehr breit gestreutes Material stammt, das einen Zugriff aus historischer, religionsgeschichtlicher, juristischer, archäologischer, aber auch, wenn man an die Tragödien denkt, literaturgeschichtlicher Perspektive (ROHWEDER 1998; GÖDDE 2000) ermöglicht. Im vorliegenden Band greift ALBERTO MAFFI am weitesten, nämlich bis ins 6. Jahrhundert v. Chr., zurück, wenn er die Bedeutung des Tempelasyls für Sklaven anhand der gortynischen Gesetze untersucht. Nur für Sklaven war es nach GERHARD THÜR vorgesehen, daß ihre Schutzwürdigkeit nach einer Tempelzuflucht auch rechtlich überprüft wurde, für Freie hingegen nicht (*contra* CHANIOTIS 1996). CINZIA BEARZOT plädiert im vorliegenden Band (und gegen RIGSBY 1996) dafür, daß das Phänomen des Asyls im Sinne der Unverletzlichkeit des Territoriums einer Polis durch Krieg bereits in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts und nicht erst in hellenistischer Zeit nachweisbar sei. Mit archäologischen Argumenten zeigt ULRICH SINN, wie das Heiligtum von Kalaureia in der ersten Hälfte des 4. Jhs. v. Chr. als Zufluchtsstätte ausgebaut wurde. Kalaureia reiht sich also

in die zunehmende Zahl der von SINN (1990 u.a.) identifizierten Heiligtümer ein, die von der klassischen bis in die römische Zeit hinein bauliche Vorkehrungen für die Aufnahme von Asylsuchenden trafen.

Das persönliche Asyl der vorhellenistischen Zeit hat in der Forschung nur ein relativ geringes Interesse gefunden (GAUTHIER 1972; RIGSBY 1996) und wird auch im vorliegenden Band nur vom Herausgeber und von GÖDDE aufgegriffen, der Asylie-Inschriften mit den literarischen Konstruktionen des Aischylos in Beziehung setzt. Das liegt wahrscheinlich daran, daß die Hauptmasse der einschlägigen Inschriften aus der hellenistischen Periode stammt.

In der hellenistischen Zeit existierten die beiden oben genannten Asylformen einerseits nebeneinander weiter, sie verschmolzen aber auch gleichzeitig zu dem, was die Römer *asylum* nannten, d.h. die Schutzwirkung eines sakralen Ortes wurde davon abhängig, daß diese Stätte von den politischen Mächten als Asyl anerkannt war. Für Ägypten hatte seinerzeit VON WOESS, auf der Grundlage vor allem papyrologischen und inschriftlichen Materials, einen Überblick über alle Formen des Asyls in ptolemäischer Zeit gegeben, den er aber auf die Prinzipatszeit und die Spätantike ausdehnte (VON WOESS 1923). Demgegenüber beschränkt sich das große Corpus von RIGSBY ausschließlich auf alle Fälle, in denen Orte förmlich als "heilig und unverletzlich" anerkannt wurden, also auf die Form des territorialen Asyls (RIGSBY 1996). Andererseits macht Ägypten nur einen kleinen Teil des Werkes aus, das vielmehr die gesamte hellenistische Welt umfaßt. Verschiedentlich zieht RIGSBY allgemeinere Schlußfolgerungen oder äußert sich zu grundsätzlichen Fragen des hellenistischen, aber auch des vorhellenistischen (dazu BEARZOT s.o.) oder des römischen Asyls (dazu DREHER 1997 b). Der eigene Beitrag KENT J. RIGSBYS im vorliegenden Band greift den Fall der jüdischen Synagoge in Leontopolis auf (Nr. 228 in seinem Corpus) und gelangt zu einer neuen Einordnung in die historischen Umstände. Auch KOSTAS BURASELIS bezieht sich im vorliegenden Band auf das Corpus von RIGSBY, dem er in einem zentralen Punkt widerspricht: Während RIGSBY die Motive, die der Bitte der Poleis um Asylverleihungen zugrundelagen, auf ihre inschriftlich zum Ausdruck gebrachte Götterverehrung beschränkt hatte, betont BURASELIS demgegenüber, daß die Asylie erbittenden Städte sich vor den Gefahren, die die jeweilige politische Konstellation in ihrer Umgebung mit sich brachte, bestmöglich abzusichern suchten. In seiner Antwort gesteht RIGSBY zu, daß nicht nur ein einziges, sondern verschiedene Motive zu berücksichtigen sind.

Innerhalb der römischen Geschichte lassen sich im wesentlichen drei Problemkreise unterscheiden, mit denen sich die Forschung befaßt hat.

Erstens ist für das frühe Rom und die republikanische Zeit umstritten, ob in Rom selbst eigene Asylstätten existierten. Der kategorischen Ablehnung MOMMSENS war ALTHEIM entgegengetreten; die Argumente ALTHEIMS wurden in der jüngeren Forschung in geringerem Umfang von RICHARD GAMAUF (1999), in größerem Umfang von GÉRARD FREYBURGER (1992) akzeptiert, der sich auf dieser Grundlage im vorliegenden Band mit der Auffassung von GAMAUF und der jüngst vorgelegten, gegen ALTHEIM gerichteten Position des Herausgebers (DREHER 2001 a) auseinandersetzt.

Zweitens hat Rom seit Beginn des zweiten Jahrhunderts v. Chr. die hellenistische Praxis übernommen, bestimmte griechische Heiligtümer als Asylstätten anzuerkennen. Im vorliegenden Band berührt der Beitrag von KOSTAS BURASELIS auch die römische "Asylpolitik". Aus dem gesamten Komplex hat die Überprüfung der Asylberechtigung zur Zeit des Kaisers Tiberius besondere Aufmerksamkeit gefunden (RIGSBY 1996; DREHER 2003).

Drittens bildeten sich, als eigene Asylform, die Statuen der römischen Kaiser als Zufluchtsstätten aus. RICHARD GAMAUF hat dieser Erscheinung ein umfassendes Werk gewidmet (GAMAUF 1999, dazu DREHER 2001 b), das allerdings sehr eingehend auch auf das republikanische Tempelasyl zurückgreift (s.o.). In seinem Beitrag zum vorliegenden Band ordnet GAMAUF das Statuenasyl der frühen Prinzipatszeit als rechtskonformen Schutz insbesondere der Sklaven vor sozialer Übermacht ein.

In der Spätantike schließlich formierte sich das Asylrecht der christlichen Kirchen, das von den Kaisern grundsätzlich anerkannt, aber durch ihre Rechtsetzung unterschiedlich ausgestaltet wurde. Innerhalb der Asylforschung hat man sich mit dem Kirchenasyl der Spätantike vielleicht intensiver als mit allen anderen Themen befaßt. Das mag daran liegen, daß von der Spätantike eine direkte Kontinuität ins Mittelalter (HARALD SIEMS 1991 und im vorliegenden Band) und in die Neuzeit hinein (KARL HÄRTER im vorliegenden Band) verfolgt werden kann und sich daher auch die mittelalterliche und neuzeitliche Rechtsgeschichte für dieses frühe Stadium interessiert. SIEMS weist in seinem Beitrag mehrfach auf Rückgriffe der Kanonistik auf die kaiserliche Gesetzgebung der Spätantike hin. Seitdem das Kirchenasyl staatlicherseits zurückgedrängt wurde, ist es zudem ein politisches und kirchenpolitisches Thema und hat zu zahlreichen Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat geführt, worüber der Beitrag von HÄRTER im vorliegenden Band informiert (vgl. auch LATINI 2002). Dies zusammen mit einigen, darunter aufsehenerregenden Fällen von Kirchenasyl in den letzten Jahren hat dem Thema auch in der juristischen und theologischen Wissenschaft Relevanz verliehen (GEIS 1997), so

daß sich bei der Behandlung dieses Thememkomplexes die Kapazitäten verschiedener Disziplinen bündeln.

Die beiden Beiträge zur Spätantike im vorliegenden Band befassen sich mit spezifischen Regelungen, die aus der Praxis des Kirchenasyls erwachsen sind. BERNHARD PALME untersucht das papyrologische Material aus dem Ägypten des 4. - 7. Jahrhunderts und berücksichtigt dabei, daß sich das Gesamtbild des spätantiken Ägypten seit VON WOESS (1923) erheblich gewandelt hat. Während PALME die Schutzbriefe (*logoi*), die den Asylschutz auch außerhalb der Kirchenräume garantieren sollten, als Teil der gesellschaftlichen Verhältnisse behandelt, fragt DIEGO MANFREDINI danach, welche Bedeutung diese Schutzbriefe in der justinianischen Gesetzgebung hatten.

Angesichts des Forschungsstandes, der im vorstehenden beschrieben wurde, bestanden an die Konferenz, deren Ergebnisse im vorliegenden Band präsentiert werden, folgende Erwartungen. Die Wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen und verschiedenen Ländern, die sich mit dem antiken Asyl und seinen Nachwirkungen befassen, sollten auf einem interdisziplinären und internationalen Forum zusammengebracht werden. Hier sollte ein Austausch von Forschungsergebnissen und methodischen Überlegungen stattfinden, der eine Art von Standortbestimmung der Asylforschung ermöglichen kann. Auf der Grundlage der zusammengekommenen Beiträge und Diskussionen würde sich dann auch ergeben, wo noch offene Probleme sind und in welcher Richtung sich die zukünftige Befassung mit dem Gegenstand entwickeln sollte.

Bezüglich dieser Erwartungen lassen sich folgende Zusammenhänge und Perspektiven formulieren. (Da die Sichtweise des Veranstalters und Herausgebers naturgemäß recht stark vorgeprägt ist, ist dieser besonders dankbar dafür, daß BEAT NÄF in einem abschließenden Beitrag ebenfalls einen zusammenfassenden, von aktuellen Fragestellungen inspirierten Blick auf die Konferenz richtet.)

Es dürfte leicht erkennbar sein, daß sich das Gesamtthema des antiken Asyls verschieden untergliedern läßt. Dem obigen Forschungsüberblick wurde eine *chronologische* Einteilung zugrundegelegt, die wie gesagt der üblichen Periodisierung der Alten Geschichte entspricht. Nach diesem auch sonst bewährten Prinzip wurden die Beiträge des vorliegenden Bandes angeordnet, so daß zusammen mit denen, die über die Antike hinausgreifen, eine Zeitspannebe handelt wird, die vom archaischen Griechenland ausgeht und im Osten Europas bis in die byzantinische Zeit, im Westen bis in die frühe Neuzeit hinein reicht. Beim Überblick über die Ein-

zelthemen wird unter anderem deutlich, daß bestimmte geographische und regionale Besonderheiten bestehen, so etwa für die Entwicklung in Ägypten. Eine regional vergleichende Untersuchung wäre nunmehr aufgrund des geographisch gegliederten Corpus von RIGSBY (1996) zumindest für das territoriale Asyl der hellenistischen Zeit möglich. Und eine weitere Besonderheit fällt auf und wäre einer näheren Untersuchung wert: In der Magna Graecia und im gesamten griechischen Westen gibt es mit wenigen Ausnahmen keine Zeugnisse für das Vorhandensein von Asyl. Weder literarische noch inschriftliche noch numismatische Quellen bezeugen das Vorhandensein unserer Einrichtung, und zwar fehlen alle oben unterschiedenen Formen des Asyls. Dabei ist zu vermuten, daß auch das Fehlen von Asylstätten im republikanischen Rom (s.o.) mit der entsprechenden Situation im griechischen Italien in Zusammenhang steht.

Im folgenden sollen nun noch zwei weitere Möglichkeiten, das Gesamtthema zu unterteilen, vorgestellt werden, nämlich eine funktionale und eine phänotypische Einteilung. Daß sich zwischen den drei Einteilungsschemata Überschneidungen ergeben, ist selbstverständlich. Dennoch leistet hoffentlich jedes Schema einen Beitrag zum besseren Verständnis des Gesamtthemas.

Die *funktionale* Einteilung zunächst will Verbindungen zu Strukturen und Zwecken hervorheben, die eigenständig außerhalb des Asylwesens existieren. Mit dieser Methode kann man zu der diachronisch zu verstehenden Dreigliederung gelangen, die im Untertitel des vorliegenden Bandes verwendet wird und auf die sich die hier versammelten Beiträge folgendermaßen verteilen.

Von den *kultischen Grundlagen* des Asyls, die im Tempel- und Kirchenasyl zum Ausdruck kommen, handeln, da das nicht kultisch fundierte persönliche Asyl lediglich in den Beiträgen von DREHER und GÖDDE gestreift wird, mehr oder weniger alle Beiträge, besonders intensiv derjenige von FREYBURGER, der sich mit der römischen Gottheit Veiovis befaßt. Das bestätigt die hohe Bedeutung, die das religiöse Bewußtsein für die Einrichtung des Asyls hat, was insbesondere von RIGSBY (1996 und Stellungnahme zu BURASELIS in diesem Band), aber auch von BURASELIS für das hellenistische Asyl, dem die traditionelle Forschungsmeinung eine nachlassende Religiosität attestiert, betont wird. Daß das mittelalterliche Asyl ganz aus dem christlichen Glauben entspringt, ist zwar völlig unbestritten; wie stark die kirchlichen Auffassungen aber differieren, zeigt sich im Beitrag von SIEMS.

Die *rechtliche Ausgestaltung* der Asyleinrichtungen steht bei den Beiträgen von MAFFI, THÜR, GAMAUF, MANFREDINI, SIEMS und HÄRTER im

Vordergrund. Im weiteren Sinn befassen sich auch die übrigen Beiträge, außer dem von Sinn, mit rechtlichen Gegebenheiten. Da wir aber das zwischenstaatliche Recht unserem nächsten Gliederungspunkt zuweisen wollen, werden rechtliche Fragen im engeren Sinn noch von DREHER und FREYBURGER behandelt. Auch das Recht erweist sich also als eine Kategorie, die für die Entwicklung des Asylwesens eine zentrale Bedeutung einnimmt. Während aber das hier kaum behandelte persönliche Asyl von vornherein dem Gebiet des (Fremden-) Rechts angehört, wird das sakrale Asyl, dem die meisten Beiträge gelten, in archaischer und klassischer Zeit lediglich für die Zuflucht von Sklaven in Heiligtümern, und auch dafür nur ansatzweise, rechtlich geregelt. Diese Ansätze werden in den Beiträgen von MAFFI und THÜR untersucht, die auch deutlich machen, daß es hinsichtlich des sakralen Asyls für Freie keine Rechtsregelungen gab. Das scheint im wesentlichen sogar noch für die hellenistische Zeit zu gelten, obwohl die in dieser Zeit einsetzende staatliche Anerkennung von Asylstätten (s.o.) eigentlich eine Rechtsgrundlage herstellte, auf die sich auch individuelle Rechtsansprüche hätten berufen können. Leider enthalten unsere Quellen kaum Informationen über entsprechende Rechtsstreitigkeiten; am ehesten wären noch Antworten auf die Frage zu erhoffen, welche Rechtsfolgen eine Verletzung des sakralen Asyls nach sich ziehen konnte. Nach der Christianisierung des Staates wird natürlich aus das sakrale, jetzt das Kirchenasyl verrechtlicht (Beiträge PALME, MANFREDINI), bis dahin, daß die Kirche ein eigenes Rechtssystem entwickelt, in dem auch das Asyl seinen Platz hat (Beitrag SIEMS).

Die politische Funktion des Asyls, also die Bedeutung, die diese Einrichtung als Instrument in den Händen von Herrschern oder Regierungen annehmen konnte, wird in den Beiträgen von BEARZOT, RIGSBY und BURASELIS deutlich. Die Beiträge von BEARZOT und BURASELIS, deren Thesen grundsätzlichen Aussagen im Corpus von RIGSBY (1996) widersprechen (s.o.), werden sicherlich weitere Diskussionen hervorrufen. Im Zentrum all dieser Überlegungen steht die außenpolitische Funktion von Asylanerkennungen und die dahinterstehende Motivation, seien es die Motive der um Anerkennung ersuchenden griechischen Poleis, seien es die Motive der Poleis, der Herrscher oder der Weltmacht Rom, welche die Anerkennung verleihen. Wenn wir davon eine innenpolitische Funktion unterscheiden wollen, dann wäre diese wohl weitgehend deckungsgleich mit einer *gesellschaftlichen* Funktion, die das Asylwesen am Schnittpunkt zwischen Recht und den sozialen Machtverhältnissen einer Gesellschaft einnehmen konnte. Auf diese gesellschaftliche Funktion des Asyls weisen

die Beiträge von GÖDDE, SINN, GAMAUF, PALME, SIEMS und HÄRTER hin.

Die vorstehend angewandte funktionale Gliederung des Asyls ermöglicht die Heraushebung von Gemeinsamkeiten und Parallelen über die chronologischen Perioden hinweg, und zwar sowohl innerhalb der Antike als auch über die Antike hinaus. Nur zwei Beispiele dafür seien genannt, zahlreiche weitere ergeben sich aus einem Gesamtüberblick über die Beiträge. Das erste Beispiel bezieht sich auf ein Phänomen, das in den behandelten Epochen stark ausgeprägt war, nämlich die Sklaverei. Hier sind Zusammenhänge zu sehen zwischen den Regelungen für die Tempelflucht von Sklaven im archaischen und klassischen Gortyn (Beitrag MAFFI), den Überprüfungen des Asylanspruchs von Sklaven in anderen klassischen und hellenistischen Poleis (Beitrag THÜR), den Regelungen für Sklaven, die sich an römische Kaiserstatuen flüchteten (Beitrag GAMAUF), bis hin zu den flüchtigen Sklaven, die in mittelalterlichen Regelungen als Vorbilder für die Asylgewährung an Verbrecher herangezogen wurden (Beitrag SIEMS). Beim anderen Beispiel, das ebenfalls über die Antike hinausreicht, besteht eine enge Verbindungslinie vom persönlichen Asyl, das wir seit der archaischen und klassischen griechischen Geschichte kennen (Beitrag DREHER) über den spätantiken Schutzbrief (logos asylias; Beiträge PALME und MANFREDINI) hin zum externen, zwischenstaatlichen Asyl, das sich in der frühen Neuzeit entwickelt hat (Beitrag HÄRTER). All diesen Asylformen ist der Schutz von konkret bestimmten Personen vor Verfolgung gemeinsam.

Die dritte, *phänotypische* Einteilung schließlich will noch einmal die verschiedenen Erscheinungsformen des Asyls zusammenstellen und ihnen die Forschungsdesiderate zuweisen, die bisher noch nicht genannt wurden.

1. Die *Hikesie*, eine Form des sakralen Asyls, bedeutet die Zuflucht an heilige, griechischen Gottheiten geweihte Stätten. Obwohl auch andere heilige Stätten (Haine, Altäre) als Zufluchtsorte dienten, ist das Tempelasyl die häufigste Form. Während die frühe, besonders in den homerischen Epen zu fassende Begrifflichkeit, die zum Wortfeld der Hikesie gehört, schon relativ intensiv untersucht worden ist, wäre die eigentliche Entstehung des sakralen Asyls noch aufzuklären. Dabei müßte auch überlegt werden, welche Rolle der Zuflucht an einen öffentlichen oder privaten Herd zukam.

2. Das *persönliche Asyl*, die griechische asylia, ist die Verleihung eines Schutzprivilegs an bestimmte ausländische Personen durch eine griechische Polis. Da seit der Arbeit von SCHLESINGER (1933) nicht mehr viel gesche-

hen ist, wäre eine neue Zusammenstellung und Auswertung des fast ausschließlich inschriftlichen Materials wünschenswert.

3. Das *territoriale Asyl* meint die staatliche Anerkennung einer Asylstätte und wurde im Lateinischen als *asylum* bezeichnet. Die Hauptmasse der Quellen stammt aus hellenistischer und römischer Zeit. Die Münzen der kleinasiatischen Städte, die das Asylrecht der lokalen Heiligtümer hochhalten und die im 3. Jahrhundert besonders häufig auftreten, bedürften trotz mancher Hinweise bei RIGSBY (1996) einer eigenen, systematischen Analyse.

4. Das *Statuenasyl* ist die Zuflucht zu einem Bildnis, im allgemeinen einer Statue, der römischen Kaiser. Zwar spielt die Divinisierung der Kaiser dabei eine wahrscheinlich wichtige, noch näher zu untersuchende Rolle, da aber anscheinend auch Statuen von lebenden und von nicht divinisierten Kaisern aufgesucht wurden, scheint es besser, das Statuenasyl nicht als Form des sakralen Asyls einzuordnen. Nach der grundlegenden Arbeit von GAMAUF (1999) wäre noch der Frage nach den Wurzeln und den möglichen direkten Vorbildern dieser Sitte nachzugehen. Auch das Verhältnis von geweihten Statuen und anderen Kaiserbildnissen müßte genauer geklärt werden. Schließlich ist noch offen, bis wann diese Asylform Bestand hatte und wie das Christentum darauf reagierte.

5. Das spätantike *Kirchenasyl* erklärt sich von selbst als Zuflucht in eine christliche Kirche und ist in der Nachfolge der Hikesie ein sakrales Asyl. Ebenso wie dem Glauben der Hellenen alle Heiligtümer, so gelten dem Glauben der Christen alle Kirchen als Zufluchtsstätten. Die christlichen Kaiser erkannten diesen Anspruch grundsätzlich an, schränkten ihn aber, das ergibt einen wichtigen Unterschied zur Hikesie und eine Gemeinsamkeit mit dem territorialen Asyl, mitunter erheblich ein. Zu dem Problem, ob es zwischen Tempelasyl und Kirchenasyl Kontinuität gab, existieren in der Forschung unterschiedliche Standpunkte; das könnte in diesem Fall vielleicht sogar daran liegen, daß eine wirkliche Untersuchung dazu noch aussteht.

6. Der spätantike und frühbyzantinische *Schutzbrief* (*logos asylias*), wird hier als eigene Form aufgelistet, weil er eine Art von Schutz-Export bedeutet. Ein privater oder staatlicher Aussteller sichert darin einer bedrohten Person unabhängig von deren Aufenthaltsort den Schutz vor Zugriffen zu, den sie eigentlich nur durch Anwesenheit in einer Kirche hätte. Die Schutzbriefe vereinigen also wesentliche Elemente von Kirchenasyl (Nr.5) und persönlichem Asyl (Nr.2) in sich. Nachdem im Beitrag von BERNHARD PALME das spätantike Material zusammengetragen und interpretiert ist, wäre für das ptolemäische und römische Ägypten, das auf-

grund der Papyrusüberlieferung eine Sonderstellung einnimmt, noch eine entsprechende Neubearbeitung des seinerzeit durch VON WOESS (1923) behandelten Themas zu leisten.

Die wesentlichen Aufgaben der Asylforschung bestehen also darin, einerseits auf einzelnen Teilgebieten, insbesondere dort, wo das Material durch Inschriften, Papyri und Münzen stark angewachsen ist, vertiefte Quellenanalysen zu leisten, und andererseits, darauf aufbauend, die Gründe für die großen Entwicklungslinien und entscheidenden historischen Umbrüche genauer auszumachen. Wenn die Arbeit an diesen Aufgaben rege weitergeführt wird, dann wird über kurz oder lang auch die Zeit für eine umfassende Gesamtdarstellung des antiken Asyl reif sein.

Nicht nur das spätantike Kirchenasyl, aus dem heraus sich die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Asylverhältnisse entwickelten, sondern zahlreiche weitere Elemente des antiken Asylwesens haben auf die spätere Zeit, zum Teil bis in die Gegenwart hinein, eingewirkt. Der Herausgeber ist daher sehr froh darüber, daß der Band zum antiken Asyl durch zwei Beiträge zu den nachfolgenden Epochen, dem Mittelalter (SIEMS) und der Frühen Neuzeit (HÄRTER), bereichert werden kann.

Die Aktualität, die das Asylthema in der jüngsten Zeit genießt, ist allerdings für die Forschung auch nicht unproblematisch. Zum einen besteht die Gefahr, daß die historischen Fragestellungen allzusehr von der Gegenwart her bestimmt und dadurch eingeschränkt sind. Zum anderen kann prognostiziert werden, daß das Thema aufgrund der angestrebten und für notwendig erachteten (HAILBRONNER 1994) Harmonisierung des Asylrechts innerhalb der Europäischen Union, aber auch der weltweiten Konflikte, die weiterhin viele Menschen zu Asylanten werden lassen, seine Aktualität in den nächsten Jahren nicht verlieren wird. Wenn man daher dem Forschungsgegenstand Asylgeschichte weiteren Zuspruch wünscht, so könnte das, angesichts der Verbindungen, die zu Beginn dieser einleitenden Bemerkungen zwischen dem Forschungsinteresse und der historischen Wirklichkeit konstatiert worden sind, zynisch anmuten. Wegen des großen Leids, das vor und mit einer Asylsuche im allgemeinen für die Betroffenen verbunden ist, aber auch wegen der Probleme, die den asylgewährenden Institutionen entstehen, sollte man also den Wunsch besser so ausdrücken, daß auf der einen Seite die zeitgeschichtlichen Anlässe der Asylflucht und damit das Phänomen überhaupt zurückgehen mögen, daß das aber auf der anderen Seite durch ein stärkeres wissenschaftsinternes Interesse an der Geschichte des Asyls ausgeglichen werden sollte.

Literaturverzeichnis

BINDSCHEDLER, R.G. 1906. Kirchliches Asylrecht (immunitas ecclesiarum localis) und Freistätten in der Schweiz, Stuttgart (ND Amsterdam 1965).

BULMERINCQ, A. 1853. Das Asylrecht in seiner geschichtlichen Entwicklung, Wiesbaden 1853 (ND 1970).

CAILLEMER, E. 1877. s.v. Asylia, in: C. DAREMBERG / E. SAGLIO, Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, Paris, Tome Premier, 505-510 (mehrere Nachdrucke).

CHANIOTIS, A. 1996. Conflicting Authorities. Asylia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis. Kernos 9, 65-86.

DREHER, M. 1996. Das antike Asyl. Von den griechischen Ursprüngen bis zur christlichen Spätantike, in: Tyche 11, 79-96.

— 1997 a. Asylia und verwandte Begriffe in der griechisch-römischen Antike, in: M. Jung, M. Wengeler, K. Böke (Hgg.), Die Sprache des Migrationsdiskurses. Das Reden über "Ausländer" in Medien, Politik und Alltag, Opladen, 36-44.

— 1997 b. Besprechung von Rigsby 1996, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanist. Abt., 115, 1997, 485-488.

— 2001 a. Die Asylstätte des Romulus - eine griechische Institution im frühen Rom?, in: Symposion 1997. Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte Bd.13, hg. v. E. CANTARELLA und G. THÜR, Köln / Wien, 235-252.

— 2001 b. Besprechung von R. Gamauf, Ad statuam licet confugere. Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat, Frankfurt a.M. u.a. 1999, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanist. Abt., 118, 491-496.

— 2001 c. Bericht über die Sektion „Das Asyl. Theoretische Begründung, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion von der Antike bis zur Neuzeit", in: Eine Welt - Eine Geschichte? 43. Deutscher Historikertag in Aachen, Berichtsband, hg. v. M. KERNER, München, 36-42.

— 2003. Rom und die griechischen Asyle zur Zeit des Tiberius, in: Symposion 2001, Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte Bd.15, hg. v. M. GAGARIN, Köln / Wien (im Druck).

DUCLOUX, A. 1994. Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IVe - milieu du Ve s.), Paris.

FREYBURGER, G. 1992. De droit d'asile à Rome, Les Etudes Classiques 60, 139-151

GAMAUF, R. 1999. Ad statuam licet confugere, Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat, Frankfurt a.M. u.a.

GAUTHIER, P. 1972. Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités greques, Nancy.

GÖDDE, S. 2000. Das Drama der Hikesie. Ritual und Rhetorik in Aischylos' Hiketiden, Münster.

HAILBRONNER, K. 1994. Die Entwicklung des Ausländer- und Asylrechts im Blick auf Europa, in: Gem. Akad. Erfurt, SB Geisteswiss. Kl. 2, 5-16.

KIMMINICH, O. 1978. Die Geschichte des Asylrechts, in: AMNESTY INTERNATIONAL (Hg.), Bewährungsprobe für ein Grundrecht, Baden-Baden, 19-65.

LATINI, C. 2002. Il privilegio dell' immunità. Diritto d' asilo e giurisdizione nell'ordine giuridico dell'età moderna, Mailand.

RIGSBY, K.J. 1996. Asylia. Territorial inviolability in the Hellenistic world, Berkeley.

ROHWEDER, C. 1998. Macht und Gedeihen. Eine politische Interpretation der Hiketiden des Aischylos, Frankfurt a.M.

SCHLESINGER, E. 1933. Die griechische Asylie, Gießen (ND New York 1979).

SIEBOLD, M. 1930. Das Asylrecht der römischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung seiner Entwicklung auf germanischem Boden, Münster.

SIEMS, H. 1991. Zur Entwicklung des Kirchenasyls zwischen Spätantike und Mittelalter, in: O. BEHRENDS / M. DIESSELHORST (Hg.), Libertas. Grundrechtliche und rechtsstaatliche Gewährungen in Antike und Gegenwart, Ebelsbach, 139-186.

SINN, U. 1990. Das Heraion von Perachora. Eine sakrale Schutzzone in der korinthischen Peraia, MDAI(A) 105, 53-116.

— 1993/94. Die Wurzeln unseres Asylrechts im griechischen Altertum - Das Schicksal einer Idee im Wandel dreier Jahrtausende, in: Jahrbuch der Universität Augsburg, 121-133.

TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, P. 1939. Le droit d'asile, Paris.

WENGER, L. 1950. s.v. Asylrecht, in: RAC 1, Stuttgart, 836-844.

WOESS, F. VON 1923. Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung, München 1923.

ALBERTO MAFFI

L'asilo degli schiavi nel diritto di Gortina

Nella legislazione della città di Gortina tramandata per via epigrafica troviamo menzionato tre volte il caso di uno schiavo che si rifugia nel tempio. Si tratta di:

Codice (IC IV 72) I 39-46 (da leggere nel contesto dell'intera colonna)
NM (Nordmauer) (IC IV 41) IV 6-17
OM (Ostmauer) (IC IV 47) 31-33 (da leggere nel contesto dell'intera iscrizione).

L'interesse di questi testi per il tema del Colloquio è evidente, se non altro perché essi attestano che il fenomeno ricorreva con una certa frequenza; altrimenti il legislatore non se ne sarebbe occupato. Lo conferma il fatto che è stato addirittura coniato un termine tecnico (*naeuein*) (da *naos* = att. *neos*), un *hapax* che non ricorre né in attico né in alcun altro dialetto. Il termine *naeuein*, se preso alla lettera, sembra inoltre dare un'indicazione rilevante sulle modalità dell'asilo. Sembra cioè indicare che l'asilo era garantito dall'edificio o dagli edifici sacri, e non semplicemente dall'area sacra nel suo complesso, ossia dal *temenos*. Questo però è un punto che dovrebbe trovare conferma in altre fonti per poter essere accolto.

Una seconda osservazione emerge immediatamente dal confronto fra i tre testi e concerne il problema della schiavitù gortinia. Il termine che individua il soggetto che trova rifugio nel tempio in Cod. col. I e in OM è *dolos* (= *doulos*), mentre in NM si parla di *oikeus*. Come è noto, c'è chi sostiene che *dolos* e *oikeus* siano sinonimi e indichino la condizione dello schiavo, nel senso generico di schiavo-merce.[1] C'è invece chi sostiene che i due termini indichino categorie diverse di schiavi: *oikeus* si riferirebbe alla popolazione locale asservita dai conquistatori dorici e vincolata alla coltivazione delle terre pubbliche assegnate in godimento ai cittadini, ma non priva di diritti; i *douloi* sarebbero invece appunto gli schiavi-merce acquistati al mercato.[2] A me sembra che la disciplina del *naeuein*, comune a

1 V. S. Link, *«Dolos» und «woikeus» im Recht von Gortyn*, Dike 4, 2001, p. 87-112

2 H. van Effenterre / F. Ruzé, *Nomima II*, Rome 1995, p. 12-14.

douloi e *oikeis*, sia un ulteriore elemento a favore di un unico statuto degli schiavi a Gortina.

Terza osservazione di carattere generale. E' certo che il rifugio nel tempio è considerato dal legislatore come un fenomeno a cui vengono ricollegate delle precise conseguenze giuridiche.

Tuttavia ciascuna delle tre iscrizioni considerate si occupa del fenomeno in un contesto di fatto e di diritto notevolmente diverso, anche se è impossibile dire in che ordine cronologico si succedano. Occorre quindi partire dal contesto per poter comprendere gli effetti che il legislatore ricollega di volta in volta al fenomeno.

I

Iniziamo dal passo della I col. del Codice (col. I 39-49).

> Αἰ δέ κα ναεύει ὁ δῶλος ὃ κα νικαθεῖ, καλίον· ἀντὶ μαιτύρον δυῶν δρομέον ἐλευθέρον ἀποδεικσάτο ἐπὶ τῶι ναῶι ὄπε κα ναεύει ἒ αὐτὸς ἒ ἄλος πρὸ τούτο. Αἰ δέ κα μὲ καλεῖ ἒ μὲ δείκσει, κατιστάτο τὰ ἐγραμένα. Αἰ δέ κα μεδ' αὐτὸν ἀποδῶι ἐν τῶι ἐνιαυτῶι, τὰνς ἀπλόονς τιμὰνς ἐπικαταστασεῖ.
>
> Wenn aber der Sklave im Tempel Asylrecht genießt und er (sein Herr) besiegt wird, soll er vorladen vor zwei volljährigen, freien Zeugen und ihn (den Sklaven) zeigen beim Tempel, wo er Asyl genießt, entweder selbst oder ein anderer für ihn. Wenn er aber nicht vorlädt und nicht zeigt, soll er das geschriebene erlegen. Wenn er ihn aber auch nicht zurückgibt innert Jahresfrist, soll er den einfachen Wert dazu erlegen (trad. R.R. Metzger)[3].

Qui si parla dello schiavo che una sentenza giudiziaria ha riconosciuto di proprietà di persona diversa da colui che lo possedeva. Ora, la legge prevede che il possessore soccombente sia tenuto a riconsegnare lo schiavo al vincitore della causa. Se non lo riconsegna, deve pagare una somma fissa di denaro, e in più una dracma al giorno per tutto il tempo in cui trattiene illegalmente lo schiavo. Viene anche stabilita una somma massima, che sembra equivalere al triplo della multa fissa : si raggiungerebbe così per il libero quella somma di 200 (50 più 150 stateri), che è la penalità massima prevista dal Codice per lo stupro o l'adulterio ai danni di una donna libera. Se anche questi mezzi di pressione rimangono senza risultato sarà ammessa la *praxis* (questo è almeno il verbo usato in col. I 36-37).

---

3 *Untersuchungen zum Haftungs- und Vermögensrecht von Gortyn*, Zürich 1971

A questo punto la legge prevede due circostanze di fatto che producono una modifica nei rapporti fra vincitore e soccombente. Incomincio dalla seconda delle due circostanze, cioè la morte dello schiavo conteso. Se lo schiavo muore mentre il processo è in corso, pare di capire che il processo non si estingua: se il possessore è condannato, sarà tenuto a rimborsare il valore dello schiavo e non ci saranno ulteriori penalità. Se lo schiavo muore dopo la sentenza, e più precisamente a partire dal sesto giorno successivo alla sentenza, il soccombente dovrà pagare, oltre al valore dello schiavo, penalità fissa e supplemento quotidiano, fino al giorno in cui è morto.

La prima delle due circostanze previste dalla legge consiste invece nel fatto che lo schiavo si rifugi nel tempio. Per quanto riguarda il momento in cui ciò può avvenire, la legge sembra prevedere che ciò si verifichi dopo la sentenza di condanna (l. 40). Ma io credo che il legislatore intenda riferirsi anche all'ipotesi che lo schiavo si rifugi nel tempio prima della sentenza, mentre il processo è in corso (*moliomenas tas dikas*). Infatti anche in quest'ultimo caso penso che il processo giungerà a conclusione e si applicherà la norma delle ll. 39 ss.

Più difficile è capire, nel silenzio della legge, che cosa avverrà se lo schiavo si rifugia nel tempio a partire dal sesto giorno successivo alla sentenza di condanna del possessore: verrebbe fatto di pensare, per analogia con il caso della morte dello schiavo, sopra esaminato, che il soccombente debba comunque pagare somma fissa e supplemento giornaliero fino al giorno in cui lo schiavo si rifugia nel tempio (*contra* KOERNER, p. 462, secondo cui il soccombente non deve comunque pagare niente).

Alle ll. 46 ss. si dice che, se non lo riconsegna entro 1 anno, dovrà pagare il semplice controvalore dello schiavo. Si noti però l'uso del plurale, mentre in OM 29-30 e in col. I 50-51 il controvalore dello schiavo è espresso con lo stesso termine al singolare. Il plurale potrebbe perciò indicare che il soccombente dovrà pagare anche le penalità aggiuntive se lo schiavo si è rifugiato nel tempio dopo il sesto giorno dalla sentenza (e solo fino a quel giorno).

Vediamo ora la procedura prevista per poter godere del privilegio di non pagare la penalità giornaliera. Si innesta qui una procedura stragiudiziale analoga a quella che troviamo in NM col. II 6 ss.: con riferimento all'animale ucciso da un animale altrui si stabilisce che il padrone deve essere convocato entro 5 giorni alla presenza di due testimoni per mostrargli l'animale ucciso o ferito. Nel nostro caso non c'è un limite di tempo; per cui ci si può chiedere se l'obbligo di pagare la penalità

decorra dall'effettivo rifugio o dal giorno in cui lo schiavo è stato mostrato: questa seconda tesi appare più plausibile.

Il soccombente deve dunque mostrare lo schiavo nel tempio al vincitore (da notare a questo proposito che la struttura della frase è identica a quella che leggiamo in NM II 9-12, il che fa pensare a una formularità finora poco indagata con riferimento specifico al linguaggio legislativo di Gortina). Se vale l'interpretazione di *naeuein* che abbiamo prospettato sopra, si dovrebbe affermare che essi devono entrare nell'edificio sacro dove dimora lo schiavo. Non è chiaro se per questo occorra la collaborazione o l'autorizzazione di un sacerdote o dell'autorità che amministra il tempio. Verrebbe fatto di pensare che la cooperazione eventuale di un sacerdote sia adombrata nella singolare precisazione: „lui o chi per lui". Queste parole sembrano alludere più all'intervento di una figura pubblica che a quello di un procuratore privato, la cui menzione apparirebbe superflua in questo specifico contesto (a meno che lo schiavo non si sia rifugiato in un tempio qualsiasi, anche ben lontano dal luogo di residenza del padrone).

Se il soccombente non convoca o non mostra, pagherà le penalità aggiuntive: tutto questo vale per un anno. Se al termine dell'anno il soccombente non riesce a far uscire lo schiavo dal tempio e a consegnarlo al vincitore, pagherà anche il controvalore dello schiavo.

II

Passiamo ora a OM: in questa iscrizione troviamo la disciplina relativa alla condizione dello schiavo dato in garanzia (cioè *katakeimenos*); e precisamente la regolamentazione dei danni arrecati dallo schiavo a terzi e quella dei danni subiti dallo schiavo ad opera di terzi.

Riporto la traduzione METZGER delle ll. 21-33: „Wenn aber ein Verpfändeter stirbt, so soll er ihn vor zwei Zeugen zeigen. Wenn er aber nicht schwört, wie geschrieben steht, oder nicht zeigt, soll er den einfachen Wert erlegen. Wenn man ihn aber beschuldigt, (den Verpfändeten) verkauft zu haben oder verborgen zu halten, so soll er, wenn er besiegt wird, den einfachen Wert doppelt erlegen. Wenn er sich aber im Tempel befindet, soll er ihn gleichwohl zeigen (αἰ δέ κα ναεύηι, ἐμπανία δεικσάτο)".

Dalla l. 16 troviamo le ipotesi in cui lo schiavo non è più in grado di svolgere la sua funzione di garanzia. Queste ipotesi sono tre: 1) scomparsa (cioè fuga) dello schiavo; 2) morte dello schiavo; 3) caso dello schiavo che si rifugia nel tempio. A differenza che nella col. I del Codice, qui la legge insiste sugli aspetti procedurali.

1) Se lo schiavo scompare, il giudice ordinerà al creditore pignoratizio di giurare di non essere, da solo o con altri, la causa della scomparsa, e di non sapere se lo schiavo si trovi presso qualcun altro.

2) Se lo schiavo muore, il creditore deve mostrarlo (al debitore proprietario).

Se il creditore non giura o non mostra (quindi si allude alle due ipotesi precedenti), dovrà pagare il controvalore dello schiavo (al debitore suo padrone). Se il creditore viene accusato di aver venduto o di aver nascosto lo schiavo, dovrà pagare il doppio del controvalore.

3) Infine, se lo schiavo si rifugia nel tempio, deve essere mostrato. Riguardo alle modalità relative a questa operazione, è chiaro che siamo di fronte a una formulazione molto sintetica. Possiamo pensare che si debba sottintendere una procedura analoga a quella descritta dal Codice, che abbiamo esaminato sopra, o che, quanto meno, sia richiesto l'intervento dei testimoni (visto che due testimoni sono richiesti quando si tratta di mostrare lo schiavo morto: ll. 21-22).

Applicando lo stesso criterio analogico, possiamo supporre che, nel caso in cui lo schiavo non venga mostrato, le conseguenze saranno le stesse che si hanno nel caso in cui non venga mostrato lo schiavo morto, cioè l'obbligo di pagare il controvalore dello schiavo stesso (e ciò coerentemente con la disciplina contenuta nella I col. del Codice).

Potremmo discutere altri aspetti di questa disciplina; ma qui interessa soprattutto sottolineare che i rapporti fra le due parti interessate allo schiavo sono molto diversi nel Codice e in OM. Infatti nel Codice il possessore dello schiavo è nella posizione di chi è obbligato da una sentenza a consegnare lo schiavo, e la controparte, vincitrice della causa, vanta una pretesa riconosciuta valida dal giudice. Il debitore deve quindi mostrare lo schiavo per liberarsi almeno in parte dell'obbligo che grava su di lui.

Viceversa in OM il fatto che lo schiavo si sia rifugiato nel tempio danneggia proprio colui al cui controllo è sfuggito, cioè il creditore pignoratizio. Questi ha dunque interesse a mostrarlo alla controparte per ottenere la sostituzione del pegno, ma anche per evitare di trovarsi nell'impossibilità di restituire il pegno se il debitore paga il suo debito. Non solo, ma se non mostra lo schiavo e non è in grado di restituirlo, il creditore potrebbe trovarsi esposto all'accusa di averlo nascosto o venduto.

III

Veniamo infine a NM. Riporto le ll. 6-10 nella traduzione *Nomima*: "Le woikeus fugitif (?) ne sera pas vendu (comme esclave) s'il s'est réfugié dans un temple, avant que l'année ne soit écoulée (τὸν δὲ Ϝοικέα τὸν ἐπιδίομενον μὴ ἀποδόθθαι μήτε ναεύοντα μήτ' ἢ κ' ἀπέλθηι τῶ ἐνιαυτῶ).

Qui abbiamo uno schiavo che si trova in una situazione indicata dal participio *epidiomenon*. Il significato di questo termine è molto incerto: la stragrande maggioranza della dottrina ritiene che designi lo schiavo fuggitivo (letteralmente lo schiavo „che è inseguito"),[4] mentre per altri, in particolare il grande filologo BLASS, alla cui interpretazione ho recentemente aderito,[5] ritengono che si tratti dello schiavo maltrattato (letteralmente „fasciato"). In ogni caso, ai fini che qui ci interessano, non è determinante prendere posizione su questo punto, per quanto importante sia per la complessiva comprensione del passo. Infatti la norma vieta di vendere lo schiavo *epidiomenon* che si sia rifugiato nel tempio, o comunque prima di un anno dal momento in cui si è sottratto al controllo del padrone. Si aggiunge poi una clausola speciale, relativa allo schiavo di un *kosmos*, che d'altronde potrebbe essersi rifugiato anch'egli in un tempio (anche se la legge non lo dice esplicitamente). Troviamo infine una clausola sanzionatoria: se la vendita avviene prima che sia trascorso un anno, colui che ha venduto soccomberà in giudizio e dovrà pagare al proprietario dello schiavo il suo controvalore. Il passo si conclude con un'indicazione relativa alla modalità di giudizio che, come sempre accade quando si tratta di una determinazione di tempo, è rimessa all'*omnunta krinen* del giudice, cioè a una sentenza resa sotto giuramento e non vincolata da mezzi di prova legali. In questo caso va sottolineato che dal giudizio sul tempo dipende se vi sarà o meno una condanna, e non soltanto quanto sarà la somma della condanna.

Anche la norma di NM relativa allo schiavo che si rifugia nel tempio è, come si vede, molto sintetica. Tuttavia ci fornisce forse nuovi dettagli importanti sulla condizione dello schiavo nel tempio.

---

[4] Da ultima M. Bile, *IC IV 41 et le sens de epidiomai*, in Ed. Lévy (éd.), La codification des lois dans l'Antiquité, Paris 2000, p. 161-174.

[5] A. Maffi, *La legittimità a stare in giudizio del kosmos gortinio (IC IV 72 I 51-55 e IC IV 41 IV 6-16)*, in corso di stampa in Symposion 1999.

Prima di tutto ci conferma una informazione che ci proviene dalle fonti ateniesi, e cioè che la sorte normale dello schiavo rifugiatosi nel tempio è quella di essere venduto a un nuovo padrone.

In secondo luogo colpisce la presenza dello stesso termine di 1 anno che troviamo nella I col. del Codice: così come nel Codice, dopo un anno, il soccombente dovrà versare al vincitore il controvalore dello schiavo, anche in NM la vendita dello schiavo sarà consentita solo dopo un anno. Non sappiamo in realtà se il ricavato della vendita andrà al padrone dello schiavo o sarà acquisito, ad esempio, dalle casse del tempio (il che potrebbe spiegare l'apparente favore di cui gode, nei testi di legge di Gortina, la possibilità per gli schiavi di rifugiarsi nel tempio). Nemmeno sappiamo che cosa succede se la vendita avviene prima che sia trascorso un anno. Per analogia con la norma di OM che prevede la sanzione del doppio in caso di vendita surrettizia dello schiavo dato in pegno, si potrebbe pensare che il padrone dello schiavo rifugiato nel tempio avrà diritto a ricevere il doppio del prezzo. Ci si potrebbe infine chiedere che cosa accadeva se le autorità del tempio, trascorso un anno, decidevano di non vendere lo schiavo e di tenerlo come proprietà del tempio o di manometterlo: forse avrebbero dovuto comunque versare al padrone il controvalore dello schiavo?

D'altra parte anche nella I col. del Codice sembra implicito il divieto di vendere per un anno lo schiavo rifugiatosi nel tempio; altrimenti non si capirebbe perché al soccombente venga fissato il termine di un anno per recuperare lo schiavo e riconsegnarlo al vincitore della causa. Resta però da capire, sempre a proposito della I col. del Codice, perché dopo un anno (o anche prima di un anno) lo schiavo non venga riconsegnato al vero padrone riconosciuto dalla sentenza del giudice. L'unica spiegazione che mi viene in mente è che lo schiavo forse non vuole ritornare con nessuno dei due individui che si contendevano la proprietà su di lui (forse perché accusati entrambi di maltrattarlo ?). La vendita a un terzo ci porrebbe però davanti a un altro problema, e cioè che il vincitore della causa dovrebbe ricevere due volte il valore dello schiavo: una volta dal soccombente che non è riuscito entro l'anno a consegnargli lo schiavo e una volta dalle autorità del tempio, se vale il principio che il ricavato della vendita spetta al precedente proprietario.

Prescindendo qui dal problema del beneficiario del prezzo della vendita, sembra comunque che ci siano elementi sufficienti per poter ribadire che le autorità del tempio non possono vendere lo schiavo prima che sia trascorso un anno dal giorno in cui lo schiavo è stato accolto nel tempio.

Come si vede, le disposizioni gortinie relative allo schiavo nel tempio ci permettono di affermare con sicurezza che il fenomeno era diffuso e accettato dalla coscienza sociale e giuridica greca almeno dal VI sec. a.C. Tuttavia le norme giuridiche sembrano interessarsi più dei rapporti fra i liberi che hanno un interesse sullo schiavo che della condizione stessa dello schiavo nel tempio. Può darsi che il legislatore lasciasse alle autorità del tempio il compito di dettare regole in materia, limitandosi a imporre il divieto di vendere prima di un anno; e ciò soprattutto, io credo, per evitare accordi fraudolenti fra sacerdoti e terzi interessati ad acquisire la proprietà su determinati schiavi.

E' interessante osservare, a questo proposito, che la legge non prevede che l'asilo dello schiavo sia ammesso solo nel caso di maltrattamenti che giustifichino la richiesta di essere venduto a un altro padrone. Anzi; la fattispecie disciplinata nella I col. del Codice fa pensare che il solo fatto di varcare il confine del luogo sacro assicuri allo schiavo il diritto di godere dei privilegi dell'asilo, esattamente come accade per un uomo libero. Tuttavia, per potersi formare un'opinione più sicura su questo punto, occorrerebbe conoscere meglio il ruolo delle autorità responsabili del tempio, ruolo che le iscrizioni gortinie lasciano totalmente nell'ombra.

Bibliografia

KÖRNER, R. 1993. Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis (aus dem Nachl. hg. v. K. HALLOF), Köln.

LÉVY, E. (Ed.) 2000. La codification des lois dans l'Antiquité, Paris.

LINK, S. 2001. «Dolos» und «woikeus» im Recht von Gortyn, Dike 4, 87-112.

MAFFI, A. 2003. La legittimità a stare in giudizio del kosmos gortinio (IC IV 72 I 51-55 e IC IV 41 IV 6-16), in: Symposion 1999, hg. v. F. J. FERNANDEZ NIETO / G. THÜR, Köln, 37-56.

METZGER, R. R. 1971. Untersuchungen zum Haftungs- und Vermögensrecht von Gortyn, Zürich.

VAN EFFENTERRE, H. / RUZÉ, F. 1995. Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec II, Rome.

GERHARD THÜR

Gerichtliche Kontrolle des Asylanspruchs

Asyl, die persönliche Sicherheit einer Person an einem fest umrissenen heiligen Ort, stand in der griechischen Polis stets im Spannungsverhältnis zwischen göttlichem und weltlichem Recht. ANGELOS CHANIOTIS hat in seinem Aufsatz „Conflicting Authorities" (1996) das Problem auf breiter Quellenbasis untersucht[1]. Als Ergebnis stellt er eine Entwicklungslinie von der archaischen in die hellenistische Zeit fest: Ursprünglich sei Asyl automatisch durch die reale Handlung des Schutzflehenden gewährt worden, durch das Hinsetzen auf den Altar, die Hikesie. Keine weltliche Instanz sei befugt gewesen zu überprüfen, ob der Asylant im Heiligtum schutzwürdig war oder nicht. Bereits die Frage an ein benachbartes Orakel, ob ein politisch unbequemer Schutzflehender auszuliefern sei, war frevelhaft, Asebie[2]. Nach erster Kritik in der attischen Tragödie und von Thukydides[3], daß dieser automatische Schutz auch Verbrechern zugute komme, sei das Asylrecht schließlich verfeinert worden: Nur Personen, die Unrecht erlitten hatten, ἀδικούμενοι, hätten Anspruch auf Asyl gehabt. Das setzt ein Asylprüfungsverfahren voraus, was CHANIOTIS in Ansätzen nachzuweisen versucht[4]. Unbestrittenermaßen ist ein Kontrollverfahren nur für asylflüchtige Sklaven überliefert.

Die geänderte Einstellung zum Asyl vergleicht CHANIOTIS mit der Entwicklung von μίασμα. Die Befleckung sei ursprünglich automatisch mit einer — selbst ungewollten — Bluttat eingetreten und habe sich schließlich zur Verantwortlichkeit nach dem Verschulden, je nach absichtlicher und unabsichtlicher Tat, entwickelt. Miasma habe sich also vom

---

1 Der vorliegende Beitrag setzt sich hauptsächlich mit Chaniotis 1996 auseinander; mit dem gleichzeitig erschienenem Buch von Rigsby 1996 sind nur geringe Überschneidungen festzustellen. Beide Autoren verzeichnen auch die grundlegende Literatur zum Asyl.

2 So Hdt. 1, 157-159: verschlüsselte Antwort des Apollon von Didyma über die Anfrage aus Kyme, den Schutzflehenden Paktyes an die Perser auszuliefern; s. Chaniotis 1996, 65; Rigsby 1996, 11 (mit Verweis auf ähnliche Fälle).

3 Eurip. Ion 1312-20, Oedip. fr. 1649 N; Thuk. 4, 98, 1. 6, s. Chaniotis 1996, 66. 68. 84.

4 Chaniotis 1996, 75-79. Generell für die Prüfung eines gerechten Grundes der Flucht in ein Asyl Rigsby 1996, 10.

äußeren Zustand der Befleckung zur vorwerfbaren inneren Einstellung gewandelt. Die differenzierte Frage des Verschuldens im griechischen Recht mag hier dahingestellt bleiben[5]. Für das Asyl ist eine derartige Entwicklung gewiß in der Mentalität der Griechen, in den literarisch ausgedrückten Idealvorstellungen nachzuweisen, nicht aber — soweit ich das sehe — in der Entwicklung des Rechtsinstituts. Bevor ich CHANIOTIS' These, aufbauend auf seiner vorzüglichen Detailarbeit, entgegentrete, möchte ich, außerhalb meines Themas, nur kurz darauf hinweisen, daß die römischen Autoritäten bei der Reform des griechischen Asylwesens lediglich die Zahl und das flächenmäßige Ausmaß der Asylstätten beschränkten. Von Kontrollverfahren über Asylansprüche freier Personen ist nie die Rede. Lediglich die Kontrolle über asylflüchtige Sklaven war aktuell. Diese Kompetenz zogen die römischen Statthalter allmählich an sich[6].

Wenden wir uns aber nun den Griechen zu. Die Hikesie weist zurück in die archaische Zeit und hatte gewiß von Anfang an mit Miasma zu tun. Asyl war eine Rechtseinrichtung, die in der Frühstufe der griechischen Polis das Prinzip der eigenmächtigen Rechtsdurchsetzung, die rechtmäßige Fehde, in eine Gesamtrechtsordnung einband und auf diese Weise sozial erträglich machte. Die Heiligtümer schützten die Bittflehenden nicht vor dem Zugriff des Staates, sondern vor ihren persönlichen Gegnern, die ein privates Racherecht auszuüben behaupteten und dem Flüchtling offen nach dem Leben trachteten. Private Fehde und der Versuch, sie durch Asyl und ein primitives staatliches Gerichtsverfahren zu bändigen, spielten eine bedeutende Rolle in der Entwicklung zur klassischen Polis. Das zeigt das Beispiel der Kylonier im Athen des 7. Jh.s[7]. Nach ihrem mißlungenen Putschversuch zogen sich die Anhänger Kylons als Schutzflehende in das Heiligtum der Athena Polias auf der Akropolis zurück. Dort waren sie zwar vor persönlichen Angriffen sicher, nicht aber vor Hunger und Durst. Ihr Tod hätte jedoch das Heiligtum verunreinigt; statt Gewalt waren also Verhandlungen angesagt. Schließlich wurde ihnen freies Geleit zur Gerichtsstätte gewährt und das Leben zugesichert — Verbannung war die probateste Lösung innerer politischer Konflikte. Die vereinbarte Art des freien Geleits ist typisch für die Einstellung der Griechen zum Asyl. Da

5 Seit Maschke 1926 hat kein Jurist das Thema umfassend behandelt.

6 S. dazu Gamauf 1999, 47-51 und dens. u. in diesem Band; Dreher 2001, 137 und dens. 2003.

7 Mit unterschiedlichen Details geschildert in Hdt. 5, 71; Thuk. 1, 126, 11; Plut. Sol. 12, 1-3. Zum historischen Hintergrund s. Humphreys 1991, 20; Thür 2002b, 632-634.

dieses an eine heilige Stätte gebunden war, mußte auch beim Abzug der körperliche Kontakt zum Heiligtum gewahrt bleiben: Die Kylonier „seilten" sich gleichsam an einem am Kultbild befestigten Wollfaden von der Akropolis zur Gerichtsstätte ab[8]. Der Faden riß allerdings beim Heiligtum der Erinyen, der Schutz schien verloren und die Asylanten wurden gesteinigt, einige sogar an nahe gelegenen Altären niedergemetzelt. Die hierauf eingetretenen Wirren durchziehen von Drakon über Solon die Geschichte Athens.

Nicht immer war Asyl mit solch dramatischen Ereignissen verbunden. Im Alltag der archaischen Zeit war es ein normaler Bestandteil der Rechtspflege: Hatte ein Bürger einen Mitbürger im Streit erschlagen oder durch ein Mißgeschick getötet, hatte er von den Verwandten des Getöteten unmittelbar die Blutrache zu befürchten. Er konnte sich ihr nur durch schleunige Flucht ins Ausland oder in ein Heiligtum entziehen. War der Täter in Sicherheit, konnten seine Verwandten mit der Sippe des Getöteten einen Sühnepakt aushandeln; mit Bezahlung eines Wergeldes war die Sache beigelegt[9]. Bestritt der Verfolgte die Tat oder deren Rechtswidrigkeit (berief er sich etwa auf Notwehr, einen Sport- oder Militärunfall oder auf Tötung eines mit seiner Frau ertappten Ehebrechers), hatte ein Gerichtshof über die Schuldfrage oder die Rechtswidrigkeit zu entscheiden[10]. Bis zum Entscheidungsverfahren blieb der Verfolgte entweder im Asyl oder im Ausland[11]. Nur wenn er sich sicher genug fühlte, blieb er sozusagen „auf freiem Fuß", mußte jedoch jegliches Zusammentreffen mit den Angehörigen des Opfers unter demselben Dach und an geheiligten Stätten, Tempeln und Agora, vermeiden. Durch öffentliche Verkündigung als Mörder (πρόρρησις) war er bis zum Prozeß vom sakralen Leben der Polis ausgeschlossen[12]. Das war im 5. und 4. Jahrhundert der Normalfall. Bis in die klassische Zeit hatte auch ein des Mordes Angeklagter stets die Möglichkeit, noch während des Prozesses vor einem drohenden Schuldspruch freiwillig in die Verbannung zu gehen — das freie Geleit hing nicht mehr

8 Plut. Sol. 12, 1; s. dazu Rigsby 1996, 2 mit Anm. 3.

9 S. Nörr 1983, 637f., der allerdings nur die Flucht ins Ausland, nicht in eine Asylstätte vor Augen hat.

10 Aristot. AP 57, 3; s. MacDowell 1963, 70-81.

11 Möglicherweise hatte der ins Ausland Geflohene (bevor Solon den Sühnepakt nach vorsätzlicher Tötung verbot) generell die Möglichkeit, sich „im Phreatto" an der Küste vom Schiff aus zu verteidigen, was in eingeschränkter Form noch bis Aristot. AP 57, 3f. in Geltung blieb; zur Bedeutung dieser Gerichtsstätte in klassischer Zeit s. MacDowell 1963, 82-84.

12 MacDowell 1963, 17-26; G. Thür, s.v. Prorrhesis, *DNP* 10, 2001, 432.

an einem Wollfaden, sondern war von der Rechtsordnung garantiert[13]. Im Ausland durfte die beleidigte Sippe die Blutrache nicht mehr rechtmäßig ausüben, der Verurteilte genoß dort den Schutz der athenischen Gesetze[14]. Asyl im strengen Sinn der Hikesie war dort nicht nötig; er brauchte allerdings einen Gastfreund, der ihn aufnahm. Betrat der Verbannte freilich wieder attischen Boden, durfte ihn jedermann, nicht nur ein zur Blutrache Berechtigter, sanktionslos töten[15]. Was geschah aber, wenn solch ein Bannbrüchiger in Athen in einem Heiligtum am Altar Schutz suchte?

Mit dieser Frage kann ich mich wieder den Ausführungen CHANIOTIS' zuwenden. Die für das Asyl vielleicht zu weit ausholenden, für das Blutrecht sicher zu knappen einleitenden Bemerkungen schienen mir nötig, um das rechtliche Umfeld des Asyls abzustecken. CHANIOTIS hat den Zusammenhang mit der Fehde und dem privaten Racherecht nicht beachtet. Seine Ergebnisse sind deshalb durch die modernen Asylvorstellungen etwas verzerrt. Dennoch will ich auf der Suche nach rechtlichen Kontrolleinrichtungen der Asylie seiner sinnvollen Dreiteilung folgen[16]: 1) Die Asylberechtigung könne man dadurch kontrollieren, daß man bestimmten Personen bereits das Betreten des Heiligtums verbietet oder sie für „wegführbar" erklärt. 2) Die Asylberechtigung konnte man, wie CHANIOTIS meint, durch Orakel überprüfen lassen. 3) Es sind auch Gerichtsverfahren hiefür belegt. Schärfer als CHANIOTIS möchte ich zusätzlich noch unterscheiden, ob von den drei Maßnahmen jeweils asylsuchende Freie oder Sklaven betroffen waren.

ad 1) *Verbot, das Heiligtum zu betreten*. Eine Inschrift aus Athen (IG I^3 45, ca. 432/1 v. Chr.) berichtet von der Ausschreibung eines Mauerbaues und von der Aufstellung dreier Bogenschützen als Wache. Die Mauer sollte auf der Akropolis gebaut werden, damit weder ein entlaufener Sklave, δραπέτης, noch ein Kleiderdieb oder Beutelschneider, λοποδύτης, „hineingehe". Schon CHANIOTIS hat festgestellt[17], daß die bauliche Absperrung eines Asylbezirks nicht gerichtliche Kontrolle des Asylrechts bedeutet. Ob die vielleicht als Torwache dienenden Bogenschützen Asylanten von sonstigen Besuchern des Heiligtums unterscheiden konnten, scheint mir fraglich. Erfolgreich konnten sie sicher gegen nächtliches Eindringen

13 Ant. 5, 13; Dem. 23, 69. S. dazu Thür 1990, 144.

14 IG I^3 104, 26-29 (Gesetz Drakons ergänzt aus Dem. 23, 37).

15 IG I^3 104, 30f. (Dem. 23, 28). Zu den in den beiden letzten Anm. zitierten Bestimmungen Drakons s. Thür 1990, 149.

16 Chaniotis 1996, 72.

17 S.o. Anm. 16.

eingesetzt werden. Festzuhalten scheint mir, daß Kleinkriminelle, λοποδῦται, die in Athen als κακοῦργοι („Übeltäter") von jedermann ergriffen und im Rahmen der privaten ἀπαγωγή den Elfmännern zur Hinrichtung zugeführt werden konnten[18], offensichtlich in Sicherheit waren, wenn sie die Asylstätte erreicht hatten.

Von rechtlicher Bedeutung ist hingegen das an bestimmte Kriminelle gerichtete staatliche Verbot, Heiligtümer überhaupt zu betreten. Athen erklärte im 4. Jh. bestimmte politische Verbrecher als ἀγώγιμοι und zwar πανταχόθεν (abführbar von überall weg), was Demosthenes mit dem Machtbereich des Seebundes gleichsetzt[19]. VON WOESS hat die ἀγώγιμος-Klausel als präventiven Entzug des Asylschutzes gedeutet[20]. Auch sie muß man im Zusammenhang mit dem Racherecht oder dem Recht auf eigenmächtige Rechtsdurchsetzung sehen. Ältere Gesetzesbestimmungen sahen als politische Sanktion (gegen Aufhebung der Norm oder gegen den Versuch, eine Tyrannis zu errichten) die Klausel νηποινεὶ oder ἄτιμος τεθνάναι vor. Wer gegen ein derartiges Gesetz verstoßen hatte, durfte von jedermann „bußlos" erschlagen werden[21]. Vor dem Angriff auf die eigene Person konnte sich ein Verfolgter an eine Asylstätte retten — auch ein zu Unrecht zurückgekehrter Verbannter, den zu töten Drakons Gesetz erlaubt[22]? Blutvergießen im Heiligtum ist jedenfalls ein Sakrileg. Die menschliche Gemeinschaft muß die Entscheidung in diesen Fällen der Gottheit überlassen.

Aus diesem Dilemma hilft die „ἀγώγιμος-Klausel". Dem Schutzflehenden wird kein Haar gekrümmt, er darf allerdings aus der heiligen Stätte mittels ἀπαγωγή abgeführt werden. CHANIOTIS hat in seinen Ausführungen[23] die Eigenheiten des Apagoge-Verfahrens zu wenig beachtet: Der gewaltsam Ergriffene wird vor die Elfmänner gebracht — als Ergreifer wird zumeist ein persönlicher oder politischer Gegner einschreiten — und zwar zur Hinrichtung. Bestreitet der Abgeführte seine Tat, haben die Elfmänner ein Verfahren vor einem Geschworenengericht anzuberaumen, vor dem der Ergriffene seine Unschuld beweisen kann[24]. Man fragt sich, ob im Apagoge-Verfahren vor den Elfmännern nicht jeder Ergriffene automatisch

18 G. Thür, s.v. Kakurgoi, *DNP* 6, 1999, 146; Hansen 1976, 36-48.

19 Dem. 23, 34f.; weitere Belege Chaniotis 1996, 73.

20 Von Woess 1923, 68. 70f.

21 S. die Zusammenstellung der Quellen bei Velissaropoulos 1991, 96-100. Vgl. ἄτιμον εἶναι in der Bestandsklausel Drakons, Dem. 23, 62.

22 IG I³ 104, 30f.; s.o. Anm. 15.

23 1996, 73.

24 Hansen 1976, 26f. 122-143 (Katalog).

bestritten hat. Vermutlich lag es in der persönlichen Verantwortung des entscheidenden Amtsträgers, gewisse Einwände gelten zu lassen und andere, besonders bei Offenkundigkeit der Tat, nicht. Die Elfmänner riskierten schließlich mit einer Fehlentscheidung, nach ihrem Amtsjahr von den Verwandten der Hingerichteten mit Blutprozessen verfolgt zu werden. Im Zusammenhang mit Asylie ist allerdings kein einziges Apagoge-Verfahren überliefert. Meine Erklärung fußt im wesentlichen auf dem Wort ἀγώγιμος, das die Atimieklausel abgelöst hat.

Das auf eine private Verhaftung im Heiligtum folgende Apagoge-Verfahren ist zwar ein Gerichtsverfahren, streng genommen aber nicht gerichtliche Kontrolle des Asylanspruchs. Dieser ist ja durch gesetzliche Bestimmung in jenen Fällen von vornherein unterbunden. Es geht also nicht um den Schutzanspruch, sondern um die Sache selbst: Das Gericht prüft, ob das zur Last gelegte politische Verbrechen begangen wurde oder nicht. Ein Freispruch bestätigt nicht die Asylwürdigkeit, sondern macht das Asyl unnötig. Ähnlich wie in archaischer Zeit wird dem Verfolgten, der aus dem Heiligtum (allerdings unfreiwillig) vor die Behörde und (auf Verlangen) vor Gericht gebracht wird, ein faires Verfahren garantiert, in dem er freilich auch zum Tode verurteilt und hingerichtet werden kann. Die Möglichkeit der Apagoge macht den Asylschutz unwirksam. Angewendet kann die Agogimos-Klausel nur in Asylstätten werden, die direkt dem Einfluß einer politischen Macht unterliegen. Ein mögliches Beispiel aus Athen möchte ich am Schluß des nächsten Abschnitts bringen.

Im Ergebnis kann man also, insoweit in Übereinstimmung mit CHANIOTIS, weder das faktische Absperren des heiligen Bezirks noch rechtliche Verbote, diesen zu betreten, oder die gesetzliche Erlaubnis, bestimmte Unrechtstäter von dort abzuführen, als inhaltliche Kontrolle des Asylanspruchs betrachten. Auch das (von CHANIOTIS nicht diskutierte) Gerichtsverfahren, welches der mit Apagoge von der Asylstätte zur Hinrichtung Abgeführte in Gang setzen konnte, hatte nicht dessen Asylwürdigkeit, sondern unmittelbar die ihm vorgeworfene Unrechtstaat zum Gegenstand, mit all ihren rechtlichen Konsequenzen.

ad 2) *Kontrolle des Asylanspruchs durch Orakel.* Der Schutzflehende konnte von der Gottheit (durch die zuständigen Priester) zurückgewiesen werden[25]. Es liegt deshalb nahe, nach göttlichen Willensäußerungen, Orakeln, über die Schutzwürdigkeit von Asylanten zu suchen. Da ein Orakel in sakral festgelegten Formen ergeht, wäre damit ein zumindest gerichtsähnliches Verfahren über die Asylwürdigkeit belegt. Einen solchen Beleg

25 Rigsby 1996, 10.

vermeint CHANIOTIS in dem vieldiskutierten „Gottesurteil aus Mantineia" (IPArk 8, um 460 v.Chr.) gefunden zu haben. Daneben diskutiert er den bereits eingangs erwähnten Fall des Paktyes (Hdt. 1, 157-159) und den des Kallistos aus Athen (Lyk. Leokr. 93)[26].

Es ist hier nicht der Ort, die „Urteile über Mord im Tempel der Alea", wie die Inschrift aus Mantineia in den prozeßrechtlichen Inschriften Arkadiens überschrieben ist, erneut aufzurollen[27]. Weithin stimmt CHANIOTIS[28] mit der dort vorgelegten Interpretation überein: Im heiligen Bezirk der Athena waren Männer und ein Mädchen erschlagen worden; die der Tat beschuldigten Männer waren im Heiligtum verblieben und hatten dort Asyl gefunden, mit Ausnahme eines Mitbeschuldigten namens Themandros (Z. 13, 30)[29]. Dieser hatte sich der Gerichtsbarkeit seiner Mitbürger gestellt, war aber trotz Alibibehauptung als Mörder verurteilt worden (Z. 13). Von den übrigen, im Asyl befindlichen Beschuldigten waren ebenfalls zwölf verurteilt worden, aber nicht von einer Gerichtsversammlung, sondern dem Prozeßprogramm gemäß (Z. 29) durch Orakelspruch (χρεστέριον, Z. 14). Die Entscheidung der Gottheit zu überlassen war durch das Sakrileg und das Asyl der Beschuldigten begründet. So weit die Übereinstimmungen.

Nicht folgen kann ich CHANIOTIS' Deutung, der durch Orakel ausgesprochene Schuldspruch habe den Status der Asylanten und den Schutz durch die Gottheit beendet[30]. Die Worte: „... sollen diese ... und ihre Nachkommen in männlicher Linie sich für alle Zeiten vom Heiligtum fernhalten" (Z. 20-22) bedeuten nicht das Ende des Schutzes als Asylanten, sondern vielmehr den immerwährenden Ausschluß der Verurteilten aus der Sakralgemeinschaft. Ähnlich wie im athenischen Tyrannengesetz[31] ist

26 Chaniotis 1996, 75-78.

27 IG V 2, 262, neu ediert in IPArk 8 (S. 75-98); zu den parallel, Koerner 1993 Nr. 34, und später, *Nomima* II Nr. 2, erschienenen Editionen s. Thür 1998 (Kurzfassung davon ohne griechischen Text in Thür 2001) und dens. 2002a (zum sakralen Hintergrund).

28 1996, 75-78 mit eingehender Analyse des Textes.

29 Diese Interpretation hängt davon ab, ob man der unterschiedlichen Stellung der Ortsbestimmung ἰν τοἰεροῖ in den beiden „Prozeßprogrammen" in den Z. 25 und 32 (§§ 4 und 5, IPArk) sachliche Bedeutung zumißt. Chaniotis 1996, 76f. folgt IPArk S. 87 Anm. 29.

30 Chaniotis 1996, 78.

31 Vgl. Aristot. AP 16, 10; s. dazu IPArk S. 85 Anm. 21f.

das ganze Geschlecht zwar nicht aus dem Gebiet[32], aber doch aus dem gemeinsamen Kult verbannt. Andererseits wird denjenigen Verurteilten, welche sich an die Verbannung halten, Versöhnung[33] zugesichert (Z. 22). Wie die aus Athen in die Fremde geflohenen Mörder[34] ist also ihr nacktes Leben auch außerhalb des Heiligtums (sakral)rechtlich geschützt. Neben den Argumenten aus dem Wortlaut der Bestimmung zeigt auch eine weitere einfache Beobachtung, daß „sich vom Heiligtum fernhalten" nicht die Aufhebung des Asylschutzes, sondern die Sanktion für den Mord bedeutet. Die Sanktion trifft nämlich in gleicher Weise die zwölf vom Orakel Verurteilten wie auch Themandros, der von einem Richterkollegium schuldig gesprochen worden war und sich nicht im Schutz des Heiligtums befunden hatte. Ähnlich wie im athenischen Apagoge-Verfahren entschied das Orakel der Athena Alea nicht über die Asylwürdigkeit, sondern fällte ein Urteil über den Mord, der den Angeklagten zur Last gelegt wurde, und setzte unmittelbar die gesetzlichen Sanktionen in Kraft. Daß die Beschuldigten im Heiligtum bis zum Verfahren Schutz genossen (sowohl sie sich am Heiligtum selbst vergangen hatten), entspricht dem eingangs erwähnten Zusammenspiel von Asyl und Blutrache in archaischer Zeit.

Von bloßem Abschieben der politischen (und religiösen) Verantwortung, um einen für die Polis Kyme gefährlichen Asylanten loszuwerden, spricht CHANIOTIS im Fall des Paktyes[35]. Das Orakel von Didyma sollte nicht über die Asylwürdigkeit des Asylanten, sondern über die Opportunität der Auslieferung des Asylanten an die drohenden Perser antworten. Es handelte sich um politisches Kalkül. Der Anspruch selbst stand außer Zweifel.

Eine „Orakelentscheidung" wird auch in einem Athener Fall diskutiert. Lykurg berichtet in seiner Rede gegen Leokrates (§ 93), daß der Rhetor Kallistratos, der nach einem Todesurteil in Verbannung lebte, nach Athen zurückgekehrt war, sich als Schutzflehender an den Altar der Zwölf Götter gesetzt und gleichwohl die Todesstrafe erlitten hatte. Lykurg findet an dem Fall lediglich das zweideutige Orakel des delphischen Apoll erwähnenswert: „Kallistratos wird in Athen die gesetzliche Behandlung erlan-

32 Möglicherweise ist die Inschrift vor den Synoikismos von Mantineia zu datieren, s. IPArk S. 77, weshalb die Verbannung aus dem zentralen Heiligtum, nicht aber aus dem „Staatsgebiet" erfolgte.

33 Thür 2002a, 111f.

34 IG I³ 104, 26-29, s.o. bei Anm. 14.

35 Hdt. 1, 157-159, s. dazu Chaniotis 1996, 75 (vgl. o. Anm. 2).

gen."[36] Wie ihn die Athener vom Altar weg zur Hinrichtung brachten, sagt er leider nicht. Zu vermuten ist hier die Anwendung des oben geschilderten Apagoge-Verfahrens. Keinesfalls entschied der delphische Apoll jedoch über Kallistratos' Asylwürdigkeit. Denn als dieser den Gott befragte, war er noch gar nicht Asylant.

Als Zwischenergebnis kann man also festhalten, daß es gerichtliche Kontrolle des Anspruchs einer freien Person auf Asyl, auch in Form des Orakels, in den griechischen Poleis nicht gab — von Sklaven war bislang noch nicht die Rede. Wohl konnte ein Staat in den seiner Hoheit unterstehenden Heiligtümern sich über das Asylrecht im Einzelfall hinwegsetzen oder es für bestimmte politische Verbrechen aufheben, indem er den Verbrecher für „abführbar" erklärte. Doch reichte diese Maßnahme nicht weiter als die Macht dieses Staates. International anerkannte Asylstätten waren an solche Agogimos-Bestimmungen nicht gebunden.

Eine genauere Regelung der Abführung liegt vielleicht in einer Inschrift aus dem ionischen Metropolis (4. Jh. v. Chr.) vor, welche das ἀπέλκειν (Wegziehen) eines Schutzflehenden — vielleicht — dem Epistates des Heiligtums vorbehält[37]. Wenn man das dem lückenhaften Text überhaupt entnehmen kann, läge in der faktischen Handlung des Abführens jedenfalls keine gerichtliche Kontrolle des Asylanspruchs selbst, wie das CHANIOTIS[38], allerdings mit gebührender Skepsis, vertritt.

ad 3) *Gerichtliche Kontrolle des Asylanspruchs.* Gerichtsverfahren über den Asylantenstatus gab es nicht für freie Schutzflehende, sondern nur für Sklaven, die wegen Übergriffe ihrer Herren in ein Heiligtum geflohen waren. Hier ist den Ausführungen CHANIOTIS' wenig hinzuzufügen. Allenfalls die Einordnung des Phänomens in die Rechtsordnung der Polis bleibt zu überlegen. Der Staat hat im 5. und 4. Jahrhundert den rechtsfreien Raum der Fehde durch lückenlose Blutgerichtsbarkeit voll ausgefüllt. Zu dieser Zeit saßen freie Personen, soweit sie nicht in Krieg oder Bürger-

---

36 Lyk. Leokr. 93: τίς γὰρ οὐ μέμνηται ... Καλλίστρατον, οὗ θάνατον ἡ πόλις κατέγνω, τοῦτον φυγόντα καὶ τοῦ θεοῦ τοῦ ἐν Δελφοῖς ἀκούσαντα ὅτι ἂν ἔλθῃ Ἀθήναζε τεύξεται τῶν νόμων, ἀφικόμενον καὶ ἐπὶ τὸν βωμὸν τῶν δώδεκα θεῶν καταφυγόντα, καὶ οὐδὲν ἧττον ὑπὸ τῆς πόλεως ἀποθανόντα; (Wer erinnert sich nicht ... an Kallistratos, den die Polis zum Tode verurteilt hatte? Er war ins Exil geflohen und hatte vom Gott in Delphi gehört, wenn er nach Athen komme, werde er gesetzliche Behandlung erlangen. Er kam an, nahm Zuflucht am Altar der Zwölf Götter, doch nichts desto weniger wurde er von der Polis hingerichtet.)

37 LSAM 29, 8-10 (nach der älteren Ergänzung von Keil / v. Premerstein): [ἱκέτην] μὴ ἀπέλκειν | [εἰ μὴ τὸν] ἐπιστά|[μενο]ν ...

38 1996, 78f.

krieg verwickelt waren, nur zur Vermeidung von staatlichen Strafsanktionen oder privater Zwangsvollstreckung im Asyl; die Polis garantierte allen Bürgern ein faires Gerichtsverfahren. Ein Hauptzweck des Asyls, temporären Schutz vor privater Gewalt zu bieten, bis diese durch ein Gerichtsurteil legitimiert oder verboten war, ist weggefallen. Doch war auch im innerstaatlichen Bereich ein rechtsfreier Raum geblieben, in den die Polis nicht hineinregierte, der οἶκος, die Hausgemeinschaft. Besonders das Verhältnis zwischen Herren und Sklaven war rechtlich nicht geregelt. Sklaven waren zwar in Gesellschaft und Rechtsordnung als Person anerkannt, waren geschäfts-, prozeß- und in beschränktem Umfang auch vermögensfähig[39], aber ein Prozeß zwischen dem Sklaven und seinem Herrn war undenkbar. Hier lebte die alte Funktion des Asyls weiter, dem Verfolgten bis zu einem fairen Verfahren vorläufigen Schutz zu bieten. Da für den Streit zwischen Herrn und Sklaven — außer der Familie selbst, die freilich bei Asylflucht bereits versagt hatte — keine weltliche Instanz zuständig war, bildeten sich in den griechischen Poleis verschiedene Verfahren zur Überprüfung des Asylanspruchs selbst heraus: Vom Ausgang dieser Verfahren hing es ab, ob der geflohene Sklave asylwürdig war und aus der Gewalt seines Herrn entlassen — nicht freigelassen — oder diesem zurückgegeben wurde. Belege gibt es bekanntlich aus Athen, Samos, indirekt aus Alexandreia, Andania und Ephesos[40].

Da im Detail wenig nachzutragen ist, möchte ich die Quellen lediglich nach drei Gesichtspunkten durchmustern: a) Wer entscheidet über die Schutzwürdigkeit, b) in welchem Verfahren, und c) mit welchen Konsequenzen?

Für Athen wissen wir aus Komödienfragmenten des 5. und 4. Jahrhunderts[41] nur über die Konsequenzen (c) der Asylflucht Bescheid: Die Sklaven trachteten, an andere Herren verkauft zu werden (πρᾶσιν αἰτεῖν); die übliche Asylstätte war das städtische Theseion. Über den prozessualen Weg (a, b), der zum Eigentümerwechsel führte, ist nichts be-

39 S. dazu neuerdings Cohen 2000, 130-154.

40 Asylflucht von Sklaven (und Hörigen) ist auch in Gortyn belegt, ICret IV 41; IV 6-V 3; 72 I 39-49 (Koerner 1993 Nr. 128 u. 163), doch sagen die Texte nichts über ein Verfahren, die Asylwürdigkeit zu überprüfen (s. dazu A. Maffi o. in diesem Band); ebensowenig ist dem Dekret aus Delos BCH 38, 1914, 251 (M. 3. Jh. v.Chr.) zu entnehmen, das vermutlich ebenfalls von Sklavenasyl handelt, s. Maffi 1983, 112 Anm. 12.

41 Aus Poll. 7, 13 sind Aristophanes fr. 577 K.-A. und Eupolis fr. 229 K.-A. überliefert, s.a. Plut. Mor. 166d; vgl. Chaniotis 1996, 79 Anm. 54 mit weiteren Angaben.

kannt. LIPSIUS[42] nimmt an, so wie in Andania habe der Priester des Heiligtums darüber in eigener Kompetenz — als Einzelrichter — entschieden; CHANIOTIS[43] schließt sich der Meinung an, der Priester habe als Gerichtsvorstand eine γραφὴ ὕβρεως zur Entscheidung gebracht. Dabei bleibt aber bereits die Frage offen, wer in diesem Prozeß als Ankläger auftritt; außerdem scheint das Gesetz über Hybris (Dem. 21, 47) nur Übergriffe auf fremde Sklaven, nicht aber innerhalb der Familie zu ahnden[44]. Die Frage läßt sich für Athen nicht klären.

Aus Samos sind zwei Inschriften bekannt, die sich mit Sklavenasysl im dortigen Heraion befassen, ein Brief Ptolemaios' III., IG XII 4/1, 156 (der auf das in Alexandreia übliche Verfahren verweist, Z. 3) und ein Gesetz der Samier über die Verpachtung von vier Läden im Heiligtum der Hera, IG XII 4/1, 169, beide nunmehr datiert auf ca. 245/4 v.Chr.[45] Ihre Aussagen zur Überprüfung der Asylwürdigkeit lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Die Entscheidung (a) fällte ein unter Vorsitz eines der Tempelpfleger (Neopoiai, 156, 4. 11/12; 169, 27) tagendes, für Rechtsstreitigkeiten mit Bezug auf das Heiligtum eingerichtetes Kollegialgericht (ἱε|ρὸν δικαστ]ήριον, 169, 27/28) nach freier Würdigung des Vorbringens beider Beteiligter (b). Es ging darum, ob der Herr oder der in das Heiligtum geflohene Sklave die besseren Gründe vortragen konnte (εὐγνωμονέστερα λέγειν, 156, 5). Als Konsequenz (c) ist einerseits die Herausgabe an den Herrn (156, 3/4 mit Ergänzung von HABICHT) oder die Aufnahme in die 165, 38 erwähnten ἱεροὶ παῖδες zu vermuten. Den asylflüchtigen Sklaven (καθίζοντες οἰκέται) werden vor der Entscheidung strenge Beschränkungen auferlegt (169, 20-23).

Einen eigenen Abschnitt über Sklavenasyl enthält die umfangreiche Regelung der Mysterien von Andania in Messenien, Syll.[3] 736 (= LSCG 65) Z. 80-84 (92 v.Chr.). Hier fällt der Priester (Z. 82) die Entscheidung über die Asylwürdigkeit der „Entlaufenen" als Einzelrichter (a, b). Konsequenzen (c) sind nur für den Fall angeordnet, daß der Priester

---

42 Lipsius 1905-1915, 643 mit Anm. 22f.

43 1996, 79 mit weiteren Nachweisen.

44 Dem. 21, 47: ΝΟΜΟΣ. ἐάν τις ὑβρίσῃ εἴς τινα, ἢ παῖδα ἢ γυναῖκα ἢ ἄνδρα, τῶν ἐλευθέρων ἢ τῶν δούλων ... Zu bedenken ist, daß Übergriffe innerhalb des οἶκος (gegen Eltern, Erbtöchter, Mündel) mit speziellen Popularklagen geahndet werden, Isai. 8, 32; Dem. 43, 75; s. Harrison 1968, 39. 60.

45 Der von K. Hallof i.J. 2000 edierte Faszikel IG XII 4/1 faßt auch die langjährigen Bemühungen um die beiden hier behandelten Inschriften zusammen. Zur gerichtlichen Kontrolle des Asylanspruchs in Samos s. Chaniotis 1996, 80f., aufbauend auf Thür / Taeuber 1978, 219-222.

den Sklaven „verurteilt"; er hat ihn dem Herrn herauszugeben (Z. 83). Tut er dies nicht, darf der Herr mit dem Sklaven „davonlaufen", womit wohl gemeint ist, daß er ihn ergreifen und mit sich führen darf[46]. Auch hier unterliegen die asylflüchtigen Sklaven bestimmten Beschränkungen; sie müssen sich auch an einem festgelegten Ort im Heiligtum aufhalten (Z. 80f.).

Gut informiert über das Asyl für Sklavinnen im hellenistischen Ephesos zeigt sich Achilleus Tatios, der es Ende des 2. Jh. n.Chr. als Thema in seinen Roman Leukippe und Kleitophon einbaut (7, 13, 3)[47]. Hier tritt die mißhandelte, in das Heiligtum geflohene Sklavin als Klägerin gegen ihren Herrn auf, worauf ein Kollegialgericht (a) nach den Reden beider Beteiligter (b)[48] über die Asylwürdigkeit entscheidet. Je nach dem Ausgang des Verfahrens ergeben sich zwei Konsequenzen (c): Wird der Herr freigesprochen, nimmt er die Sklavin mit unter eidlicher Versicherung, ihr nichts nachzutragen; bestehen die Vorwürfe zu Recht, bleibt sie als Hierodoule im Heiligtum der Artemis.

Trotz der Bandbreite der Varianten kann man von einheitlichen Grundgedanken sprechen, nach welchen die Schutzwürdigkeit von in ein Heiligtum geflohenen Sklaven in einem gerichtlichen, zwischen Sklaven und Herrn abzuwickelnden Verfahren überprüft wurde. Für Freie ist derartiges nicht festzustellen. Das geordnete Verfahren läßt vermuten, daß Sklaven unter gewissen Umständen „Anspruch" auf den sakralen Schutz hatten. In jedem Fall verschafft die positive Entscheidung über die Asylwürdigkeit dem geflohenen Sklaven eine endgültige Besserstellung, entweder durch Verkauf (zu erwägen wäre, sogar an die Gottheit[49]) oder durch

---

46 So Thür / Taeuber 1978, 220 Anm. 55. Die Worte (Z. 83/84): ... ἐξέσ|τω τῶι κυρίωι ἀποτρέχειν ἔχοντι, könnten jedoch auch verstanden werden „er darf dem besitzenden Herrn davonlaufen", d.h. der Sklave erhält die Freiheit; s. die Diskussion Chaniotis 1996, 80 mit Anm. 60. Daß der Priester lediglich einem Kollegialgericht vorsitzt, erwogen von Thür / Taeuber 1978, 220, ist abzulehnen.

47 S. Chaniotis 1996, 81f. unter Bezug auf die prozeßrechtlichen Überlegungen von Thür / Taeuber 1978, 220f. Die späteren Quellen zum Asyl des ephesischen Artemision, s. Rigsby 1996, 385-393, tragen nichts mehr zur Frage der Überprüfung des Anspruchs bei.

48 Vgl. das δίκαια λέγειν (13, 3) mit εὐγνωμονέστερα λέγοντες in Samos 156, 5.

49 Eigenartigerweise ist der später in Rom übliche zwangsweise Verkauf des gedemütigten Sklaven nur aus Athen belegt. Der Gedanke Lattes 1920, 105-108, Asyl könnte die Wurzel für die Freilassungsform durch Verkauf an eine Gottheit gewesen sein, kann hier nicht weiter verfolgt werden.

eine dauerhafte Bleibe als Hierodoule. Die zweite, statusverändernde Lösung kommt dem modernen Asylbegriff am nächsten.

Literaturverzeichnis

COHEN, EDWARD E. 2000. The Athenian Nation, Princeton: Princeton Univ. Press.

CHANIOTIS, ANGELOS 1996. Conflicting Authorities. Asylia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis. Kernos 9: 65-86.

DNP 1ff., 1996ff. = Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, hg. v. H. CANCIK / H. SCHNEIDER. Stuttgart: Metzler.

DREHER, MARTIN 2001. Das Asyl als integrativer Faktor der römischen Gesellschafts- und Staatsordnung. In: Identità e valori. Fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica, hg. v. A. BARZANÒ u.a., 129-138. Rom: L'Erma di Bretschneider.

— 2003. Rom und die griechischen Asyle zur Zeit des Tiberius. In: Symposion 2001, hg. v. M. GAGARIN (im Erscheinen). Köln: Böhlau.

GAMAUF, RICHARD 1999. Ad statuam licet confugere. Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat. Frankfurt/M.: Peter Lang.

HANSEN, MOGENS HERMAN 1976. Apagoge, Endeixis and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi and Pheugontes. Odense: University Press.

HARRISON, ALICK ROBIN WALSHAM 1986. The Law of Athens I, Oxford: Clarendon Press.

HUMPHREYS, SALLY 1991. A Historical Approach to Drakon's Law on Homicide. In: Symposion 1990, hg. v. M. GAGARIN, 17-45. Köln: Böhlau.

IPArk 1994 = G. THÜR / H. TAEUBER, Prozeßrechtliche Inschriften der griechischen Poleis: Arkadien (SBphÖAW 607). Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

KOERNER, REINHARD 1993. Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis (aus dem Nachl. hg. v. K. HALLOF). Köln: Böhlau.

LATTE, KURT 1920. Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

LIPSIUS, JUSTUS H. 1905-1915. Das Attische Recht und Rechtsverfahren, Leipzig: Reisland.

MACDOWELL, DOUGLAS M. 1963. Athenian Homicide Law. Manchester: University Press.

MAFFI, ALBERTO 1983. Studi di epigrafia giuridica greca, Milano: Giuffrè.

MASCHKE, RICHARD 1926. Die Willenslehre im griechischen Recht, ND Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

NÖRR, DIETER 1983. Zum Mordtatbestand bei Drakon. In: Studi in onore di Arnaldo Biscardi IV, 631-653. Milano: Cisalpino.

Nomima II 1995 = HENRI VAN EFFENTERRE / FRANÇOISE RUZÉ, Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec II. Rome: École française de Rome.

RIGSBY, KENT J. 1996. Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World. Berkeley: University of California Press.

THÜR, GERHARD 1990. Die Todesstrafe im Blutprozeß Athens. JJP 20: 143-156.

— 1998. IPArk 8: „Gottesurteil" oder „Amnestiedekret"? (Nochmals zu IG V 2, 262). Dike 1: 13-26.

— 2001. Neues über eine alte Inschrift (IPArk 8, IG V 2, 262; Mantineia um 460 v.Chr.). In: Forschungen in der Peloponnes. Akten des Symposions anläßlich der Feier „100 Jahre Österreichisches Archäologisches Institut Athen" 5.3.-7.3.1998, hg. v. V. Mitsopoulos-Leon, 207-212. Athen: Öst. Arch. Inst.

— 2002a. Two 'Curses' from Mantineia (IPArk 8, IG V 2, 262), Prayers for Justice, and Oaths. In: Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen, (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 49), hg. v. D. Cohen, 109-114. München: R. Oldenbourg.

— 2002b. Gesetzeskodizes im archaischen und klassischen Athen. In: Mélanges en l'honeur P. D. Dimakis, 631-640. Athen: Sakkoulas.

THÜR, GERHARD / TAEUBER, HANS 1978. Prozeßrechtlicher Kommentar zur „Krämerinschrift" aus Samos. Anz.phÖAWWiss. 115: 205-225.

VELISSAROPOULOS-KARAKOSTAS, JULIE 1991. Νηποινεὶ τεθνάναι. In: Symposion 1990, hg. v. M. GAGARIN, 93-105. Köln: Böhlau.

WOESS, FRIEDRICH VON 1923. Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit. München: C.H. Beck.

CINZIA BEARZOT

Panellenismo e asylia in età classica: il caso dell'Elide

1) Il termine ἀσυλία, piuttosto raro in età classica[1], viene usato nelle fonti con diversi significati e in riferimento a diversi contenuti istituzionali; al suo studio sono stati dedicati numerosi contributi di carattere generale e specifico[2]. Ἀσυλία individua l'inviolabilità dei santuari in relazione alla protezione dei supplici[3] così come la protezione giuridica concessa ad un singolo individuo da parte di una comunità[4], l'immunità dal diritto di rappresaglia sancita dall'accordo fra due città[5] così come l'inviolabilità territoriale riconosciuta unilateralmente ad un santuario o ad una città da parte di diverse autorità (sovrani, città o federazioni): un aspetto, quest'ultimo, che acquista grande rilievo in età ellenistica[6]. In età classica – che pure conosce l'ἀσυλία santuariale, l' ἀσυλία personale e l' ἀσυλία inserita in *symbola* bilaterali – l' ἀσυλία come sanzione dell'inviolabilità di un territorio sembra esser stata di importanza assai minore. KENT J. RIGSBY, cui si deve l'importante monografia del 1996 sull'ἀσυλία come inviolabilità territoriale in età ellenistica, ha considerato alcuni precedenti

---

1 Esso compare per la prima volta, nella forma dell'aggettivo ἄσυλος, nella legge coloniaria di Naupatto (ML 13; cfr. H. van Effenterre - F. Ruzé, *Nomima* I, Roma 1994, nr. 53); nelle fonti letterarie la prima occorrenza è in Parmenide (F 8, 47-48 Diels-Kranz), ove si riferisce all'inalterabilità dell'Essere.

2 Per la terminologia cfr. B. Bravo, *Sulân. Représailles et justice privée contre des etrangers dans les cités grecques*, ASNP S. III, 10, 3 (1980), 675-987. In generale cfr. E. Schlesinger, *Die griechische Asylie*, New York 1979 (= Giessen 1933); L. Wenger, „Asylrecht", RAC I (1950), 836-844.

3 Cfr. A. Chaniotis, *Conflicting Authorities. Asylia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis*, Kernos 9 (1990), 65-86, con ricca bibliografia.

4 Cfr. Ph. Gauthier. Symbola. *Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy 1972, 230 ss.

5 Cfr. ancora Gauthier, *Symbola*, 237 ss.

6 Cfr. K. J. Rigsby, *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley-Los Angeles-London 1996 (30 ss. per la terminologia sull' ἀσυλία in questo senso specifico); cfr. Gauthier, *Symbola*, 266 ss. A proposito del carattere più onorifico che sostanziale delle concessioni, sostenuto da Rigsby, cfr. in questo volume la parziale correzione di prospettiva di K. Buraselis.

classici (i casi di Elide, Delfi, Platea)[7], sottolineando, fra le caratteristiche principali che da essi emergono, la presenza di un giuramento comune a garanzia dell'inviolabilità (assente in età ellenistica) e l'associazione con celebrazioni religiose di carattere panellenico. In tutti questi casi, il concetto di „inviolabilità" (ἀσυλία) corrisponde di fatto a quello di „immunità dalla guerra", confondendosi talora con quelli più generici di „autonomia", di „neutralità" o anche di semplice „accessibilità"; l'analisi delle tradizioni relative all'inviolabilità di questi luoghi porterebbe ad abbassarne cronologicamente la formazione, collegandola con lo sviluppo del panellenismo che caratterizzò il pensiero politico greco del IV secolo[8].

Non si può che concordare con RIGSBY sul fatto che le diverse tradizioni sull'ἀσυλία in età classica, con la loro intonazione panellenica e la loro scoperta volontà di creare dei precedenti fondanti per le esigenze di epoche successive, sono molto sospette. Io credo però che la necessità di individuare luoghi „neutrali", immuni dalla guerra e accessibili in piena sicurezza per tutte le parti in causa, si sia fatta sentire in Grecia già prima dello sviluppo dell'idea panellenica nel IV secolo: è ben comprensibile infatti che già nel secolo precedente una simile esigenza sia stata percepita sia dai Greci nel loro insieme, sia da singole comunità, in particolare nel contesto della guerra del Peloponneso. Come ha notato GIUSEPPE NENCI in un contributo del 1978 in seguito riproposto in altre sedi [9], è proprio il V secolo „il secolo del grande dibattito sulla neutralità"[10]: il carattere globale del conflitto peloponnesiaco portò infatti in primo piano l'esigenza, in sé non nuova[11], di luoghi neutrali di incontro e di mediazione, ai quali fosse garantita in una forma il più possibile stabile (e quindi non limitatamente ai brevi periodi di tregua sacra in occasione delle feste panelleniche) l'inviolabilità dalla guerra.

Molto interessante, a questo proposito, è il caso dell'Elide, che con quello di Platea è stato considerato la più significativa testimonianza

---

7 Su Delo, che costituisce il caso più delicato per l'assenza di accordi panellenici in proposito in epoca storica, cfr. Rigsby, *Asylia*, 51 ss.

8 Cfr. Rigsby, *Asylia*, 41 ss.

9 Cfr. G. Nenci, *La neutralità nella Grecia antica*, Il Veltro 22 (1978), 495-506, 497 (= *La neutralité dans la vie politique et la pensée de la Grèce ancienne*, in *Symposium. L'idée delphique de l'Europe*, Centre Européen Culturel de Delphes 25-27 Mai 1978, Athènes 1979, 37-47; *La neutralità nella Grecia antica*, in *Studi sui rapporti internazionali nel mondo antico*, Pisa 1981, 147-160).

10 Nenci, *La neutralità*, 497.

11 Nota Nenci, *La neutralità*, 500 che essa è „alla base della nozione di asilo presso i santuari e di tregua durante i grandi giochi panellenici".

dell'esistenza, nel mondo greco, dell'idea di „neutralità perpetua" di un territorio, stabilmente garantita da un trattato giurato[12]. La tradizione sull'ἀσυλία del territorio eleo, che viene unanimemente ritenuta un'invenzione degli inizi del IV secolo attribuibile forse a Ippia di Elide, può infatti, a mio parere, essere fatta risalire almeno agli anni intorno al 420.

2) Il tema dell'inviolabilità del territorio eleo compare per la prima volta in un frammento di Eforo (*FGrHist* 70 F 115) testimoniato da Strabone (VIII, 3, 33). Vi si narra che Ossilo[13], discendente di Etolo, attraverso l'amicizia con gli Eraclidi rientrò nell'Elide, terra dei suoi padri, strappandola agli Epei, e ottenne l'ἐπιμέλεια del santuario di Olimpia, che apparteneva in precedenza agli Achei:

> „Grazie all'amicizia che legava Ossilo agli Eraclidi, si giunse facilmente ad un accordo tra tutti, sancito da un giuramento, secondo cui l'Elide sarebbe stata consacrata a Zeus (ἱερὰν εἶναι του Διός) e, chiunque avesse fatto guerra contro quel territorio, sarebbe stato considerato sacrilego, così come pure sarebbe stato considerato sacrilego chiunque non fosse intervenuto in aiuto con tutte le forze"[14].

Fu a motivo della sacralità del territorio che i fondatori della capitale elea, Elide, la lasciarono ἀτείχιστον; per lo stesso motivo (ἱερῶν ὄντων τῶν Ἠλείων) Ifito istituì l'agone olimpico. Si noti che la dichiarazione di sacralità e di inviolabilità, espressa dal solo aggettivo ἱερός riferito sia all'Elide sia al popolo che vi abita[15], è confermata collettivamente con un giuramento che impegna non solo al rispetto dell'inviolabilità, ma anche alla reazione contro i violatori: ne deriva una tutela fortemente impegnativa della neutralità dell'Elide, nell'interesse sia della comunità elea (che, non avendo bisogno di difendersi da attacchi militari, può permettersi

12 Cfr. S. Séfériadès, *La conception de la neutralité dans l'ancienne Grèce*, Revue de Droit International et de Legislation comparée, S. II, 16 (1935), 641-662; H. Grassl, *Probleme der Neutralität im Altertum*, Tyche 6 (1991), 51-59, 51 ss.

13 Per le tradizioni su Ossilo cfr. U. Bultrighini, *Pausania e le tradizioni democratiche. Argo ed Elide*, Padova 1990, 174 ss.; M. Sordi, *Strabone, Pausania e le vicende di Oxilo*, in *Strabone e la Grecia*, Napoli 1994, 139-144.

14 La traduzione è di Anna Maria Biraschi, in Strabone, *Geografia. Il Peloponneso. Libro VIII*, Milano 1992.

15 Nell'uso ellenistico, ἄσυλος basta a dichiarare l'inviolabilità di un tempio, mentre per città e territori la formula consueta è ἱερὸς καὶ ἄσυλος: cfr. Gauthier, *Symbola*, 226 ss.; Rigsby, *Asylia*, 32-33.

di lasciare senza mura la propria capitale)[16] sia di tutti i Greci (ai quali la sacralità del territorio eleo garantisce la possibilità di incontrarsi in terreno neutrale per celebrare i Giochi Olimpici). Si noti ancora che la tradizione raccolta da Eforo insiste fortemente sul rapporto tra l'Elide e il santuario di Olimpia e sulla legittimità del controllo esercitato dagli Elei sul santuario stesso, conteso in epoca storica fra Elei e Pisati: legittimità che altre tradizioni concorrenti, peraltro, contestavano (le μυθικαὶ καὶ παλαιαὶ ἀποδείξεις di Diod. XV, 78, 2)[17].

Della sacralità del territorio eleo torna notizia in Diodoro (VIII, 1, 1-2), che riporta la relativa dichiarazione all'iniziativa spartana. Gli Spartani, preoccupati del grande sviluppo economico, demografico e politico degli Elei, „li resero sacri al dio, con il consenso di quasi tutti i Greci" (καθιέρωσαν αὐτοὺς τῷ θεῷ, συγχωρησάντων σχεδὸν ἁπάντων τῶν Ἑλλήνων). A motivo del servizio reso al dio (διὰ τὸ ἐπιμελεῖσθαι τῆς τοῦ θεοῦ τιμῆς), gli Elei furono esentati dalla partecipazione alla guerra contro Serse e furono risparmiati dalle guerre interne, „per lo zelo dei Greci nel preservare la santità e l'inviolabilità del territorio e della città" (διὰ τὸ πάντας τὴν χώραν καὶ τὴν πόλιν σπεύδειν ἱερὰν καὶ ἄσυλον φυλάττειν). Si tratta di una tradizione diversa da quella eforea[18], in cui è sottolineato, accanto all'accordo di tutti i Greci, l'impegno preso dagli Spartani, se pure per un motivo non del tutto nobile, nella difesa della sacralità e dell'inviolabilità dell'Elide (città e territorio, come è espressamente ricordato).

---

16 Si veda il caso, ricordato da Erodoto (IV, 23, 5), degli Argippei, che non possedevano armi ma nessuno offendeva perché erano sacri (ἱεροὶ γὰρ λέγονται εἶναι); o quello della città beotica di Alalcomene, che per il suo carattere sacro non subì mai devastazioni pur trovandosi in posizione esposta (Strab. IX, 2, 36).

17 Cfr. Bultrighini, *Pausania*, 211 ss., soprattutto 227-228; inoltre R. Bilik, *Hippias von Elis als Quelle von Diodors Bericht über den elisch-spartanischen Krieg?*, AncSoc 29 (1998-1999), 21-47, 28 ss. Dopo la distruzione di Pisa, alla fine del VI secolo, gli Elei non ne permisero la ricostruzione: cfr. A. Hönle, *Olympia in der Politik der griechischen Staatenwelt*, Bebenhausen 1972, 18-19; M. Sordi, *Le implicazioni olimpiche della guerra d'Elide*, in *Problemi di storia e cultura spartana*, Roma 1984, 143-159, 157; Ead., *Il santuario di Olimpia e la guerra d'Elide*, CISA 10 (1984), 20-30, 27. Il complesso della vicenda relativa ai contrasti per la προστασία di Olimpia è al centro della dissertazione di A. Inglis, *A History of Elis ca. 700-362 B.C.*, Diss. Harvard Univ. 1998 (*non vidi:* riassunto in HSPh 98, 1998, 362-365).

18 Cfr. F. Jacoby, *FGrHist* II C, 1963, 66.

Il tema dell'inviolabilità del territorio eleo è riproposto da Diodoro (XIV, 17, 11) a proposito della guerra d'Elide degli inizi del IV secolo[19], in chiara funzione antispartana: al re Pausania II è attribuita l'iniziativa di aver devastato, dopo la rinuncia all'assedio di Elide, il territorio „che pure era sacro" (ἐπῆει πορθῶν καὶ φθείρων τὴν χώραν ἱερὰν οὖσαν)[20]. Della questione non v'è traccia nelle fonti parallele sulla guerra d'Elide[21], né in Senofonte (*Hell.* III, 2, 21-31), che riflette la versione filospartana della vicenda, né in Pausania (III, 8, 3-5), la cui tradizione di riferimento presenta analogie, ma anche differenze, sia rispetto a Senofonte che rispetto a Diodoro[22].

Anche Polibio (IV, 73, 6-10) ricorda la sacralità del territorio eleo, a proposito della popolosità e della ricchezza dell'Elide e della bontà delle sue istituzioni e del suo stile di vita:

> „Io penso che essi abbiano concepito e tradotto in leggi questo tipo di comportamento fin dall'antichità, a motivo della vastità della loro regione, ma soprattutto per la sacra inviolabilità di cui godevano gli Elei un tempo (διὰ τὸν ὑπάρχοντά ποτε παρ' αὐτοῖς ἱερὸν βίον), quando, in seguito alla comune concessione fatta loro dai Greci (λαβόντες παρὰ τῶν Ἑλλήνων συγχώρημα), perché ospitavano i giochi olimpici, essi vivevano nell'Elide come in una terra sacra e che non avrebbe dovuto essere devastata

19 La guerra d'Elide coprì, secondo alcuni, il triennio dal 402 (o addirittura 403) al 400 (Sordi, *Le implicazioni olimpiche,* 143-159; Ead., *Il santuario di Olimpia,* 20-30), secondo altri il triennio dal 401 (o 400) al 398 (R.K. Unz, *The Chronology of the Elean War,* GRBS 27 (1986), 29-42; G. Schepens, *La guerra di Sparta contro Elide,* in *Ricerche di antichità e tradizione classica,* Tivoli 2003, 1-76, 62 ss.). Per la ricostruzione dei fatti cfr., oltre ai lavori appena citati, anche Bultrighini, *Pausania e le tradizioni democratiche,* 232 ss.; M. Sordi, *Il trattato fra Sparta e gli Etoli e la guerra d'Elide,* Aevum 65 (1991), 35-38; C. Falkner, *Sparta and the Elean War, ca. 401/400 B.C.: Revenge or Imperialism?,* Phoenix 50, 1 (1996), 17-25. In Schepens, *La guerra di Sparta contro Elide,* 1-76, si troverà un'ampia bibliografia e un'accurata analisi della tradizione.

20 Già Jacoby, *FGrHist* II C, 1963, 66, sottolineava la dipendenza di Diodoro XIV, 17, attraverso Eforo, da un *continuator Thucydidis;* nello stesso senso Schepens, *La guerra di Sparta contro Elide,* 39 ss.; suggerisce Ippia come fonte primaria Bilik, *Hippias von Elis,* 36 ss.

21 Un'esauriente analisi della tradizione sulla guerra d'Elide si troverà in Schepens, *La guerra di Sparta contro Elide,* 4 ss.; cfr. Bultrighini, *Pausania e le tradizioni democratiche,* 233 ss.; Bilik, *Hippias von Elis,* 21-47.

22 Cfr. a questo proposito, con diverso orientamento, D. Musti, in Pausania, *Guida della Grecia,* III: *La Laconia,* Milano 1991, 183-184, e Schepens, *La guerra di Sparta contro Elide,* 47 ss.

(ἱερὰν καὶ ἀπόρθητον ᾤκουν τὴν Ἠλείαν), privi di qualsiasi esperienza di orrori e di minacce di guerra"[23].

Ritroviamo qui, in una tradizione che, pur presentando anch'essa differenze rispetto a quella eforea, riflette, per usare le parole di FRANK W. WALBANK, „Polybius' study of Ephorus"[24], l'impegno comune dei Greci[25] sulla sacralità dell'Elide e sulla sua neutralità e inviolabilità dalla guerra (espresse attraverso il concetto di ἱερὸς βίος)[26], in un contesto di cui è stato riconosciuto il carattere antispartano.

Nessuna delle fonti fin qui considerata è anteriore al IV secolo; dal canto suo Pausania, ben informato da fonti locali sulla storia più antica dell'Elide, non sembra sapere nulla a proposito della sua presunta inviolabilità. Ce n'è abbastanza per ipotizzare, come è stato fatto unanimemente dalla critica, che la tradizione sulla sacralità e l'inviolabilità del territorio eleo sia una creazione fittizia, risalente all'inizio del IV secolo – per la precisione all'epoca della guerra d'Elide – ed elaborata in funzione antispartana[27]. La paternità dell'invenzione è stata attribuita a Ippia di Elide, che avrebbe guidato i negoziati con Sparta alla vigilia del conflitto: lavorando su elementi del patrimonio mitografico e genealogico, Ippia avrebbe accreditato in sede di negoziato una tradizione che parlava di un forte impegno degli Eraclidi o degli stessi Spartani, sostenuto dal consenso unanime dei Greci, per una tutela del territorio eleo (πόλις e χώρα) dagli attacchi militari e dalle devastazioni, che garantisse anche il mantenimento di uno stabile spazio neutrale nel Peloponneso, nell'area di svolgimento dei Giochi Olimpici; con ciò, egli avrebbe inteso richiamare gli Spartani al rispetto dell'antico, solenne impegno panellenico e suscitare lo sdegno dell'opinione pubblica greca contro la sua violazione, nel momento in cui i Lacedemoni, in nome di un ambiguo e pretestuoso richiamo al principio dell'autonomia, invadevano in armi il territorio eleo.

3) Questa ipotesi, molto ragionevole, ha giustamente goduto di grande fortuna presso i moderni ed è stata ripresa anche in tempi molto recenti da quanti hanno proposto nuove riflessioni sulla guerra d'Elide e sulla

---

23 La traduzione è di A. Vimercati, in Polibio, *Storie. Libri I-XL*, Milano 1987.

24 F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybios*, I, Oxford 1967, 526.

25 Si noti l'uso dello stesso termine per esprimere tale impegno comune: il verbo συγχωρησάντων in Diodoro, il sostantivo συγχώρημα in Polibio.

26 Cfr. Rigsby, *Asylia*, 12-13.

27 Cfr. Walbank, *HCP*, I, 1967, 525-526.

tradizione relativa[28]. Io penso però che si possa proporre una data più antica per la creazione della tradizione sull'inviolabilità del territorio eleo, e con ciò far risalire almeno alla seconda metà del V secolo anche l'esigenza di considerare „sacri e inviolabili" alcuni spazi neutrali riconosciuti come tali a livello panellenico.

Come è noto, tra le cause della guerra d'Elide va annoverato l'incidente olimpico del 420, a seguito del quale gli Spartani rimasero esclusi dagli agoni olimpici fino alla sconfitta degli Elei nel conflitto degli inizi del IV secolo: si trattò, secondo MARTA SORDI, di un fatto gravissimo, „una vera e propria 'scomunica' olimpica, del tipo di quella che a Delfi provocò la III guerra sacra"[29]. Sulla vicenda ci informa Tucidide, esponendone i presupposti in V, 31 (cfr. 34, 1), sotto l'anno 421. Chiamati ad emettere un arbitrato in un contenzioso territoriale tra Elei e Lepreati, apertosi forse intorno al 425[30], gli Spartani si pronunciarono a favore di Lepreon; poiché gli Elei non ne tennero conto, gli Spartani inviarono a Lepreon degli opliti; di conseguenza, gli Elei, che non avevano accettato la pace di Nicia (V, 17, 2), fecero alleanza con gli Argivi[31]; in seguito, gli Spartani insediarono a Lepreon i neodamodi e gli iloti liberati dopo aver servito con Brasida in Calcidica. Lo storico espone poi in V, 49-50, sotto il 420, le conseguenze che questo episodio ebbe sulle Olimpiadi dell'estate 420, quando gli Elei impedirono agli Spartani di accedere al tempio, di sacrificare e di gareggiare:

> „Non avevano pagato infatti la multa, alla quale gli Elei li avevano condannati secondo la legge olimpica, per aver portato le armi contro di loro assalendo il forte Firco e per aver inviato dei loro opliti a Lepreon al tempo della tregua olimpica" (φάσκοντες σφίσιν ἐπὶ Φύρκον τε τεῖχος ὅπλα ἐ-

28 Cfr. Bilik, *Hippias von Elis*, 36 ss.; già E. Meyer, *Geschichte des Altertums* III², Stuttgart 1937, 342; Jacoby, *FGrHist* II C, 1963, 75-76; cfr. Bultrighini, *Pausania e le tradizioni democratiche*, 201-202; G. Schepens, *La guerra di Sparta contro Elide*, 20 nota 41.

29 Sordi, *Le implicazioni olimpiche*, 151; Ead., *Il santuario di Olimpia*, 23. Recentemente, S. Hornblower, *Thucydides, Xenophon, and Lichas: Were the Spartans Excluded from the Olympic Games from 420 to 400 B.C.?*, Phoenix 54 (2000), 212-225, ipotizza che gli Spartani siano stati riammessi ai Giochi poco prima del 416.

30 All'epoca dell'occupazione ateniese di Pilo: cfr. C. Falkner, *Sparta and Lepreon in the Archidamian War*, Historia 48 (1999), 385-394, 385-386, 391.

31 Sulla questione di Lepreon cfr. Falkner, *Sparta and Lepreon*, 386 ss. Per gli aspetti giuridici cfr. J. Roy, *Thucydides 5.49.1 – 50.4: The Quarrel between Elis and Sparta in 420 B.C., and Elis' Exploitation of Olympia*, Klio 80, 2 (1998), 360-368.

> πενεγκεῖν καὶ ἐς Λέπρεον αὐτῶν ὁπλίτας ἐν ταῖς Ὀλυμπικαῖς σπονδαῖς ἐσπέμψαι: V, 49, 1)[32].

Gli Spartani contestarono la condanna, dichiarando di non aver ancora ricevuto l'annuncio della tregua al momento dell'invio degli opliti[33]; ma su questo punto non fu possibile trovare un'intesa con gli Elei. Questi ultimi si dichiararono allora disposti a condonare la multa in cambio della restituzione di Lepreon; non ottenendo l'assenso degli Spartani alla restituzione,

> "gli Elei fecero una proposta: non restituissero Lepreon, se non volevano, ma, saliti sull'altare di Zeus Olimpio, giacché volevano essere ammessi al tempio, giurassero in presenza dei Greci (ἐναντίον τῶν Ἑλλήνων) di pagare in seguito la multa" (V, 50, 1).

All'ennesimo rifiuto degli Spartani scattò la loro esclusione dai Giochi, che si svolsero in un clima di tensione nel timore di un attacco lacedemone in armi, soprattutto dopo che lo spartano Lica, vincitore con il suo carro a due cavalli, entrò nello stadio per incoronare l'auriga – era stato proclamato vincitore il popolo dei Beoti – e venne percosso nello stadio dai rabduchi; l'attacco, tuttavia, non si verificò.

Il racconto tucidideo è certamente focalizzato, soprattutto per quanto riguarda la discussione tra Elei e Spartani a proposito della multa inflitta a questi ultimi „secondo la legge olimpica", sulla questione della violazione della tregua sacra[34]. Anche per questo motivo, si ritiene comunemente che la notazione tucididea ἐν ταῖς Ὀλυμπικαῖς σπονδαῖς si riferisca tanto all'episodio dell'attacco al Φύρκος τεῖχος[35], quanto a quello dell'invio di opliti a Lepreon, per quanto la posizione della notazione cronologica all'interno della frase deponga, come è stato del resto notato, in senso diverso e sembri piuttosto riferirsi soltanto all'accusa di aver inviato opliti

---

32 La traduzione è di F. Ferrari, in Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, I-III, Milano 1985

33 Si tratta evidentemente di un secondo invio nel corso del 420, destinato a rafforzare la guarnigione già inviata a Lepreon l'anno precedente: cfr. Roy, *Thucydides 5.49.1*, 361-362.

34 In proposito cfr. Roy, *Thucydides 5.49.1*, 361 nota 4.

35 La ricostruzione della forma maschile Φύρκος al nominativo si basa sulla glossa di Esichio Φύρκος· τεῖχος. Cfr. F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Firenze 1995, *s.v.* Φύρκος.

a Lepreon[36]. Un altro problema è costituito dalla collocazione topografica del Φύρκος τεῖχος, sito non identificato che si colloca, di solito, nella zona di Lepreon[37], ma sulla sola base del presunto, stretto collegamento cronologico fra i due episodi che gli Elei rimproverano agli Spartani. Io credo che, in realtà, le due accuse debbano essere distinte. Come rivela la posizione delle parole Ὀλυμπικαῖς σπονδαῖς in V, 49, 1, l'attacco al Φύρκος τεῖχος costituisce un motivo di accusa diverso da quello dell'invio di opliti a Lepreon „in periodo di tregua olimpica"; nel caso del Φύρκος τεῖχος, il problema non sembra costituito dalla violazione della tregua olimpica, ma da un altro elemento, che Tucidide lascia nell'ombra e che non viene ripreso nella successiva discussione tra Elei e Spartani, la quale verte essenzialmente sulla violazione della tregua.

Perché dunque l'attacco al Φύρκος τεῖχος costituisce motivo di accusa nei confronti degli Spartani, *indipendentemente dalla questione della tregua?* La risposta dipende, io credo, dalla collocazione topografica del Φύρκος τεῖχος. Mentre non c'è in realtà alcun motivo cogente per collegare il sito con la zona di Lepreon, è possibile, io credo, proporre un'ipotesi alternativa. Un passo di Livio (XXVII, 32, 7) relativo alle vicende della prima guerra macedonica ricorda il tentativo di Filippo V di espellere, nel 208 a.C., gli Etoli dalla città di Elide. Il re muove da Dime, attraversa il fiume Lariso insieme agli Achei ma, prima di giungere ad Elide, si scontra con i Romani di P. Sulpicio Galba, sbarcato nel frattempo a Cillene; sconfitto, Filippo si accampa a cinque miglia da Elide e, il giorno successivo, conduce le sue truppe *ad propinquum Eleorum castellum – Pyrgum vocant.* A proposito di questo luogo fortificato, il *Codex Puteanus* (P = *Parisinus Latinus* 5730), che risale al V secolo ed è il più antico nell'ambito della tradizione manoscritta liviana, porta la variante *Phyrcum,*

36 Cfr. A.W. Gomme - A. Andrewes - K.J. Dover, *A Historical Commentary on Thucydides,* IV, Oxford 1970, 65; Roy, *Thucydides 5.49.1,* 361 nota 3. La Falkner, *Sparta and Lepreon,* 391-392, ammette che l'attacco al Φύρκος τεῖχος possa essere contemporaneo all'insediamento di neodamodi e iloti liberati a Lepreon nel 421 („In 421 they settled at the site a thousand *neodamodes* ... Perhaps the attack on Phyrkos came at the same time"), salvo poi collocare l'attacco, insieme al secondo invio di opliti a Lepreon, durante la tregua sacra, quindi a ridosso dell'agosto 420 („At the Olympic Games in 420 the Eleans refused to allow the Spartans to participate on the grounds that they had infringed the sacred truce when they sent a thousand hoplites into Lepreon and attacked Phyrkos").

37 Cfr. Gomme - Andrewes - Dover, *HCT* IV, 1970, 65; Roy, *Thucydides 5.49.1,* 361 nota 3; Falkner, *Sparta and Lepreon,* 391 nota 27.

che trova il consenso di altri manoscritti della cosiddetta *traditio Puteana*[38]. La lezione *Pyrgum*, presente in codici più tardi e appartenenti a una diversa famiglia, denominata Spirensiana e risalente a (Σ), ha tutta l'aria di essere una *lectio facilior;* peraltro, anche in manoscritti di questa seconda famiglia si trova la variante *Phyrgum*, che conserva significativamente l'aspirazione iniziale. Alla luce di questo passo liviano[39], io credo che il Φύρκος τεῖχος di Tucidide possa essere identificato con il *castellum* denominato *Phyrcum* – secondo la lezione che a me pare preferibile – sito nel territorio della città di Elide, a poche miglia di distanza dal centro urbano[40].

Ma se l'attacco portato dagli Spartani al Φύρκος τεῖχος fu non un semplice intervento nella zona contesa della Trifilia, ma un attacco al cuore dello stato eleo, contro una fortificazione localizzata a poche miglia dalla città ἀτείχιστος di Elide, l'episodio assume una notevole gravità e costituisce un'ottima occasione – vent'anni prima della guerra d'Elide – per la creazione della tradizione sull'antica inviolabilità sacrale del territorio eleo. Un simile attacco minacciava direttamente l'indipendenza degli Elei: si comprende bene, allora, che esso sia stato presentato da questi ultimi come un grave problema internazionale, di cui tutta la Grecia, prossima a riunirsi nelle feste olimpiche, era chiamata a farsi carico, e cioè come una violazione dell'ἀσυλία del territorio eleo, garantita, secondo le tradizioni contestualmente accreditate dagli Elei stessi, da un impegno giurato tra Ossilo e gli Eraclidi e ribadita dagli Spartani con il consenso comune dei

---

38 Per lo *stemma codicum* e per tutte le informazioni sulla tradizione manoscritta di Livio rimando a R.S. Conway - S.K. Johnson, in Titi Livii *Ab urbe condita*, Tomus IV, Libri XXVI-XXX, Oxonii 1934, V ss. Cfr. inoltre P.G. Walsh, in T. Livius, *Ab urbe condita libri XXVI-XXVII*, Leipzig 1982, V ss.; P. Jal, in Tite-Live, *Histoire romaine*, Tome XVII, Livre XXVII, Paris 1998, LIV ss. Si noti che nell'edizione di Jal, che è la più recente, la variante *Phyrcum* è stata estromessa dall'apparato.

39 La cui lettura è controversa anche per molti altri aspetti: cfr. l'apparato in Conway - Johnson, in Titi Livii *Ab urbe condita*, Tomus IV, Libri XXVI-XXX, e in Walsh, in T. Livius, *Ab urbe condita libri XXVI-XXVII, ad loc.* Per un maggiore approfondimento rimando a C. Bearzot, *Φύρκου τεῖχος in Tucidide, "castellum Phyrcum" in Livio (27, 32, 7)*, Lexis 20 (2002), 91-94.

40 Di questa fortificazione è forse rimasta traccia nel racconto della guerra d'Elide, laddove Pausania (III, 8, 5: τοῦ ἄστεως κατερεῖψαι τὸ τεῖχος) parla della distruzione di un muro (τεῖχος) per una città come Elide, che Senofonte (III, 2, 27) ed Eforo/Strabone (VIII, 3, 33 = *FGrHist* 70 F 115) definiscono espressamente ἀτείχιστος. Ad un τεῖχος allude anche Senofonte (*Hell.* III, 2, 30), in passo che presenta problemi testuali. Sul problema cfr. Musti, in Pausania, *Guida della Grecia*, III: *La Laconia*, 184; Schepens, *La guerra di Sparta contro Elide*, 24-25.

Greci. Una violazione tanto più grave in quanto l'inviolabilità dell'Elide non veniva fatta dipendere affatto dal periodo di tregua olimpica, che secondo Tucidide veniva chiamata in causa solo per l'invio di opliti a Lepreon, ma dal carattere ancestralmente sacro della città di Elide e della sua χώρα (Diod. VIII, 2: τὴν χώραν καὶ τὴν πόλιν ... ἱερὰν καὶ ἄσυλον φυλάττειν): tale inviolabilità assumeva quindi, con ciò, un carattere non temporaneo, ma stabile.

In questa prospettiva, si comprendono forse meglio alcuni aspetti del racconto tucidideo, come la richiesta fatta dagli Elei agli Spartani – e alla quale questi ultimi oppongono un secco rifiuto – di impegnarsi con un giuramento ἐναντίον τῶν Ἑλλήνων a pagare in futuro la multa richiesta, per poter ottenere l'accesso al tempio: con questo giuramento, gli Elei cercano evidentemente di strappare un riconoscimento ufficiale, di fronte a tutti i Greci, non solo dei loro diritti sulla Trifilia, ma anche e soprattutto della presunta inviolabilità del proprio territorio. Si potrebbe obiettare che Tucidide non lascia trapelare nulla di questo ipotetico sfondo per concentrarsi sulla violazione della tregua sacra[41]. Ma che lo storico lasci del tutto in ombra la questione della presunta ἀσυλία dell'Elide non deve stupire, dato il carattere prettamente propagandistico delle rivendicazioni elee sul carattere sacro e inviolabile del proprio territorio: egli preferisce evidentemente attenersi alle più sicure questioni giuridiche riguardanti la violazione della tregua sacra. Né deve stupire che gli stessi Spartani accettino di discutere con gli Elei esclusivamente questo secondo punto e non rispondano sulla questione dell'attacco al Φύρκος τεῖχος [42]. Appare infatti evidente negli Spartani la volontà di non raccogliere alcuna provocazione sul tema dell'inviolabilità del territorio eleo e di lasciar cadere la questione: un atteggiamento condiviso da Tucidide, che doveva ritenere proponibili, fra le motivazioni addotte dagli Elei, solo quelle relative alla tregua sacra.

Ritengo quindi legittimo proporre un'anticipazione al 420 del momento di elaborazione e di diffusione delle tradizioni sull'ἀσυλία

41 Cfr. Gomme - Andrewes - Dover, *HCT* IV, 1970, 65, ove si nota il carattere secondario dell'accusa („subsidiary charge").

42 L'unica reazione può essere individuata nella dichiarazione, che Tucidide attribuisce agli Spartani in V, 49, 4, che essi in seguito „non avevano più portato [in nessun luogo] le armi contro gli Elei" (καὶ ὅπλα οὐδαμόσε ἔτι αὐτοῖς ἐπενεγκεῖν): una giustificazione non proprio perspicua, ma che sembra da intendersi nel senso che l'attacco al Φύρκος τεῖχος non era da considerarsi grave, se non aveva costituito per gli Elei un'offesa tale da interrompere le relazioni diplomatiche. Cfr. Gomme - Andrewes - Dover, *HCT* IV, 1970, 65-66.

dell'Elide rifluite in Eforo/Strabone e in Diodoro, giacché l'apertura della crisi eleo-spartana offre lo sfondo ideale per un intervento propagandistico in questo senso. Olimpia costituiva il più grande santuario panellenico del Peloponneso e ragioni diverse, di prestigio ma anche più concrete (penso all'appoggio finanziario che il santuario poteva fornire, e su cui i Peloponnesiaci mostrano di far conto prima dell'inizio della guerra con Atene: cfr. Thuc. I, 121, 3), imponevano a Sparta di considerare con grande serietà il problema del suo controllo, e quindi del controllo degli Elei, προστάται di Olimpia. Apertosi, nel corso della guerra del Peloponneso e in particolare con l'occupazione ateniese di Pilo nel 425[43], il contrasto con il ricco e potente stato eleo, di orientamento democratico e quindi potenzialmente incline a rafforzare il fronte ateniese e l'opposizione argiva all'egemonia spartana nel Peloponneso, la questione si faceva per Sparta particolarmente urgente: così urgente da esporre l'Elide ad un attacco diretto da parte spartana (attacco che, rientrato il tentativo del 421-420 contro il Φύρκος τεῖχος, si verificò poi agli inizi del IV secolo, quando Sparta ebbe le mani libere). L'idea dell'inviolabilità ancestrale del territorio eleo, garantita da un impegno panellenico che coinvolgeva gli stessi Spartani, costituiva un ottimo strumento di difesa dalle mire lacedemoni[44],

43 La questione della presenza ateniese a Pilo rimase peraltro irrisolta con la pace di Nicia (Thuc. V, 36, 2); cfr. Falkner, *Sparta and Lepreon*, 391-392.

44 Che la questione della presunta inviolabilità dell'Elide potesse in effetti causare a Sparta un certo imbarazzo sembra evincersi dalle diverse versioni della tradizione relativa alla sanzione di essa, versioni in cui il ruolo di Sparta cambia considerevolmente. In Eforo/Strabone la consacrazione dell'Elide risulta da un accordo tra Ossilo e gli Eraclidi, mentre agli Spartani tocca la funzione di incoraggiare in seguito gli Elei, di cui invidiavano la prosperità dovuta allo stato di pace, a riarmarsi per avvalersi del loro aiuto contro Fidone di Argo; in Diodoro sono invece proprio gli Spartani a prendere l'iniziativa di consacrare l'Elide a Zeus, sempre a motivo della preoccupazione per la loro prosperità, mentre sono gli Elei che di loro volontà (ἰδίᾳ), molte generazioni più tardi, tornano a lasciarsi coinvolgere in guerre; in Polibio degli Spartani non si parla, per sottolineare il ruolo dei Greci nel loro insieme, e la fine della rivendicazione dell'ἀσυλία da parte elea è collegata con il contenzioso sviluppatosi con gli Arcadi nel IV secolo, dopo la fine dell'egemonia spartana, quando, tra 365 e 363, gli Arcadi si impossessarono di Lasione e della Pisatide, arrivando ad occupare Olimpia e ad utilizzare le ricchezze sacre (Xen. *Hell.* VII, 4, 12-32; Diod. XV, 77, 2-4). Le varie tradizioni mettevano dunque in evidenza, se pure in modo diverso, l'esistenza di un contrasto tra Sparta e gli Elei, dovuto all'invidia dei Lacedemoni nei confronti dei ricchi e potenti vicini; sottolineavano la violazione degli impegni comuni da parte di Sparta (Eforo/Strabone, in cui l'impegno preso dagli Eraclidi non viene tenuto in conto dagli Spartani) oppure richiamavano la necessità per gli Spartani di osservare gli

in quanto capace di aprire „un dibattito panellenico" su Olimpia, di politicizzarla, anche in assenza di una Anfizionia, „come era stata politicizzata Delfi" e di creare, in caso di attacco militare, una situazione per così dire di „guerra sacra"[45], in qualunque momento – anche indipendentemente dalla tregua olimpica – questo attacco avesse luogo. Fu forse proprio questo strumento di propaganda, abilmente messo in campo dagli Elei, a salvare l'Elide nel 421-420, inducendo Sparta a non reagire alla condanna olimpica e all'esclusione dai Giochi, con un atteggiamento rinunciatario che gli stessi Elei non si attendevano e che ha suscitato una certa perplessità anche nei moderni[46].

L'Elide del 421-420, in rotta con Sparta, aveva dunque, non meno dell'Elide degli inizi del IV secolo, interesse ad accreditarsi come spazio neutrale, sacro e inviolabile anche al di là dei limiti ristretti del santuario olimpico[47]. Una conferma del collegamento tra la rivendicazione di inviolabilità e l'aprirsi della frattura con Sparta all'epoca della guerra archidamica – senza bisogno di attendere la più tarda crisi della guerra d'Elide – viene dal fatto che, a detta di Polibio, tale rivendicazione cessò nel IV secolo all'epoca del conflitto tra Elei e Arcadi (365-363)[48], e dunque proprio nel momento in cui, dopo Leuttra, il pericolo spartano venne definitivamente meno. Non trovo, per contro, obiezioni veramente cogenti all'inquadramento che propongo. Si è obiettato che gli Elei, attivamente impegnati in politica estera dal 421 al 418, non avrebbero potuto rivendicare a quest'epoca una loro presunta neutralità[49]. Ma se la mia ipotesi sulla collocazione topografica del Φύρκος τεῖχος è corretta, gli aggressori, nel 421-420, furono gli Spartani; e se si ammette che una dichiarazione di sacralità/neutralità si comprende o come forma preventiva di autodifesa o come accusa di sacrilegio all'aggressore[50], ne risulta un'assoluta congruenza con gli eventi del 421-420, senza che occorra

impegni da loro medesimi assunti (Diodoro); in tutti i casi si appellavano al consenso panellenico che aveva caratterizzato la consacrazione dell'Elide.

45 Sordi, *Le implicazioni olimpiche*, 158; Ead., *Il santuario di Olimpia*, 28-29.

46 Cfr. Roy, *Thucydides 5.49.1*, 365-366.

47 Tanto più che il suo prospero territorio la esponeva a diversi appetiti, come mostra il fatto che Senofonte (III, 2, 26) parla della guerra d'Elide come di una campagna di foraggiamento (ἐπσιτισμός) per l'intero Peloponneso, e che Polibio (IV, 74, 4-7) ci ricorda l'appetibilità del territorio eleo come terra di conquista e di saccheggio.

48 Cfr. *supra*, nota 42.

49 Cfr. Bilik, *Hippias von Elis*, 28, nota 30.

50 Cfr. Bilik, *Hippias von Elis*, 37.

attendere la guerra d'Elide per trovare un'opportuna spiegazione all'iniziativa elea. Si osservi infine che questa ricostruzione non contrasta neppure con la cronologia di Ippia, la cui nascita dovrebbe essere collocata non prima del 470-460, forse più probabilmente intorno al 460-450[51], e che resta, a mio parere, un buon candidato per l'origine della tradizione sull'inviolabilità sacrale dell'Elide. Platone (Plat. *Hipp. Mai.* 281 a-b) ricorda infatti l'intensa attività di ambasciatore svolta da Ippia, che avrebbe trattato in diverse occasioni affari della massima importanza in diverse città e soprattutto a Sparta (πολλάκις μὲν οὖν καὶ εἰς ἄλλας πόλεις ἐπρέσβευσα πλεῖστα δὲ καὶ περὶ πλείστων καὶ μεγίστων εἰς τὴν Λακεδαίμονα): nulla, sulla base della cronologia di cui sopra, esclude che possa averlo fatto già in occasione della crisi del 421-420[52]. L'anticipazione dell'origine delle tradizioni sull'ἀσυλία dell'Elide rifluite in Eforo/Strabone e in Diodoro dagli inizi del IV secolo (epoca della guerra d'Elide) all'ultimo quarto del secolo precedente (epoca dell'aprirsi della frattura tra Elei e Spartani) appare insomma perfettamente congruente con il contesto storico che fa da presupposto e da sfondo all'incidente olimpico del 420.

4) Può essere utile, a questo punto, comprendere meglio questo sfondo storico, che mostra un significativo interesse per l'individuazione di spazi neutrali di incontro, garantiti su base panellenica, anche al di fuori del caso eleo. Ricorda NENCI che „i santuari erano, per i Greci, lo spazio privilegiato della neutralità", in quanto luogo „mediano" di incontro e di mediazione[53]: ricordo, a titolo d'esempio, che *Messon* era denominato il santuario e centro politico dei Lesbi; che Teo fu candidata a „focolare comune" degli Ioni d'Asia per la sua posizione di centro geometrico del mondo ionico; in questo stesso senso va inteso, del resto, il ruolo „onfalico" di Delfi[54]. Nel 423, tra le clausole della tregua fissata sullo scorcio della guerra archidamica, si era proclamata, con un impegno da parte peloponnesiaca[55], la necessità di rendere accessibili ἀδόλως καὶ ἀδεῶς lo ἱερόν e il μαντεῖον di Apollo Pizio (Thuc. IV, 118, 1). Nel 421,

51 Cfr. Bilik, *Hippias von Elis*, 39-40.

52 Cfr. Bilik, *Hippias von Elis*, 38 ss.

53 Nenci, *La neutralità*, 500-501.

54 Sulla nozione di neutralità/centralità cfr. M. Detienne, *En Grèce archaïque: Géométrie, politique et société*, Annales ESC 20 (1965), 425-441, 439-440 per gli esempi riportati (Lesbo e Teo).

55 A.W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, III, Oxford 1956, 596-597; cfr. S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, II, Oxford 1996, 363-364.

con la pace di Nicia, si era sancita la possibilità di accedere ἀδεῶς agli ἱερὰ κοινά, per sacrificare, consultare l'oracolo e partecipare alle feste; contestualmente era stata solennemente dichiarata l'autonomia del santuario apollineo di Delfi e della stessa πόλις dei Delfi (Thuc. V, 18, 2). Si tratta di iniziative molto significative[56], che evidenziano prima di tutto la riconosciuta necessità di garantire stabilmente l'accesso a Delfi e agli altri templi comuni (tra i quali si trova certamente il santuario olimpico), e che rivelano in secondo luogo l'importanza di garantire una tutela non solo ai santuari, ma anche a chi ne deteneva la προστασία[57]. Ma soprattutto, si tratta di precedenti che potrebbero aver suggerito agli Elei il tentativo di accreditare per il proprio territorio (la cosiddetta „Elide cava" con la capitale Elide) una posizione analoga, rispetto ad Olimpia, a quella che la πόλις dei Delfi, con il suo territorio, aveva rispetto al santuario di Apollo che in essa si trovava[58], posizione che trovava sanzione solenne nel trattato del 421. Una tradizione come quella riflessa in Eforo/Strabone, secondo la quale l'esistenza stessa e il normale svolgimento dei Giochi Olimpici dipendevano dall'autonomia dell'Elide e dall'ἐπιμέλεια che gli Elei avevano sui Giochi stessi, e in cui l'inviolabilità del territorio eleo, insidiato dal contrasto con Sparta, era garantita da un accordo panellenico giurato, si inseriva perfettamente nel clima di questi anni e poteva trovarvi l'accoglienza ed il successo che gli Elei auspicavano. La presenza del santuario panellenico di Olimpia nel territorio da loro controllato – e in modo pienamente legittimo secondo la tradizione eforea – poteva venir utilizzata dagli Elei per garantire anche al territorio dell'Elide quello

56 Cfr. A. Giuliani, *La città e l'oracolo. I rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica*, Milano 2001, 111 ss., in particolare 132 ss.

57 L'unità molto stretta tra città e tempio, nel caso di Delfi, è sottolineata da Rigsby, *Asylia*, 44 ss., anche attraverso la conferma presente in attestazioni di età romana. Nella richiesta di autonomia per la città di Delfi è stato ravvisato l'intento spartano di ottenere la rinuncia da parte di Atene alle pretese su Delfi (cfr. Gomme, *HCT* III, 1956, 667-668): ma come osserva Giuliani, *La città e l'oracolo*, 136, l'indipendenza di Delfi era piuttosto minacciata dal fronte spartano, e quindi „non si può escludere ... che la clausola sull'autonomia venisse incontro agli interessi di Atene quanto e più che a quelli di Sparta" (cfr. anche Hornblower, *CT* II, 1996, 471 ss.).

58 Posizione che non poteva essere rivendicata nel caso eleo, in cui Elide e Olimpia erano nettamente separate e con *status* diverso: cfr. R.A. Bauslaugh, *The Concept of Neutrality in Classical Greece*, Berkeley-Los Angeles 1991, 43: "Even though the Eleans were administrators of Olympia, their status was fundamentally different from that of the sanctuary, for in their separate identity as a regular city-state, the Eleans were free to involve themselves fully in the vicissitudes of interstate life but had no privileged exemption from its hazards".

statuto privilegiato che Delfi rivendicava per sé come sede del più importante santuario panellenico, in base all'impegno giurato degli Anfizioni di difendere „le cose del dio"[59] e la terra sacra di Cirra in soccorso del dio stesso[60]: e così, io credo, in effetti si tentò di fare nel 421-420.

Anche la vicenda plateese, a noi nota da Thuc. II, 71, 2-4 può, forse, aver costituito un precedente per l'iniziativa elea. Queste le parole che Tucidide attribuisce ai Plateesi in occasione della spedizione spartana guidata da Archidamo nell'estate del 429:

> „Archidamo e Lacedemoni, il vostro agire non è giusto e non degno di voi né dei padri dai quali discendete, ora che fate guerra alla terra di Platea. Ché il lacedemone Pausania di Cleombroto, liberando la Grecia dai Medi con l'aiuto di quei Greci disposti ad affrontare il pericolo della battaglia, che poi avvenne presso di noi, sacrificando delle vittime a Zeus Liberatore nella piazza di Platea e chiamando a testimoni tutti gli alleati (καὶ ξυνκαλέσας πάντας τοὺς ξυμμάχους), restituì ai Plateesi la terra e la città, perché la avessero e la abitassero autonomi (ἀπεδίδου Πλαταιεῦσι γῆν καὶ πολιν τὴν σφετέραν ἔχοντας αὐτονόμους οἰκεῖν)[61] e perché mai nessuno ingiustamente o per renderli schiavi facesse loro la guerra; in caso contrario, gli alleati ivi presenti avrebbero dovuto difendere i Plateesi con tutte le loro forze. Questo ci concessero i vostri padri come ricompensa del valore e dell'ardore mostrato da noi in quei pericoli: ora voi invece fate il contrario, ché con l'aiuto dei Tebani a noi nemicissimi venite a portare la schiavitù alla nostra terra. Chiamando a testimoni gli dei che allora accolsero i giuramenti (μάρτυρας δὲ θεοὺς τούς τε ὁρκίους τότε γενομένους ποιούμενοι), e i vostri dei patri e i nostri dei indigeti, vi intimiamo di non offendere la terra di Platea e di non violare i giuramenti (λέγομεν ὑμῖν γῆν

59 Cfr. Aesch. II, 115: καὶ ἐάν τις ἢ συλᾷ τὰ τοῦ θεοῦ, ἢ συνειδῇ τι, ἢ βουλεύσῃ τι κατὰ τῶν ἱερῶν, τιμωρήσειν καὶ χειρὶ καὶ ποδὶ καὶ φωνῇ καὶ πάσῃ δυνάμει.

60 Cfr. Aesch. III, 109: καὶ τὴν χώραν αὐτῶν καθιέρωσαν ... καὶ ἐπὶ τούτοις ὅρκον ὤμοσαν ἰσχυρόν, μήτ' αὐτοὶ τὴν ἱερὰν γῆν ἐργάσεσθαι μήτ' ἄλλῳ ἐπιτρέψειν, ἀλλα βοηθήσειν τῷ θεῷ καὶ τῇ γῇ τῇ ἱερᾷ καὶ χειρὶ καὶ ποδὶ <καὶ φωνῇ> καὶ πάσῃ δυνάμει.

61 Il verbo ἀπεδίδου è inteso nel senso di „restituì" („restored": così A.W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, II, Oxford 1956, 205; E. Badian, *Plataea between Athens and Sparta: In Search of Lost History*, in *From Plataea to Potidaea*, Baltimore & London 1993, 109-123, 119-120); è però più probabile che vada inteso nel senso di „concesse" („conceded": così N.G.L. Hammond, *Plataea's Relations with Thebes, Sparta, and Athens*, JHS 112 (1992), 143-150, 145; S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, I, Oxford 1991, 358).

τὴν Πλαταιίδα μὴ ἀδικεῖν μηδὲ παραβαίνειν τοὺς ὅρκους), ma di lasciare che sia abitata autonoma come ritenne giusto Pausania".

Come è noto, il caso presenta aspetti particolari, prima di tutto perché il territorio di Platea è un luogo secolare, non sacro, e secondariamente perché Tucidide parla di riconoscimento di autonomia e di garanzia di neutralità, non di una vera e propria consacrazione e di una conseguente inviolabilità territoriale (aspetti questi di cui ci dà notizia Plutarco, *Arist.* 21, 1: Πλαταιεῖς δ' ἀσύλους καὶ ἱεροὺς ἀφεῖσται). L'aspetto sacrale tuttavia non è del tutto assente, in quanto si osservi che è la presenza delle tombe dei caduti, di cui i Plateesi sono custodi e di cui dichiarano di farsi ἱκέται, a rendere inviolabile il territorio della *polis* plateese (Thuc. III, 58, 4; 59, 2)[62]; e quindi ritroviamo qui il legame tra un culto comune dei Greci e la neutralità militare[63]. Le testimonianze sulle celebrazioni panelleniche annuali che si tenevano nel territorio di Platea in relazione al culto di Zeus Eleutherios e della Concordia sono relativamente tarde[64]; quanto alle *Eleutheria* penteteriche, la loro istituzione va fatta risalire probabilmente o al clima panellenico dell'epoca di Alessandro, che promosse la ricostruzione di Platea[65], o addirittura all'epoca della guerra cremonidea[66]. É difficile però contestare l'attendibilità della tradizione sul giuramento panellenico promosso da Pausania, che tutelava Platea dalle aggressioni militari, anche se si è voluto negarne l'esistenza adducendo una confusione

62 „Volgete lo sguardo alle tombe dei vostri padri che, uccisi dai Medi e sepolti nella nostra terra, noi veneravamo ogni anno con pubblici onori, con offerte di vesti e con le tradizionali testimonianze di culto, portando loro le primizie di tutto ciò che la terra nostra produce in primavera ... Vi scongiuriamo invocando gli dei che presso di noi hanno i loro altari e che sono comuni ai Greci, di convincervi di questo: che noi, tenendo innanzi come difesa i giuramenti che i vostri padri fecero di non dimenticarci, diveniamo supplici delle loro tombe"; la forte tensione religiosa dell'appello dei Plateesi è sottolineata da Hornblower, *CT* I, 453-454. Cfr. Plut. *Arist.* 21, 2.

63 Cfr. L. Prandi, *Platea: momenti e problemi della storia di una polis*, Padova 1988, 65; Rigsby, *Asylia*, 50. Per un panorama complessivo delle celebrazioni della vittoria di Platea cfr. W. K. Pritchett, *The Greek State at War*, III, Berkeley & Los Angeles 1979, 178 ss.

64 La prima attestazione risale ad una celebre testimonianza epigrafica della metà del III secolo, il decreto di Glaucone: cfr. R. Étienne - M. Piérart, *Un décret du koinon des Hellènes à Platées en l'honneur de Glaucon, fils d'Etéoclès, d'Athènes*, BCH 99 (1975), 51-75, 63 ss.; Hornblower, *CT* I, 1991, 357-358; Rigsby, *Asylia*, 51 e nota 25.

65 Cfr. Rigsby, *Asylia*, 51.

66 Giuramento che fu fatto prima e non dopo la battaglia: cfr. Prandi, *Platea*, 161 ss.

con il cosiddetto „giuramento di Platea"[67] e anche se è stato sottolineato il carattere anacronistico del riferimento all'autonomia[68]. Che il giuramento sia storico lo rivela prima di tutto Thuc. II, 71, 4, un passo che a me sembra molto chiaro in questo senso[69]; lo confermano inoltre gli accenni contenuti nei discorsi del „dibattito plateese" del III libro[70] e, soprattutto, la prudenza di Archidamo a proposito della posizione spartana (II, 74, 2-3) e l'ammissione di VII, 18, 2, in cui gli Spartani riconoscono, a proposito della vicenda plateese, di aver commesso un'illegalità (παρανόμημα)[71]. Non siamo, quindi, di fronte ad una invenzione: il che rende anche più interessante il fatto che, tuttavia, gli Spartani non avevano esitato a violare il giuramento panellenico di Pausania, prendendo a pretesto la mancata osservanza della neutralità da parte degli stessi Plateesi alleati di Atene; né il mondo greco, spaccato in due blocchi contrapposti, aveva saputo o potuto far valere l'antico impegno comune, preso nel 479 forse anche per sottrarre alla screditata Anfizionia il ruolo di garante di un assetto panellenico[72].

Gli Elei, in contrasto con Sparta per Lepreon negli anni successivi al 425, erano in una situazione non meno incerta di quella dei Plateesi, in quanto esposti all'accusa di violare a loro volta l'autonomia di Lepreon e delle altre città della Trifilia: essi dovevano trovare una garanzia sicura contro eventuali attacchi militari, che non si limitasse al tema laico dell'autonomia (che non aveva difeso Platea) e trovasse una più impegnativa sanzione religiosa, tale da poter essere fatta valere a livello panellenico. La presenza nel territorio del santuario di Olimpia, e il precedente delfico, offrivano agli Elei il modello su cui costruire la tradizione dell'inviolabilità sacrale del proprio territorio e tutelarlo in quanto spazio neutrale di incontro panellenico, che tutti avevano interesse a garantire non solo per il limitato periodo dei Giochi Olimpici, ma stabilmente. Mi domando se gli Ateniesi, che tra 423 e 421 si erano mostrati molto attenti alla questione dell'accessibilità dei santuari comuni e

67 Cfr. Gomme, *HCT* II, 1956, 205; Prandi, *Platea,* 64 e nota 54.

68 Cfr. M. Ostwald, *Autonomia: Its Genesis and Early History,* American Classical Studies 11, 1982, 16 ss.

69 „Chiamando a testimoni gli dei che allora accolsero i giuramenti, e i vostri dei patri e i nostri dei indigeti, vi intimiamo di non offendere la terra di Platea e di non violare i giuramenti (μηδὲ παραβαίνειν τοὺς ὅρκους)"; cfr. Ostwald, *Autonomia,* 17; Hornblower, *CT* I, 1991, 359.

70 Thuc. III, 59, 2; 68, 1.

71 Cfr. Hornblower, *CT* I, 1991, 359-360; Rigsby, *Asylia,* 50.

72 Cfr. Prandi, *Platea,* 64-65.

che all'epoca delle Olimpiadi del 420, insieme ad Argivi e Mantineesi, avevano appena stabilito alleanza con gli Elei, siano da ritenere del tutto estranei alla propaganda sull'inviolabilità sacrale dell'Elide, che mirava a togliere a Sparta ogni possibilità di pressione sugli Elei e di controllo su Olimpia, e frustrava la volontà, manifestata dagli Spartani, di controllare il santuario olimpico „senza permettere che esso diventasse un centro politico panellenico e mirando anzi a ridimensionarne l'importanza politica e ad evitare in ogni caso che per Olimpia potesse scoppiare una guerra sacra"[73].

5) Penso quindi di poter concludere che occorre essere prudenti nel liquidare le anticipazioni classiche del concetto di ἀσυλία (nel senso di inviolabilità del territorio dalla guerra) come elaborazioni relativamente tarde, collegate con lo sviluppo dell'idea panellenica: è probabile in realtà che esse debbano essere fatte risalire almeno alla seconda metà del V secolo e che vadano collegate con la riflessione sull'idea di autonomia, che già a quest'epoca costituisce un problema fondamentale, al centro dello scontro tra Atene e Sparta. L'autonomia di alcuni luoghi, identificati come spazi neutrali di incontro, aveva bisogno di essere garantita in modo effettivo e stabile, meglio se su un piano non esclusivamente laico, ma anche sacrale[74]: ciò comportava la tutela dagli attacchi militari per chi esercitava la προστασία su questi luoghi (in quanto tali attacchi avrebbero leso uno *status* di neutralità che costituiva un'esigenza comune e non settoriale) per mezzo di un impegno giurato di carattere panellenico. Chi insidiava l'ἀσυλία del santuario di Delfi, come è noto, si esponeva ad una situazione di guerra sacra, dato il giuramento panellenico che impegnava gli Anfizioni alla tutela delle „cose del dio"; con la pace di Nicia, tale tutela viene estesa anche alla città di Delfi e al suo territorio, e la sacralità del santuario si riverbera sull'autonomia della comunità che lo ospita. Anche nel caso di Platea, la cui autonomia era garantita da un apposito giuramento panellenico che impegnava i contraenti a difenderla in caso di aggressione,

---

73 Sordi, *Le implicazioni olimpiche*, 151-152 e 15-159; Ead., *Il santuario di Olimpia*, 23 e 28-29 (rispettivamente 159 e 29 per la citazione); per gli interessi ateniesi su Olimpia cfr. C. Corbetta, *Aspetti politici dei giochi olimpici nel V e nel IV sec. a. C.*, CISA 7 (1981), 83-96. La ricerca, da parte di Atene, di alternative al controllo di Delfi, perduto nel 446, è stata sottolineata, anche in relazione ad Olimpia, da Hornblower, *CT* I, 1991, 390-391 (cfr. 521-522), senza peraltro trovar conferme all'ipotesi di una esclusione di Atene e dei suoi alleati da Olimpia nel corso degli anni '20.

74 Per la convinzione che la legge divina fosse superiore all'autorità secolare cfr. Chaniotis, *Conflicting Authorities*, 85-86.

un attacco militare avrebbe dovuto esporre l'aggressore ad una situazione analoga: il significato religioso meno marcato dell'inviolabilità del territorio di Platea aveva però reso assai debole la posizione plateese, come era apparso chiaro nel 429, quando anche i pii Spartani non si erano sentiti impegnati al rispetto del giuramento di Pausania. Io credo che, tenendo conto di questo complesso sfondo, si debba ammettere che negli stessi tormentati anni della guerra archidamica gli Elei, sulla base del modello delfico da una parte[75], dell'esperienza derivante dalla vicenda plateese dall'altra[76], tentarono a loro volta di elaborare gli strumenti per esporre i loro eventuali aggressori ad una situazione di „guerra sacra", utilizzando il rapporto con il santuario di Olimpia e diffondendo un patrimonio di tradizioni in cui, sul modello delfico, i Greci tutti (e gli Spartani con loro) risultassero fortemente impegnati con un giuramento comune nella difesa dell'inviolabilità sacrale dell'Elide. Il fatto poi che in questa, come in altre anticipazioni preellenistiche dell'ἀσυλία come immunità dalla guerra, il termine tecnico ἀσυλία non emerga, e lo si ritrovi solo in fonti tarde, non deve essere ritenuto, a mio parere, determinante ai fini dell'interpretazione. Resta il fatto che in pieno V secolo l'esigenza di spazi neutrali, la cui inviolabilità fosse garantita da un impegno giurato comune, è certamente sentita; e che, nonostante si sia voluta sottolineare l'assenza di „praktische Bedeutung" nella pretesa di neutralità dell'Elide e di Platea[77], il concetto di ἀσυλία come garanzia di inviolabilità territoriale e di neutralità, e dunque con una precisa funzione politica[78], sembra avere, nella vita internazionale greca degli anni '20 del V secolo, un ruolo non irrilevante, forse addirittura maggiore, per il carattere almeno intenzionalmente meno formalistico dei suoi contenuti, rispetto ai casi di età ellenistica[79].

---

75 Flegonte di Tralles (*FGrHist* 257 F 1) pone sotto l'egida delfica l'istituzione della tregua olimpica e riporta un oracolo delfico (Parke-Wormell 489) che esorta gli Elei, che avevano intenzione di aiutare gli Spartani nell'assedio di Elo, ad astenersi dalla guerra, mantenendo la comune amicizia dei Greci.

76 In cui peraltro è stato individuato un deliberato parallelo delfico: cfr. F. R. Wüst, *Amphiktyonie, Eidgenossenschaft, Symmachie*, Historia 3 (1954-55), 129-153, 144; cfr. Ostwald, *Autonomia*, 17.

77 Cfr. Grassl, *Probleme der Neutralität*, 53.

78 Cfr. Gauthier, *Symbola*, 269.

79 Per il carattere più o meno onorifico delle dichiarazioni ellenistiche cfr. *supra*, nota 6.

Bibliografia

BADIAN, E. 1993. *Plataea between Athens and Sparta: In Search of Lost History*, in: ders.: *From Plataea to Potidaea*, Baltimore, 109-123.

BAUSLAUGH, R.A. 1991. *The Concept of Neutrality in Classical Greece*, Berkeley.

BEARZOT, C. 2002. *Φύρκου τεῖχος in Tucidide, "castellum Phyrcum" in Livio (27, 32, 7)*, Lexis 20 (2002), 91-94.

BILIK, R. 1998-1999. *Hippias von Elis als Quelle von Diodors Bericht über den elisch - spartanischen Krieg?*, AncSoc 29, 21-47.

BRAVO, B. 1980. *Sulân. Représailles et justice privée contre des etrangers dans les cités grecques*, ASNP S. III, 10, 3, 675-987.

BULTRIGHINI, U. 1990. *Pausania e le tradizioni democratiche. Argo ed Elide*, Padova.

CHANIOTIS, A. 1990. *Conflicting Authorities. Asylia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis*, Kernos 9, 65-86.

CORBETTA, C. 1981. *Aspetti politici dei giochi olimpici nel V e nel IV sec. a. C.*, CISA 7, 83-96.

DETIENNE, M. 1965. *En Grèce archaïque: Géométrie, politique et société*, Annales ESC 20, 425-441.

EFFENTERRE, H. VAN / RUZÉ F. 1994. *Nomima* I, Roma.

ÉTIENNE, R. / PIÉRART, M. 1975. *Un décret du koinon des Hellènes à Platées en l'honneur de Glaucon, fils d'Etéoclès, d'Athènes*, BCH 99, 51-75.

FALKNER, C. 1996. *Sparta and the Elean War, ca. 401/400 B.C.: Revenge or Imperialism?*, Phoenix 50, 1, 17-25.

— 1999. *Sparta and Lepreon in the Archidamian War*, Historia 48, 4, 385-394.

GAUTHIER, PH. 1972. *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy.

GIULIANI, A. 2001. *La città e l'oracolo. I rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica*, Milano.

GOMME, A.W. / ANDREWES, A. / DOVER, K.J. 1970. *A Historical Commentary on Thucydides*, I-IV, Oxford 1970 .

GRASSL, H. 1991. *Probleme der Neutralität im Altertum*, Tyche 6, 51-59.

HAMMOND, N.G.L. 1992. *Plataea's Relations with Thebes, Sparta, and Athens*, JHS 112, 143-150.

HÖNLE, A. 1972. *Olympia in der Politik der griechischen Staatenwelt*, Bebenhausen.

HORNBLOWER, S. 1991-1996. *A Commentary on Thucydides*, I-II, Oxford.

— 2000. *Thucydides, Xenophon, and Lichas: Were the Spartans Excluded from the Olympic Games from 420 to 400 B.C.?*, Phoenix 54, 212-225.

INGLIS, A. 1998. *A History of Elis ca. 700-362 B.C.*, Diss. Harvard Univ.

MEYER, E. 1937. *Geschichte des Altertums* III², Stuttgart.

MONTANARI, F. 1995, *Vocabolario della lingua greca*, Firenze, *s.v.* Φύρκος.

NENCI, G. 1978. *La neutralità nella Grecia antica*, Il Veltro 22, 495-506 (= *La neutralité dans la vie politique et la pensée de la Grèce ancienne*, in: *Symposium. L'idée delphique et l'Europe*, Centre Européen Culturel de Delphes 25-27 Mai 1978, Athènes 1979, 37-47; *La neutralità nella Grecia antica*, in: *Studi sui rapporti interstatali nel mondo antico*, Pisa 1981, 147-160).

OSTWALD, M. 1982. *Autonomia: Its Genesis and Early History*, Atlanta.

PRANDI, L. 1988. *Platea: momenti e problemi della storia di una polis*, Padova.

PRITCHETT, W. K. 1979. *The Greek State at War*, III, Berkeley.

RIGSBY, K. J. 1996. *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley.

ROY, J. 1998. *Thucydides 5.49.1 - 50.4: The Quarrel between Elis and Sparta in 420 B.C., and Elis' Exploitation of Olympia*, Klio 80, 2, 360-368.

SCHEPENS, G. *La guerra di Sparta contro Elide*, in: Lanzillotta, E. (Hg.), *Ricerche di antichità e tradizione classica* (Atti delle Giornate di studio Monte Pozzio Catone [Roma], 16 maggio e 6 decembre 2000), Tivoli 2003, ca. 1-76 (in corso di stampa).

SCHLESINGER, E. 1979. *Die griechische Asylie*, New York (= Giessen 1933).

SÉFÉRIADÈS, S. 1935. *La conception de la neutralité dans l'ancienne Grèce*, Revue de Droit International et de Legislation comparée, S. II, 16, 641-662.

SORDI, M. 1984. *Le implicazioni olimpiche della guerra d'Elide*, in: LANZILLOTTA, E. (Hg.), Problemi di storia e cultura spartana, Roma, 143-159.

— 1984. *Il santuario di Olimpia e la guerra d'Elide*, CISA 10, 20-30.

— 1991. *Il trattato fra Sparta e gli Etoli e la guerra d'Elide*, Aevum 65, 35-38.

— 1994. *Strabone, Pausania e le vicende di Oxilo*, in: BIRASCHI, A. M. (Hg.), *Strabone e la Grecia*, Napoli, 139 144.

UNZ, R.K. 1986. *The Chronology of the Elean War*, GRBS 27, 29-42.

WALBANK, F. W. 1967. *A Historical Commentary on Polybios*, I, Oxford.

WENGER, L. 1950. „*Asylrecht*", RAC I (1950), 836-844.

WÜST, F. R. 1954-55. *Amphiktyonie, Eidgenossenschaft, Symmachie*, Historia 3, 129-153.

MARTIN DREHER

Hikesie und Asylie in den *Hiketiden* des Aischylos

Hikesie und Asylie in den *Hiketiden* sind in der bisherigen Aischylos-Forschung vorwiegend in ihrer Funktion für andere Probleme, die das Stück bietet, behandelt worden, etwa für die Rolle des „Königs" Pelasgos in der demokratischen Polis Argos,[1] oder als Szenerie für den Ehekonflikt, in den die Danaiden gestellt sind.[2] Jüngst ist das Thema aus einer literaturwissenschaftlichen Perspektive bearbeitet worden, wobei die Spannung zwischen Ritual und Rhetorik in den Mittelpunkt gestellt wurde.[3] Im folgenden soll hingegen untersucht werden, welche Bedeutung Aischylos den von ihm dargestellten Einrichtungen der Hikesie und der Asylie beimißt, wie er sie selbst ausgestaltet, in welches Verhältnis er sie zueinander setzt und inwieweit dieses Verhältnis der historischen Wirklichkeit entspricht oder eine fiktive Konstruktion darstellt.[4]

Andere Fassungen dieses Beitrags konnte ich vortragen auf dem Symposion *Die griechische Polis: Recht und Gesellschaft* der Kommission für Antike Rechtsgeschichte an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften am 1. 6. 2001 in Wien zu Ehren von G. Thür, sowie auf dem Symposion: *Xenophobie – Philoxenie. Vom Umgang mit Fremden in der Antike*, am 23. 5. 2002 in Saarbrücken. Ich danke allen Beteiligten für die anregenden Diskussionen.

1 Die anachronistische Einbindung eines Monarchen in eine demokratische Verfassung wird in der Forschung als Reminiszenz des Dichters an die demokratische Struktur seiner Heimatstadt verstanden, vgl. etwa Wilamowitz-Moellendorff 1914, 11; Ehrenberg 1950, 517ff.; Podlecki 1999, 45ff. 57ff.; Salanitro 1968, 324ff.; Lotze 1981, 207-16; Meier 1988, 107ff. Über die persönliche Haltung des Aischines zur Demokratie herrscht allerdings unter den Genannten keine Einigkeit. „König" wird hier außerdem deshalb in Anführungszeichen gesetzt, weil sich in der neueren Forschung zunehmend die Erkenntnis durchsetzt, daß der Basileus im frühen Griechenland nicht als souveränes Staatsoberhaupt zu verstehen ist. Vgl. grundlegend Dreher 1983, 31ff. Vgl. auch Ulf 1990, 85ff. 223ff.; allgemein Schuller 2002, 112.

2 Vgl. zuletzt Rohweder 1988.

3 Gödde 2000.

4 Dabei soll unberücksichtigt bleiben, inwiefern Aischylos auf ein Ereignis seiner jüngeren Vergangenheit, die Flucht des Themistokles nach Argos in der Zeit nach 471 v. Chr. (vgl. Thuk. 1,135f.; Diod. 11,55f.), anspielt, wie es zuerst Cavaignac 1921, 103f., vermutet hat. Daß Aischylos gerade Argos zum Handlungsort der Hiketiden macht, mag zwar grundsätzlich damit zusammenhängen. Für weiterreichende Schlüsse

Für die *Hiketiden* des Aischylos ist ein Aufführungsdatum nicht gesichert, aber gute Argumente sprechen für das Jahr 463 v. Chr.[5] Das Stück führt den Zuschauern folgende Szene vor Augen, die vom Chor der Danaiden zu Beginn des Stückes erläutert wird (V. 1-39). Die fünfzig Töchter des Danaos, die Danaiden, fliehen aus Ägypten, um der Ehe mit ihren Vettern, den fünfzig Söhnen des Aigyptos, zu entgehen. Unter Führung ihres Vaters gelangen sie zu Schiff nach Argos, der Stadt, aus der ihre Urmutter Io stammt. Vor den sie verfolgenden Aigyptiaden suchen sie Zuflucht in einem außerhalb von Argos gelegenen, den „Kampfgöttern" geweihten Heiligtum. Um ihren Status als Hiketai oder eben Hiketiden kenntlich zu machen, tragen sie mit Wolle umwickelte Zweige in den Händen (V. 21f.; 159; 191-193; 334).

Die im Text vorgegebene Szene, daß sich die Mädchen am Altar einer Gottheit, hier einem gemeinschaftlichen Altar mehrerer Götter, niederlassen sollen (V. 222ff.), taucht auch als Motiv klassischer Vasendarstellungen auf.[6] Auf diesen Bildern sind im allgemeinen zwei Danaiden als Repräsentantinnen der ganzen Schar dargestellt, aber auch bei Aischylos bestand der

---

fehlt jedoch meines Erachtens die Parallele: Im Gegensatz zu den Hiketiden des Aischylos kam Themistokles nicht als Schutzflehender nach Argos, sondern wurde von den Argivern aus eigenem politischen Kalkül akzeptiert, um nämlich gemeinsam gegen Sparta zu wirken. Ob sich die argivischen Gremien überhaupt formal mit dem Aufenthalt des Salamis-Siegers befaßten, ist völlig ungewiß und mangels historischer Parallelen wenig wahrscheinlich; vgl. hingegen Podlecki 1999, 55: „... it is certain that Argos offered him safe refuge during his exile ... Themistocles had sought and obtained asylum in Argos ...". Weiterreichende Schlußfolgerungen zieht besonders auch Forrest 1960, 226f. 236. 238ff. Viel eher als zu Argos besteht eine Parallele zur Ankunft des Themistokles beim Molosserkönig Admetos, denn hier berichten die Quellen tatsächlich von einer Hikesie (Thuk. 1,136,2ff.; Diod. 11,56, 1f.; Plut. Them. 24,2f.), und Diodor (11,56,2) behauptet zusätzlich, die Verfolger hätten Admetos mit Krieg bedroht; diese Parallele vermerkt am Rande auch Podlecki 1999, 166 A.27. Admetos hat Themistokles zwar zur weiteren Flucht verholfen, ihn aber ebensowenig selbst gegen Sparta und Athen in Schutz genommen wie Argos, denn von dort war Themistokles gleich nach dem Eintreffen der spartanisch-athenischen Gesandtschaft geflüchtet; auch die Korkyräer, zu denen er zunächst von Argos aus flüchtete (Thuk, 1,136,1; Plut. Them. 24,1; bei Diodor ist diese Station entfallen) haben ihn nicht aufgenommen. Wenn Aischylos also die Argiver heroisch den Schutz der Danaiden beschließen läßt, so steckt darin eher eine gewisse Kritik am historischen Argos, dem er die richtige Verhaltensweise hiermit vorführt, als ein besonderes Lob dieser Polis, wie es die bisherige Literatur einmütig aus dem Stück heraushört.

5 Vgl. etwa Friis Johansen / Whittle I 1980, 21ff.; Lossau 1998, 66.

6 Vgl. LIMC III 2, s.v. Danaids 1; zu unteritalischen Darstellungen vgl. Kossatz-Deissmann 1978, 55ff.

Chor der Danaiden kaum wirklich aus fünfzig, sondern wohl aus zwölf Schauspielern.[7] Auch in historischen Quellen ist häufig von dem Ritus die Rede, daß sich die Schutzflehenden am Altar eines Heiligtums niederließen. Die Figuren auf den genannten Vasenbildern allerdings, die die Verfolger abzuwehren suchen und im allgemeinen als Priester aufgefaßt werden, kommen bei Aischylos nicht vor. Bei ihm ist nämlich Pelasgos als Basileus von Argos im Namen der Polis für das Heiligtum zuständig.

Paßt man das Stück in das „trianguläre Relationsmodell der Hikesie" ein, das von der modernen Forschung als typisch für Hikesie-Dramen herausgearbeitet wurde,[8] dann sind nach traditioneller Auffassung die Rollen folgendermaßen verteilt: Die Danaiden sind die schutzbedürftigen Verfolgten (ἱκέται); die Aigyptos-Söhne sind ihre Feinde, von denen die Verfolgung ausgeht (ἐχθροὶ); und Pelasgos (bzw. die Argiver) ist der Retter, welcher den Konflikt löst (σωτήρ).[9] Jüngst hat CHAD TURNER allerdings eine Umwertung versucht.[10] Im Lauf der Tragödie würden nämlich, so TURNER, die Danaiden aus Opfern ihrerseits zu Verfolgern, die Argiver aus Rettern zu Verfolgten und die Aigyptiaden aus Verfolgern zu Rettern. Diese Umwertung halte ich für nicht viel mehr als eine Begriffsverwirrung und grundsätzlich schon deswegen mißglückt, weil die vermeintlich neu angenommenen Funktionen der beteiligten Gruppen keine Hikesie-Situation mehr einschließen, sodaß von einer Veränderung der Hikesie-Konstellation nicht gesprochen werden kann. Ich werde auf den hier relevanten Teil von TURNERS Thesen weiter unten eingehen.

Der seit langem kontrovers diskutierten Frage, worin der Grund für die Eheverweigerung der Danaiden und damit für ihre Zufluchtssuche in Argos besteht, hat MARTIN SICHERL in einem Aufsatz von 1986 eine neue Grundlage gegeben. Aus verschiedenen Scholien und weiteren Hinweisen auf die Danaidengeschichte hat er rekonstruiert, daß Aischylos den vorgefundenen Mythos dahingehend variiert hat, daß er ein Orakel in die Geschichte ein-

---

7 Gegen die Annahme der früheren Literatur, der Chor habe wirklich aus 50 Danaiden bestanden, kann sich die neuere Forschung auf die heute akzeptierte Spätdatierung des Stückes (s. o.) stützen; vgl. z. B. Friis Johansen / Whittle II 1980, 5.

8 Grundlegend Kopperschmidt 1967, 46ff.; vgl. auch Burian 1971, 4. Von den sieben Dramen, denen nach Kopperschmidt die „reine Modellstruktur" zugrundeliegt, sind allerdings nur die ersten vier wirklich Hikesie-Dramen in dem Sinn, daß die Schutzsuche thematisiert wird: neben Aischyl. Suppl. noch Aischyl. Eum., Soph. Oid. K. und Eur. Heraclid.; die außerdem genannten Stücke, Eur. Suppl., Andr. und Herc. enthalten keine Hikesien in Form der Zufluchtssuche von Verfolgten.

9 Vgl. Kopperschmidt 1967, 54ff.

10 Turner 2001, 27-50.

führte, welches dem Danaos voraussagte, durch einen Schwiegersohn getötet zu werden. Seine Töchter verweigerten also die Ehe nicht nur mit den Aigyptiaden, sondern generell mit allen Männern, um nicht mitschuldig am Tode ihres Vaters zu werden. Diese Annahme läßt auch die nicht eindeutigen Anspielungen und die scheinbar gegensätzlichen Aussagen im Text widerspruchsfrei verstehen. Nach SICHERL wird das Orakel in den *Hiketiden* deshalb nicht ausdrücklich erwähnt, weil Aischylos dadurch eine Spannung aufbauen will, die er erst im dritten und letzten Stück löst, indem er dort, im Stück *Danaiden* also, das Orakel als nachträgliche Erklärung für die Flucht der Mädchen und ihren Mord an den dann doch geheirateten Vettern einführt.[11]

Während die scharfsinnige Annahme SICHERLS einen überzeugenden Grund für das Verhalten der Danaiden aufgedeckt hat, erscheinen die Ansprüche der Aigyptos-Söhne, die Danaiden zu heiraten, zwar ebenfalls als gut begründet, aber für die entsprechende Anspruchsgrundlage lassen sich noch weniger leicht Anhaltspunkte finden. LOSSAU hat an einen, vielleicht nur dilatorischen, Vertrag zwischen Danaos und Aigyptos gedacht,[12] der auf spezifisch ägyptischer Endogamie beruhen könnte.[13] Ein solcher Vertrag würde nun in der Tat eine Rechtsgrundlage für die Aigyptiaden abgeben, und er müßte geschlossen worden sein, bevor Danaos das eben genannte Orakel zuteil wurde. Aber damit sind wir bei einer Rekonstruktion angelangt, die ihrerseits lediglich auf einer vorhergehenden Rekonstruktion basiert, und haben den Boden von plausiblen Hypothesen schon verlassen. Jedenfalls stehen sich bei Aischylos die Ansprüche der Aigyptiaden und die Ablehnung der Danaiden unversöhnlich gegenüber,[14] und dieser Konflikt wird nun durch die Hikesie auf einen Dritten, nämlich auf das zunächst von Pelasgos repräsentierte Argos, übertragen.

Pelasgos ist auf der einen Seite konfrontiert mit dem Anspruch der Danaiden auf Schutzgewährung. Dahinter steht die Vorstellung, daß der gött-

---

11 Rösler 1993 übernimmt die Interpretation Sicherls, will allerdings die Einführung des Orakels dem Stück *Aigyptioi* zuweisen, das den *Hiketiden* vorausgegangen sei (ihm folgt Lossau 1998, 67). Seine Rekonstruktion und insbesondere seine Erklärung, warum dann in den *Hiketiden* das Orakel keine Erwähnung finde (S.10f.), halte ich gegenüber der Interpretation Sicherls nicht für überzeugend. Abgelehnt wird die These Sicherls z.B. von Gödde 2000, 4 Anm.8.

12 Lossau 1998, 68 mit Verweis auf Rösler 1993, 9f, wo allerdings keine Rede von einem solchen Vertrag ist.

13 Vgl. Friis Johansen / Whittle I 1980, 33-37 mit Literaturangaben; jüngst z.B. Lossau 1998, 70.

14 Vgl. auch Friis Johansen / Whittle I 1980, 36.

liche Schutz, den jedes Heiligtum den dorthin Geflohenen bietet, von den für das Heiligtum zuständigen Menschen nach ihren Möglichkeiten aufgegriffen und umgesetzt werden muß. Auf der anderen Seite ist Pelasgos konfrontiert mit dem Anspruch der Aigyptiaden auf die Ehe mit den Danaiden. Gibt Pelasgos den Hiketiden nach und schützt sie vor den Verfolgern, so riskiert er einen blutigen Kampf mit den Aigyptiaden (V. 342). Gibt er hingegen deren Verlangen nach und liefert ihnen die Mädchen aus, so riskiert er die Verletzung der göttlichen Gebote, die den Schutz der Hiketai gebieten. Diese Konfliktkonstellation (V. 377-380, 412-417 u.a.)[15] ist auch aus historischen Beispielen bekannt. Angesichts der Macht der Verfolger waren die Städte, in die sich Schutzsuchende geflüchtet hatten, häufig versucht, diese unter Mißachtung der göttlichen Vorschrift auszuliefern.[16]

Der Grund für diesen letzteren Anspruch wird im Stück, wie gesagt, nicht erwähnt, und es ist fraglich, ob er an anderer Stelle der Trilogie genannt wurde. Der Dichter läßt an allen einschlägigen Stellen zumindest die Möglichkeit offen,[17] daß die Aigyptos-Söhne einen gut begründeten Anspruch haben (V. 387ff. 916ff. 932f.). Daß Aischylos jedoch auf eine nähere Begründung verzichtet, mag bis zu einem gewissen Grad zunächst einmal daran liegen, daß er eine Symmetrie zu den Danaiden herstellen will, für deren Eheverweigerung er ja innerhalb der *Hiketiden* den wahren Grund auch nicht angibt. Vielmehr werfen die Danaiden ihren Verfolgern Gewalttätigkeit, Hybris usw. vor (V. 9f., 29f., 39, 393, 426, 430, 528 u.a.),[18] beklagen sich also ihrerseits nur über die *Mittel*, mit denen jene ihr Ziel verfolgen, nicht aber über die Berechtigung des Anspruchs.[19] Gerade die Härte und die Häufigkeit dieses Vorwurfs mögen beim Publikum schon den Verdacht aufkommen lassen, daß der Vorwurf bis zu einem gewissen Grad nur ein Vorwand ist, hinter dem ein sachlich triftiger Grund vorläufig noch verborgen gehalten werden soll.

---

15 Vgl. Friis Johansen / Whittle II 1980, 299.

16 Beispiele bei Seibert 1979, 368f., wenngleich bei manchen davon der Verdacht besteht, daß auch ihnen der Charakter von fiktiv-moralischen Geschichten zukommt.

17 Für manche Forscher besteht kein Zweifel daran, daß die Aigyptiaden ein Recht auf die Heirat gehabt hätten, etwa MacKinnon 1978, 78f.; Friis Johansen / Whittle I 1980, 34f.; Sicherl 1986, 101f. Sie können allerdings nur belegen, daß die Aigyptiaden *so auftreten, als* hätten sie dieses Recht. Das ist etwas anderes, als wenn es von Aischylos gut begründet worden wäre!

18 Vgl. Friis Johansen / Whittle I 1980, 30; Gödde 2000, 15.

19 Die Konstruktion Rohweders, nach der „die Hikesie und die Berufung auf ein Recht *gegensätzliche* Strategien des Apellierens sind" (49, Hervorh. M.D.) halte ich jedoch für verfehlt.

Wenn der Dichter aber gute Gründe für das Handeln der Aigyptiaden vorgebracht hätte, so hätte er die Sympathie des Publikums einseitig auf sie und die Antipathie einseitig auf die Danaiden gelenkt. So aber ist die Konstruktion vielfältiger und die Gefühle der Zuschauer werden gleichmäßiger verteilt: Verständnis finden die Aigyptiaden für ihr Bestreben nach Heirat, womit die in Athen sehr hochgeschätzte Zeugung rechtmäßiger Nachkommen übereinstimmt[20] und die Aufrechterhaltung der Herrschaft durch das eigene Geschlecht in Ägypten garantiert wären und die Danaiden für die Ablehnung einer Ehe mit ungeliebten, ja verhaßten Verwandten. Antipathie hingegen erweckt auf Seiten der Aigyptiaden das Ungestüm und die Rücksichtslosigkeit, mit der sie ihre Interessen verfolgen; dem entspricht aber auf Seiten der Danaiden die Schroffheit und Unbedingtheit, mit der sie diese Ehe und verschiedentlich die Ehe überhaupt ablehnen.[21]

Gehen wir der Frage weiter nach, warum denn die Handlungsweise beider Kontrahenten von Aischylos nicht wirklich begründet wird, so stoßen wir auf eine weitere Parallele in der dichterischen Anlage des Dramas. Der Anspruch der Aigyptiaden muß auch deshalb nicht unbedingt tiefer begründet werden, weil sie im Fortgang der Trilogie, soweit wir die Handlung rekonstruieren können, in jedem Fall Krieg gegen Argos führen würden. Denn wenn die Argiver die Ansprüche der Verfolger schon unter der Annahme ablehnen, sie seien berechtigt, dann müßten sie sie unter der gegenteiligen Annahme erst recht zurückweisen. Die Handlung bliebe also von der Qualität der aigyptiadischen Ansprüche unbeeinflußt. Das gleiche gilt wiederum für die verfolgten Objekte der Begierde: Wenn Pelasgos bzw. die Argiver die Danaiden schon unter der Annahme schützen, ihre Eheverweigerung sei unberechtigt, ja sie hätten möglicherweise eine Bluttat begangen,[22] so müßten sie ihnen unter der gegenteiligen Annahme erst recht Hilfe zukommen lassen.

---

20 Vgl. Schuller, Frauen in der griechischen Geschichte 1985, 53f.

21 Zur Zurückweisung der Vettern und der Ehe generell vgl. die treffenden Bemerkungen von v. Fritz 1936, 262, und von Winnington-Ingram 1983, 60. Die generelle Ablehnung der Ehe wurde in der Forschung auch bestritten, vgl. z.B. Friis Johansen / Whittle I 1980, 30ff. mit Angabe der einschlägigen Textstellen. Das von Sicherl (s.o.) rekonstruierte Orakel erklärt die prinzipielle Ablehnung der Ehe nunmehr aber völlig überzeugend.

22 Zumindest Pelasgos dürfte weiterhin diesen Verdacht haben, da er sich von den gegenteiligen Versicherungen der Hiketiden (6f. 196) keineswegs überzeugt zeigt. Allerdings schließt sein weiteres Eintreten für die Sache der Mädchen die Annahme aus, er habe einen solchen Verdacht noch gegenüber der Volksversammlung geäußert. S. dazu auch u.

Dieses Zwischenergebnis könnte zu der Annahme verleiten, daß Aischylos ebensogut und ohne Beeinträchtigung des Handlungsverlaufs den wirklichen Grund für die Eheverweigerung der Danaiden, also den Orakelspruch, in die *Hiketiden* hätte einführen können. Dagegen hat allerdings schon SICHERL das gute Argument vorgebracht, der Dichter habe die Aufklärung des Publikums dem letzten Stück der Trilogie vorbehalten, um die immer wieder geschürte Spannung für die Zuschauer möglichst lange aufrechtzuerhalten.[23] Dem ließe sich noch hinzufügen, daß der Konflikt des Pelasgos sich nicht ganz so dramatisch darstellen würde, wenn die Hiketiden von vornherein auch noch einen wirklich einsichtigen Grund für ihre Eheverweigerung und Flucht vor ihren Vettern angegeben hätten.

Neben diesen dramaturgischen Absichten[24] dürfte Aischylos aber auch noch ein inhaltliches Anliegen verfolgt haben - vergessen wir nicht, daß die attischen Dramen immer auch moralisch-religiöse Lehrstücke waren! Gerade die Konstruktion, daß Danaos und seine Töchter keine überzeugende Rechtfertigung für ihre Hikesie vorbringen, gibt Aischylos die Gelegenheit, seinen Zuschauern die *bedingungslose* Geltung der Sakralnorm einzuschärfen: Die göttlich sanktionierte Schutzwirkung der Hikesie gilt für alle Hiketai, unabhängig vom Anlaß ihrer Zuflucht und unabhängig von ihrer individuellen Schuld.[25] Pelasgos vertritt zunächst die Gegenposition, die, verständlicherweise, auch in anderen griechischen Quellen immer wieder durchscheint, und die sicherlich nicht selten auch das praktische Verhalten der Griechen bestimmt haben wird. Pelasgos zunächst, sodann Danaos und sogar dessen Töchter selbst erwähnen das Kriterium, daß eine eventuelle Blutschuld die Danaiden dem göttlichen und menschlichen Schutz der Hikesie entziehen würde (V. 6, 196). Damit wird offen und ungeschminkt eine Einschränkung ins Spiel gebracht, die im *Ion* des Euripides nur noch als wünschenswert vorausgesetzt ist, indem umgekehrt beklagt wird, daß die Hikesie auch für Mörder gelte (V. 1312-1319).[26] Und wie Ion sich schon in der Theorie der allgemeinen Norm gebeugt hat, die zwar leider, aber eben gelte, so beugt sich letztlich Pelasgos in der Praxis dieser Norm: Auch wenn ihn die Danaiden nicht von ihrer Unschuld überzeugen können, auch

23 Sicherl 1986, 98f.

24 Zu weitergehenden, literaturimmanenten Interpretationen vgl. zuletzt Gödde 2000, passim.

25 Vgl. auch Rohweder 1988, 54ff.

26 Weitere Stellen bei Schlesinger 1933, 40. Zum Problem der Reinheit des Schutzflehenden vgl. auch die Orestie des Aischylos sowie den *Oidipus auf Kolonos* des Sophokles; vgl. auch Gödde 2000, 144f.

wenn sie mit ihrem Verhalten völlig im Unrecht sind – sie sind möglicherweise Blutschuldige, sie verweigern möglicherweise zu Unrecht die Ehe und sie drohen mit Selbstmord an den Götterstatuen – so muß dennoch dem göttlichen Gebot Folge geleistet werden.

Die Entscheidung des Pelasgos, den Danaiden zu helfen, stimmt außerdem mit allgemein moralischen Maximen überein und dürfte auch von daher den Erwartungen des Publikums entsprechen:[27] Wie es sich für einen als Vorbild fungierenden Tragödienhelden gehört – hier wäre besonders Theseus als Parallele zu nennen –, hilft Pelasgos der menschlich schwächeren gegen die menschlich stärkere Seite (487-489), weil die göttlichen Gebote auf der Seite der Schwächeren, also der Danaiden, stehen.

Die Entscheidung des Pelasgos, zu welcher der Basileus auch vorher schon neigte, wird endgültig, das ist in der Forschung erkannt worden, durch deren Drohung, sich an den Götterstatuen zu erhängen[28], in ein verbindliches Versprechen überführt. Ein solcher Selbstmord würde natürlich das ganze Heiligtum in gräßlicher Weise entweihen[29] so daß die Drohung damit zur entscheidenden Erhöhung des Drucks auf Pelasgos führt (*miasma*, V. 473). Aischylos führt die Selbstmorddrohung also unhinterfragt als *Verstärkung* der Hikesie ein, als Mittel zur Durchsetzung des göttlichen Willens. Ob der Vorgang nur als dichterisches Hilfsmittel zur Steigerung der Dramatik zu verstehen ist, oder ob historische Personen ähnlich gehandelt haben, können wir mangels Quellen nicht entscheiden. Allerdings hätten historische Personen die Kalkulation anstellen müssen, ob der beabsichtigte Frevel an den Götterbildern deren Schutzwirkung nicht aufhöbe und sie sich dadurch in eine hoffnungslose Position maneuvrierten. Vorstellbar wäre eine solche Drohung also wohl nur in einer völlig verzweifelten Lage. Da die Lage der Danaiden aber noch keineswegs so aussichtslos erscheint, denn schließlich hat sich Pelasgos bis dahin noch nicht klar entschieden, und seine inquisitorischen Fragen dienen ja vorrangig der Klärung der gesamten Situation, müßten sie umso eher mit einem Scheitern ihrer

27 Vgl. Burian 1971, 6: "the suppliant situation would predispose the Athenian audience to sympathize with the pursued against the pursuer."

28 V. 457ff. Vgl. z.B. Schlesinger 1933, 43; Burian 1971, 51f.; *contra* Kopperschmidt 1967, 63 A.1. Diese Drohung äußern die Mädchen, ohne daß sie ihnen vom Vater nahegelegt worden wäre, wie das bei anderen Verhaltensweisen der Fall ist. Das zeigt, daß sie alles zu tun bereit sind, um die drohende Ermordung des Danaos zu verhindern, vgl. Sicherl 1986, passim.

29 Vgl. Nestle 1934, 17.

Drohung rechnen. Das tun sie aber nicht, sondern scheinen sich im Gegenteil der Wirkung ihrer Drohung sehr sicher zu sein.[30]

Die Hikesie der Danaiden hat dadurch einen deutlich aggressiven Charakter angenommen. Seit längerem hat man einen solchen fordernden, ja aggressiven Zug in vielen, besonders in mythologischen Hikesie-Szenen erkannt.[31] Ob es sinnvoll ist, von einer eigenen Form der Hikesie, der aggressiven Hikesie, zu sprechen, erscheint mir fraglich, braucht uns hier aber nicht zu beschäftigen.[32] Im vorliegenden Zusammenhang interessiert uns vielmehr der weiterreichende, oben schon erwähnte Schluß von CHAD TURNER, die Danaiden würden durch ihre Drohung von Verfolgten zu Verfolgern, und die Argiver würden aus Rettern zu Verfolgten.[33] Sicherlich ist die Aggressivität der Danaos-Töchter sehr ausgeprägt, die Aggression intensiver als bei den anderen überlieferten Beispielen, etwa der fordernden Bitte der Thetis an Zeus, ihrem Sohn Achill zu helfen, in der homerischen Ilias (1,500ff.). Aber die Aggression der Daniden richtet sich vor allem gegen die Urheberinnen selbst; bei einer wirklichen Umsetzung in die Tat wäre der Zweck der Drohung, Schutz zu erpressen, hinfällig. Die Drohung der Selbsttötung kann immer nur ein letzter verzweifelter Appell von Macht- und Hilflosen an diejenigen sein, die das Heft des Handelns in der Hand haben, und in deren Hand eben auch das Schicksal der Drohenden liegt. Diese Relativität der Drohung will Turner nicht anerkennen.

Pelasgos und die Argiver werden also weder zu wirklich Verfolgten, noch gar selbst zu Hiketai, wie es die Umwertung TURNERS ja voraussetzen würde, sondern behalten im Prinzip ihre Handlungsfreiheit, die dann allerdings vom Dichter durch die Wahl *einer* Handlungsoption eingegrenzt wird. Da die andere Lösungsmöglichkeit vom Dichter nicht ins Auge gefaßt wird, daß nämlich Pelasgos die Danaiden gewaltsam am Selbstmord hindern könnte, wird die Handlung auf die Alternative: Schutzgewährung oder Auslieferung, festgelegt. Pelasgos und die Argiver entscheiden sich zwar unter Druck, aber letztlich doch frei für die Danaiden. Das zeigt sich auch daran, daß selbst eine gegenteilige Entscheidung, also etwa eine Auslie-

30 Wenn die Mädchen aufgrund ihrer Drohung von der Forschung als hysterisch und vom Wahnsinn berührt dargestellt werden (vgl. z.B. Burian 1971, 43f.), dann ist das nur die eine Seite der Medaille. Die andere besteht eben darin, daß die Hysterie sehr zielstrebig und kalkulierend eingesetzt wird.

31 Vgl. etwa Gould 1973, besonders 100.

32 Eigene Form: Pötscher 1994/5, bes. 57ff. Das Phänomen wird richtig gesehen von Gödde 2000, nach der „Stärke und Schwäche in der Person des Schutzflehenden durchaus ineinandergreifen" (16, vgl. zu Momenten der Gewalt 19).

33 Turner 2001, 27 und passim.

ferung der Danaiden, noch mit dem von der Mythologie vorgegebenen Gang der Handlung in Übereinstimmung zu bringen gewesen wäre: Es hätte dann keinen Krieg gegeben und Pelasgos hätte auf andere Weise den Tod finden müssen, aber die Heirat der Danaiden mit ihren Vettern und alle weiteren Ereignisse hätten stattfinden können.

Die Selbstmorddrohung der Danaiden ist also trotz TURNERS gegenteiliger Behauptung nicht mehr als eine besonders aggressive Form der Hikesie. Diese Form kommt bezeichnenderweise weniger in der historischen Realität als vielmehr in normsetzenden oder auf die Sakralnorm bezugnehmenden fiktiven Texten vor.[34] Die zu der Selbsterniedrigung der Schutzflehenden dann hinzutretende fordende Haltung an die Adressaten der Schutzbitte soll ebenfalls wieder die absolute Berechtigung und die unbedingte Geltung des Sakralschutzes hervorheben.

Pelasgos als zuständiger Repräsentant der Polis Argos führt die Verhandlungen mit den Hiketai. Nach der Selbstmorddrohung resümiert er nochmals seine Zwangslage, kommt dann aber sofort zu dem Ergebnis, den Zorn des Flüchtlingsschützers Zeus als das oberste Kriterium für seine Entscheidung anzuerkennen (478) und den Danaiden zu helfen. Damit ist im Grunde der weitere Handlungsverlauf festgelegt, denn auch wenn im folgenden Text auf die Entscheidungskompetenz der Volksversammlung verwiesen wird, so steht doch beim Zuschauer die Zustimmung dieses Gremiums nicht mehr in Frage.[35] Auf der dramatischen Ebene würde es die bisher in den Vordergrund gestellte Figur des Pelasgos konterkarieren und die als Modell der Einheit von Amtsträgern und Volk vorgestellte Polis desavouieren, wenn der erste Mann der Stadt mit seinem Antrag scheitern sollte.[36] Mit Blick auf die athenische Wirklichkeit sollen die Maßnahmen und Ratschläge des Pelasgos daher vorrangig unterstreichen, daß er die demokratischen Institutionen ernst nimmt und daß diese die eigentliche Entscheidung treffen. Auch Pelasgos selbst gibt sich zuversichtlich, wenn er anordnet, Danaos solle die Zweige der Hiketai auf andere Altäre in der Stadt verteilen, um die Bürger für sein Anliegen einzunehmen, oder wenn er die Mädchen aus dem Heiligtum zu einem bequemeren, weil in der Ebe-

34 Vgl. die von Gould 1973 und Pötscher 1994/5 angeführten Beispiele, vor allem die Homer-Stellen.

35 *Contra* z.B. Burian 1971, 54ff., nach dem das Dilemma des Pelasgos durch die Einschaltung der Volksversammlung noch vergrößert wird. Rohweder 1988, 53f. 137ff. nimmt – zu Unrecht – an, daß Pelasgos zwar die Macht hätte, allein zu entscheiden, aber die Entscheidung freiwillig der Volksversammlung überläßt.

36 Über die anachronistische Stellung des Pelasgos, das Problem eines Königs in einer demokratischen Polis, soll hier nicht gehandelt werden, vgl. o. Anm.1.

ne gelegenen Hain hinabschickt, von dem diese allerdings sofort wissen, daß er nicht geweiht ist, also keinen unmittelbar göttlichen Schutz bietet (V. 508f.). Der Umzug des Chores in die Orchestra symbolisiert also, daß die Danaiden sich aus dem göttlichen in den menschlichen Schutz begeben, daß sie auf den Status von Hiketai verzichten können, daß ihre Hikesie zunächst beendet ist.

Das Spannende und Neue an dem Beschluß der Volksversammlung, den der zurückgekehrte Danaos bald darauf verkündet, ist deshalb nicht das Ob, sondern das Wie der Schutzgewährung. Es ist wahrscheinlich vorauszusetzen, daß dem Volksbeschluß ein förmlicher Antrag des Pelasgos zugrundelag,[37] und der König hat diesen Antrag vor allem damit begründet, daß er vor dem Zorn des Zeus *hikesios* warnte und mahnte, die Polis dürfe keinen doppeltes Vergehen begehen, gegen das Gastrecht und gegen die eigene Stadt (V. 615-620). Sofort, also ohne Diskussion des Für und Wider, hätten die Bürger ihre Hände erhoben (V. 621f.). Daß der Beschluß einstimmig gefaßt worden sei, hebt Danaos schon vor seiner Inhaltsangabe hervor (V. 605; vgl. 982). Seit langem ist in der Forschung erkannt worden, daß die Wiedergabe des Beschlusses durch Danaos sehr eng mit realen, inschriftlich überlieferten Volksbeschlüssen übereinstimmt, wie sie vor allem aus Athen, aber auch aus zahlreichen anderen Poleis, inschriftlich erhalten sind.[38] Am Anfang steht die Beschlußformel, ἔδοξεν Αργείοισιν (V. 605; vgl. 601: δήμωι δέδοκται). Der folgende Einschub über die persönliche Freude des Danaos und über die Vielzahl der Abstimmenden (V. 605-608) nimmt den Platz ein, welchen in vielen Inschriften die Zweckformel (ὅπως) oder die Begründungsformel (ἐπειδή) innehat.

Die Verse 605 bis 614 lauten folgendermaßen:

> Δα. ἔδοξεν 'Αργείοισιν οὐ διχορρόπως,
> ἀλλ' ὥστ' ἀνηβῆσαί με γηραιᾷ φρενί·
> πανδημίᾳ γὰρ χερὶ δεξιωνύμοις
> ἔφριξεν αἰθὴρ τόνδε κραινόντων λόγον·
> ἡμᾶς μετοικεῖν τῆσδε γῆς ἐλευθέρους
> κἀρρυσιάστους ξύν τ' ἀσυλίᾳ βροτῶν·

37 Als gegeben vorausgesetzt bei z.B. von Podlecki 1999, 52; der dort angenommene Gegensatz zu Vers 519, wo Danaos für eine Rede in der Volksversammlung präpariert werden soll, besteht nicht, da Danaos als Nichtbürger sicher ebensowenig einen Antrag stellen konnte wie ein Nichtathener in Athen. Der Gegensatz von Vers 519 besteht also höchstens dazu, daß Pelasgos, außer den Antrag zu stellen, auch die entsprechende Begründungsrede gehalten hat und Danaos möglicherweise garnicht zu Wort kam.

38 Vgl. z.B. Schlesinger 1933, 43; mit technischen Details Petre 1986, 25-32.

καὶ μήτ' ἐνοίκων μήτ' ἐπηλύδων τινὰ
ἄγειν· ἐὰν δὲ προστιθῇ τὸ καρτερόν,
τὸν μὴ βοηθήσαντα τῶνδε γαμόρων
ἄτιμον εἶναι ξυν φυγῇ δημηλάτῳ.

Ab Vers 609 wird der Inhalt des Beschlusses in der üblichen grammatischen Konstruktion, Akkusativ mit Infinitiv, wiedergegeben. Im folgenden sollen zunächst die einzelnen Bestimmungen im Hinblick auf die vorliegende Thematik kommentiert werden, sodann folgen Überlegungen, die dem Verständnis des Gesamtzusammenhangs dienen sollen:

„Wir sollen als Metöken in diesem Land leben, frei und unbehelligt von etwaigem Zugriff": ἀρρυσίαστος ist hier nicht eingeschränkt zu verstehen als Schutz vor einer Pfändung, obwohl das Verbum ῥυσιάζω später tatsächlich oft „ein Pfand nehmen" bedeuten kann, oder als Schutz vor Geiselnahme,[39] was fast bedeutungsgleich ist: die Aigyptiaden wollten die Danaiden nicht als Pfand oder als Geisel nehmen, sondern die Aneignung der Mädchen selbst war ihr Ziel.

„mit der Asylie der Sterblichen": Mit der poetischen Formulierung sind die Argiver gemeint, die den Danaiden die Asylie gewähren.[40] Die Stelle wurde auch schon so aufgefaßt, daß das abhängige Substantiv im *genitivus obiectivus* stehe, daß also die Asylie vor dem Zugriff aller Sterblichen, insbesondere natürlich der Aigyptiaden, schützen solle.[41] Das wäre aber zum einen eine Tautologie, denn natürlich kann die Asylie nur vor Menschen schützen, nicht vor Göttern etwa; und daß die Asylie Schutz vor Einheimischen und Fremden verleiht, wird im nächsten Satz ausdrücklich festgestellt. Zum anderen soll an dieser Stelle des Handlungsverlaufs positiv hervorgehoben werden, daß mit der Asylie jetzt gerade der menschliche Schutz eingeführt wird, der nun, als rechtsförmige Garantie, den göttlichen Schutz der Hikesie ablösen soll.

„Und weder von den Einwohnern noch von den Fremden soll (uns) jemand wegführen": Wie in den griechischen Volksbeschlüssen häufig, wird hier ein an und für sich im Terminus der Asylia enthaltener Tatbestand nochmals ausdrücklich hinzugefügt, sicherlich, um den Danaiden (und den

39 Schlesinger 1933, 44: pfänden; Liddell/Scott *ad loc.*: „not carried off as a hostage". Gegen diese Deutung vgl. Friis Johansen / Whittle II 1980, 498f.

40 Kurz darauf (V. 613) werden die Argiver mit dem altertümlichen Terminus Gamoren bezeichnet.

41 Schlesinger 1933, 44: „Durch das vom Volk beschlossene Sylanverbot sind die Hiketiden vor Gewaltmaßnahmen von Seiten der Aigyptossöhne und aller anderen βροτοὶ geschützt".

Zuschauern) die Schutzwirkung der Asylie noch eindrücklicher zu versichern. Die Erwähnung der Einwohner, also der Argiver, könnte sich gegen die Gefahr richten, daß jemand aus dieser Gruppe die Danaiden an ihre Verfolger ausliefern wollte. Die eigentliche Gefahr besteht aber darin, daß die Aigyptiaden selbst auf die Mädchen zugreifen, daß sie sich nehmen, was ihnen nach ihrer Auffassung zusteht; ἄγειν ist also hier im rechtlichen Sinn verwendet, in welchem er das Wegführen von Personen oder das Wegnehmen von Sachen aufgrund eines berechtigten Anspruchs bezeichnet.[42]

„Wenn jemand Gewalt (gegen uns) anwendet, soll derjenige von den Bürgern, der nicht zu Hilfe kommt, rechtlos sein und durch Volksbeschluß verbannt werden": Die vorgesehenen Strafen sind aus dem athenischen Recht bekannt, das Atimie, Verbannung und die Kombination beider Strafen kennt.[43] Daß Aischylos die argivische Volksversammlung als Gericht voraussetzt, erinnert ebenfalls an Athen, wo im fünften Jahrhundert insbesondere Eisangelieprozesse in der Ekklesia stattfanden.[44] In historischen Quellen begegnen auch Schutzklauseln für Flüchtlinge, die sich in einer fremden Polis aufhalten, darunter auch Strafandrohungen bei unterlassener Hilfeleistung.[45]

Diese Strafandrohung ist mit dem bisherigen Handlungsverlauf des Stücks nicht leicht in Übereinstimmung zu bringen. Denn über lange Zeit stand zunächst überhaupt in Frage, ob die schutzflehenden Danaiden in Argos Hilfe finden würden. Die Gründe für ihre Eheverweigerung blieben im Dunkeln, und Pelasgos brachte hauptsächlich Einwände und Bedenken gegen ihre Unterstützung vor. Sein Umschwenken wurde durch das zweifelhafte Mittel der Selbstmorddrohung erreicht, und eher widerstrebend als wirklich überzeugt entschied er sich schließlich dafür, den Hiketiden Hilfe zu verschaffen. Diese hätten also schon mehr erreicht, als sie bzw. das mit ihren Augen schauende Publikum erhoffen konnten, indem die Volksversammlung ihnen ein Bleiberecht und zusätzlich noch das Privileg der Asylie verlieh. Aber das ist Aischylos nicht genug. Er läßt Pelasgos vom Saulus zum Paulus werden und schreibt ihm eine so gewaltige Überzeugungskraft zu, daß die Argiver sich nicht nur einstimmig ihm anschließen, sondern

42 Vgl. u. Anm.71 den Vertrag zwischen Chaleion und Oiantheia; allgemein Schlesinger 1933, 23f.; Bravo 1980, 792ff.

43 Hansen 1973; Harrison 1971, 169ff.

44 Hansen 1975.

45 Vgl. die Deukalion-Inschrift (u. Anm.68) Z.5-7; im Jahr 404 v. Chr. setzten die Thebaner ein Talent Strafe bei unterlassener Hilfeleistung für athenische Flüchtlinge fest: Diod. 14,6,3; Plut. Lys. 27,3; vgl. Seibert 1979, 367f.

noch nicht einmal mehr darüber diskutieren wollen. Die naheliegenden Bedenken, die Pelasgos gegenüber den Hiketiden vorgebracht hatte, insbesondere die Furcht vor einem blutigen Kampf, und die er ja weniger für sich als für die ihm anvertrauten Bürger gehegt hatte (475-477), werden von den konkret Betroffenen nicht einmal ansatzweise ins Auge gefaßt. Darin kommt – von der methodischen Seite her – das politische Ideal des Dichters zum Ausdruck, der sich für die athenische Gesellschaft, seinen eigentlichen Adressaten, solch gute Führer wie Pelasgos und eine solche Geschlossenheit (*Homonoia*) des Volkes wünschen mag: „Gehör gab volkgewinnend-klugen Wendungen Pelasgias Volk", heißt es dementsprechend in Vers 623f.[46] Von der inhaltlichen Seite her, und das wird durch die Strafandrohung besonders deutlich, ist es das religiöse Gebot der Hikesie-Respektierung, das hier in Szene gesetzt wird. Das einzige im Stück vorgebrachte Argument dafür, sich nämlich nicht den Zorn des Zeus *hikesios* zuziehen zu dürfen, fegt nicht nur sämtliche Bedenken des Pelasgos, nicht nur alle Ängste vor einem kriegerischen Konflikt hinweg, sondern veranlaßt die Bürger zuguterletzt zu dem fast ungeheuerlichen Schritt, sich selbst mit höchsten Strafen zu belegen, falls sie der Selbstverständlichkeit, Verletzungen der von ihnen beschlossenen Asylie zu verhindern, tatsächlich nicht nachkommen sollten. Die Konstruktion ist fast märchenhaft: die todunglücklichen, verzweifelten Danaiden werden nicht nur gerettet, sondern überreich beschenkt.[47] Und wie im Märchen vermittelt die Konstruktion eine Moral: Die Hikesie, das göttliche Gebot, Schutzflehende zu respektieren und zu unterstützen, ist eine unbedingte Forderung. Es genügt nicht, dem Gebot nur halbherzig, pflichtgemäß und mit minimalem Aufwand nachzukommen; gefordert ist vielmehr ein umfassender, alle eigenen Möglichkeiten der Unterstützung ausschöpfender Einsatz der betroffenen Menschen, selbst wenn sie nur zufällig betroffen sind. Die ursprüngliche Forderung der Hiketiden, daß ihre Schutzbitte unbedingt gelten müsse, ist also in vollem Umfang von der Volksversammlung aufgenommen und bestätigt worden.

Kommen wir nun zu der Überlegung, wie Aischylos die Lösung der von ihm so kunstvoll aufgebauten Hikesie im Zusammenhang präsentiert. Die von Pelagos durchgesetzte Schutzgewährung vollzieht sich in zwei Schrit-

46 Übersetzung Oskar Werner; im Original: δημηγόρους δ' ἤκουσεν εὐπιθεῖς στροφὰς δῆμος Πελασγῶν.

47 Das setzt sich fort in dem Angebot des Pelasgos, der die Danaiden auswählen läßt, ob sie in seinem Palast oder in Bürgerhäusern der Polis wohnen wollen, und zwar in jedem Fall kostenlos (V. 957ff. 1010f.). Vgl. zu den Bürgerhäusern Rösler 1989, 109-112; zu den Wohnmöglichkeiten der Danaiden und der Metöken allgemein Thür 1989, 117-121.

ten. Im ersten Schritt werden Danaos und seine Töchter als Metöken in Argos aufgenommen. Daß die hier propagierte „Verleihung der Metoikie" etwas ganz Neues in der griechischen Geschichte ist, daß man eine solche Maßnahme in der politischen Praxis vergeblich sucht, ist der Forschung völlig entgangen. Aus den athenischen Verhältnissen ist uns vielmehr im Gegenteil bekannt, daß es, um Metöke zu werden, einer behördlichen Erlaubnis gerade nicht bedurfte, schon gar nicht eines Eingreifens der Volksversammlung. Denn wer sich als Fremder in Athen niederließ, also längerfristig dort wohnhaft war, wurde quasi automatisch Metöke, jedenfalls war ihm das gesetzlich vorgeschrieben: nach einer Frist von vier Wochen mußte er sich beim Polemarchos, dem für Fremde zuständigen Archon, als Metöke registrieren lassen. Damit wurde er Mitglied der Polis, zwar nicht als Bürger, aber doch als dauerhafter Mitwohner mit den dafür festgelegten Rechten und Pflichten.[48]

Warum also hat Aischylos die Metoikie förmlich von der Volksversammlung beschließen lassen? Zunächst einmal darf man die rechtsförmige Bedeutung des schlichten Verbums μετοικεῖν an vorliegender Stelle (V. 609) nicht überschätzen.[49] Das Dekret will zunächst ganz grundsätzlich festlegen, daß die Hiketiden in der Stadt Argos bleiben dürfen, also nicht ausgeliefert werden; die Formulierung mag es durchaus als selbstverständlich voraussetzen, daß sie sich als Metöken ansiedeln würden, wie es auch das athenische Recht vorsah. Deshalb liegt die Betonung innerhalb des Satzes weniger auf dieser Selbstverständlichkeit als vielmehr auf den Attributen ἐλευθέρους κἀρρυσιάστους „frei und unbehelligt von etwaigem Zugriff" (V. 609f.). Die Implikationen des Metökenstatus, die persönliche Freiheit einschließlich der Bewegungsfreiheit sowie der Schutz durch das Recht der Polis, werden hier ausdrücklich zugesichert. Trotz dieser Relativierung bleibt immer noch erklärungsbedürftig, daß die Ansiedlung der Danaiden von der höchsten Institution der Polis sanktioniert wird. Anlaß dafür muß innerhalb des dramatischen Ablaufs die außerordentliche politische Lage sein, also die Gefährdung des ganzen Staates durch die Kriegsdrohung der ägyptischen Verfolger. Nur in einer solchen brisanten Situation

48 Zu den Metöken allgemein vgl. Whitehead 1977; Hansen 1995, 119ff. Von „bedingungsloser Aufnahme" (Rohweder 1988, 55) kann keine Rede sein.

49 Darauf hat schon Ehrenberg (1933, 531 ff.) aufmerksam gemacht. Ein Beispiel für diesen, anscheinend aber seltenen Gebrauch des Wortes wäre Paus. 3,11,7; vgl. dazu Taita 2001, hier 44f. Gegen Ehrenberg vgl. Schlesinger 1933, 44f. Auch Eur. Suppl. 892 gebraucht den Begriff, wie allgemein üblich, im technischen Sinn: τοὺς μετοικοῦντας ξένους.

kann ein eigentlich als „Verwaltungsakt" vorgesehener Vorgang in den Rang eines Politikums erhoben werden. Der Volksbeschluß bedeutet daher nicht nur eine Beruhigung für die dadurch Privilegierten, also die Danaiden, sondern auch eine Warnung an die potentiellen Aggressoren und einen letzten Versuch, diese von der Gewaltanwendung abzuhalten. „Seht, die gesamte Bürgerschaft hat sich geschlossen hinter Eure Opfer gestellt und wird es Euch sehr schwer machen, Eure Absichten durchzusetzen", lautet die damit vermittelte Botschaft.

Man kann sich fragen, warum Pelasgos die Danaiden nicht gleich als Bürgerinnen aufnehmen lassen will. Da er die Argiver durch die Strafandrohung schon zu so weitreichenden Garantien verpflichtet, läge auch das noch höher einzuschätzende Privileg des Bürgerrechts nicht mehr fern, zumal die Danaiden im Lauf der Trilogie wahrscheinlich tatsächlich dadurch Bürgerinnen werden, daß Danaos nach dem Tod des Pelasgos zum König von Argos gewählt wird.[50] Die Bürgerrechtsverleihung war auch in den griechischen Poleis immer ein politischer Akt und von einem formalen Beschluß der Volksversammlung abhängig. Es sind uns mehrere Fälle bekannt, allerdings erst aus der Zeit nach der vorliegenden Tragödie, in denen die Athener eine Gruppe von Flüchtlingen oder sogar eine gesamte auswärtige Bürgerschaft in ihre Polis aufgenommen haben.[51] Da jeweils außenpolitische Konflikte der Anlaß für diese Maßnahmen waren, bestünde eine Parallele zur Handlung unserer Tragödie. Ein wichtiger Unterschied ergäbe sich aber daraus, daß Athen mit diesen Bürgerrechtsverleihungen vor allem eigene auswärtige Interessenpolitik und nur nachgeordnet humanitäre Hilfe betrieb.[52] Außerdem ging diesen Bürgerrechtsverleihungen in keinem Fall eine Hikesie voraus. Warum Aischylos den Danaiden an dieser Stelle der Tragödie kein Bürgerrecht zuteil werden läßt, können wir letztlich nicht wissen. Möglich erscheint, daß er dem Anspruch, bereits argivische Bürger zu sein, den die Danaiden ganz zu Anfang des Stücks unter Berufung auf ihre argivische Urahnin Io erhoben hatten, nicht nachträglich auf diese

50 So die *communis opinio* der Forschung. Vgl. Soph. Oid. K. 637: Ödipus wird in Athen als Bürger aufgenommen.

51 Nach unserer Kenntnis der erste Fall einer korporativen Verleihung des Bürgerrechts ereignete sich im Jahr 427 v. Chr., als die in Athen angesiedelten Plataier dieses sehr sparsam verliehene Privileg erhielten– ihr genauer Status ist allerdings umstritten. Dem. 59,104; Isokr. 12,93. 14,51; Lys. 23,2f. Vgl. die Aufnahme der Samier in die athenische Bürgerschaft, IG II^2 1 = Meiggs/Lewis 95.

52 Dennoch erwarb sich Athen durch solche und weitere Maßnahmen den Ruf, eine Flüchtlings-freundliche Stadt zu sein. Auf die Thematik möchte ich an anderer Stelle zurückkommen.

Weise zur Durchsetzung verhelfen und ihn damit in gewisser Weise ins Recht setzen wollte. Ebenfalls denkbar ist, daß der Dichter den sehr zurückhaltenden Umgang seiner athenischen Landsleute mit dem Bürgerrecht teilte und diese Praxis nicht durch eine großzügigere Handhabung in seinem Drama in Zweifel ziehen wollte.[53]

Der zweite Schritt der argivischen Schutzgewährung für die Danaiden besteht in der Verleihung der Asylia.[54] Bei diesem Privileg kann im Gegensatz zur Metoikie kein Zweifel daran bestehen, daß es auch in der Wirklichkeit der griechischen Poleis nur durch einen rechtsförmigen Beschluß, im Normalfall der Ekklesia, verliehen wurde. Wir kennen zahlreiche Ehrendekrete, mit denen fremden Einzelpersonen, Personengruppen oder ganzen Bürgerschaften die Unverletzlichkeit ihrer Person und ihres Eigentums zugesichert wurde, so daß sie vor der Selbsthilfe, also vor der Durchsetzung von zumindest vermeintlich berechtigten Ansprüchen durch Bürger der verleihenden Polis sicher waren. EILHARD SCHLESINGER hat diese Form des Schutzes, die in den Bereich des Fremdenrechts gehört, sinnvollerweise als „persönliche Asylie" klassifiziert.[55] Zur Zeit des Aischylos stand diese fremdenrechtliche Einrichtung noch am Beginn ihrer Entwicklung, war dem Dichter aber sicherlich bekannt. Die früheste uns überlieferte Asylieverleihung stammt aus dem ersten Viertel des fünften Jahrhunderts aus Elis.[56]

Das Verhältnis von Hikesie und Asylie in den Hiketiden des Aischylos ist von SCHLESINGER in seiner immer noch grundlegenden Studie zum griechischen Asyl als „Rechtsfolge" bezeichnet worden.[57] Schlesingers zentraler Terminus ist von ihm selbst nicht immer eindeutig verwendet worden. An manchen Stellen scheint er zu implizieren, daß die Argiver Metoikie und Asylie unter mehreren Lösungsmöglichkeiten der Hikesie auswähl-

53 Gesichtspunkte, die im Jahr 450 zur Verschärfung der Bürgerrechts-Kriterien durch das bekannte Gesetz des Perikles führten, mögen auch in den 60er Jahren des 5. Jahrhunderts schon in der politischen Diskussion gewesen sein; vgl. etwa Bakewell 1997, 223, der dem Drama außerdem eine ausdrückliche Legitimationsfunktion für die noch junge Einrichtung der Metoikie zuschreibt.

54 Rohweder setzt durchgängig Hikesie und Asyl gleich; die terminologischen und sachlichen Unterschiede bleiben ihr fremd.

55 Schlesinger 1933, 5. 53ff.

56 IvO 11 = Nomima I 21 mit der hier übernommenen Datierung. Zum Text der Inschrift s.u. Anm.68. Zur Zeit Schlesingers (vgl. dort S.48), wurde die Inschrift noch ins 6. Jahrhundert datiert.

57 Schlesinger 1933, 39ff., der Terminus findet sich auf den Seiten 39, 42, 44, 46.

ten, so daß diese der Hikesie „folgten" - im temporalen Sinn.[58] Dieses Verständnis wäre akzeptabel. Im allgemeinen aber läßt SCHLESINGER deutlich erkennen, daß er sowohl den Metökenstatus als auch die Asylieverleihung für eine rechtlich vorgeschriebene Folge der Hikesie hält,[59] daß diese also mit einer gewissen Notwendigkeit eintreten oder herbeigeführt werden müßten. Dieses Verständnis, dem bisher meines Wissens noch nicht widersprochen wurde,[60] ist nicht akzeptabel und soll im folgenden zurückgewiesen werden.

„Nach der Auffassung der Danaiden in Aischylos' Hiketiden hat der ικέτης ein Recht auf Aufnahme und Schutz, das sich aus dem sakralen Charakter der ἱκετεία herleitet."[61] Dieser Aussage kann nur zum Teil zugestimmt werden, nämlich insofern, als die Danaiden in der Tat *Schutz* oder Hilfe erbitten (V. 352f., 419, 491). Ihre Bitte bleibt jedoch durchgehend allgemein und konkretisiert sich höchstens negativ dahin, nicht an die Verfolger ausgeliefert zu werden (V. 341, 420, 423f., 429f.). Der Wunsch nach *Aufnahme* in Argos wird hingegen nur einmal sehr allgemein, an die Götter gerichtet, formuliert (V. 27)[62] und ist hier synonym mit guter Behandlung zu verstehen. Konkrete Forderungen werden nicht erhoben, schon gar nicht nach den Maßnahmen, die Pelasgos dann von sich aus vorschlägt, nämlich die Gewährung von Metoikie und Asylie. Erst recht reklamieren die Danaiden also kein *Recht* auf Aufnahme in Argos.[63] Daher trifft SCHLESINGERS Schluß auf eine Rechtsfolge im bedingenden Sinn in keiner Weise zu: „Wir lernen also aus diesem Stück, daß als Rechtsfolge der ἱκετεία von Seiten des Staates die Aufnahme als μέτοικος eintritt, ...".[64]

Es ist also nicht einzusehen, daß die von Pelasgos vorgeschlagene Behandlung der Danaiden durch deren Hikesie in irgendeiner Weise festgelegt

---

58 Vgl. S. 43: Entscheidung der Volksversammlung von Fall zu Fall.

59 Das geht auch daraus hervor, daß Schlesinger (S.39ff.) die *Hiketiden* als gleichrangige Quelle neben zwei *Gesetze* stellt. Da übrigens beide Gesetze, weder das aus Andania noch das aus Kyrene (auf dieses verweist auch Gödde 35), für das vorliegende Problem allgemeine Beweiskraft haben, können sie hier unberücksichtigt bleiben. An anderer Stelle möchte ich aber auf diese Texte zurückkommen.

60 Schlesingers These wird zustimmend zitiert von Gödde 2000, 32.

61 Schlesinger 1933, 39.

62 *Contra* Gould 1973, 89.

63 Zu eng ist auch die Vorstellung von Gödde (24. 28), daß alle Hiketai das Ziel hatten, in das Land des Zufluchts-Heiligtums aufgenommen zu werden.

64 Schlesinger 1933, 44; das Zitat geht weiter: „und können demnach, wie es Herzog getan hat, in der ἱκετεία eine Wurzel des Metoikenrechtes sehen." Für diese Übertragung in die griechische Historie (s. dazu den nächsten Abschnitt) existiert jedoch kein Anhaltspunkt.

gewesen wäre, daß die Hikesie gerade diese Lösung erfordert hätte. Vielmehr hätte Aischylos, wenn er seinen Handlungsverlauf anders hätte gestalten wollen, seine Figur des Pelasgos für die Beendigung der Hikesie auch zu anderen Möglichkeiten greifen lassen können – seien es fiktive wie die gewählte oder z.B. die direkten göttlichen Eingriffe der Orestie, seien es solche, die wir aus der geschichtlichen Realität kennen: Verhandlungen mit den Verfolgern; Ermöglichung der Flucht; geschützter Transport in eine andere Polis; Einsetzung eines Gerichts oder eines Schlichters; Auslieferung; Verrat und anderes mehr.[65]

Trifft SCHLESINGERS Interpretation also schon innerhalb der Tragödie nicht zu, so geht er völlig an der Sache vorbei, wenn er sie auf die historische Wirklichkeit übertragen will. Eine solche Übertragung fordert SCHLESINGER ausdrücklich in seinem methodischen Anspruch, der „aus Aischylos auf realhistorische staats- und sakralrechtliche Tatsachen schließen" will.[66] Das sei erlaubt, weil Aischylos seinerseits das Stück nach dem realhistorischen Vorbild seiner Heimatstadt gestaltet habe.[67] Schlesinger hält die Übertragung also für eine Art Rückübertragung. Aber diese Voraussetzung bleibt eine bloße Behauptung. Statt sie durch eine Untersuchung der durchaus vorhandenen historischen Quellen zu belegen, interpretiert Schlesinger diese Quellen aus seinem Verständnis der *Hiketiden*:

In einer archaischen Inschrift aus Elis wird einem gewissen Deukalion das Bürgerrecht verliehen sowie neben anderen Privilegien Schutz vor συλᾶν zugesichert, also *de facto* die Asylie verliehen, auch wenn das Substantiv nicht gebraucht ist.[68] Bei unvoreingenommener Betrachtung wird man

---

65 Vgl. Dreher 1996, 87; vgl. auch die Zusammenstellung von Testimonia bei Sinn 1990, 106ff.

66 Schlesinger 1933, 39 Anm.2. Und ausschließlich aus den *Hiketiden* leitet Schlesinger seine Definition dieser Asylform ab: „Die ἀσυλία ist ein Privileg, das einem Fremden, der als ἱκέτης gekommen ist, verliehen wird ..." (S.47).

67 Schlesinger 1933, 39 Anm. 2, wobei er sich ausdrücklich gegen Ehrenberg wendet.

68 IvO 11 (Nomima I 21, danach zitiert), Bronzetäfelchen aus Olympia, 500-475 v. Chr.

A Fράτρα τοῖρ Χαλαδρίο(ι)ρ καὶ Δευ-
καλίονι· Χαλάδριον ἔμεν αὐτὸν
καὶ γόνον· Fισοπρόξενον vac.
Fισοδαμιοργόν. Τὰν δὲ γᾶ[ν]
ἔχεν τὰν ἐν Πίσαι. Αἰ δέ
τις συλαίε, Fέρ(ρ)εν αὐτὸν
ποτ τὸν Δία, αἰ μὲ δάμοι δοκέοι.

„Der Beschluß für die Chaladrier und für Deukalion: Er soll Chaladrier sein, er selbst und seine Nachkommen, gleichgestellt mit dem Proxenos und dem Damiurgen. Er soll

annehmen, daß Deukalion geehrt wird, weil er den Eleern einen Gefallen getan, sich in irgendeiner Weise um die Stadt verdient gemacht hat, wie es in unzähligen griechischen Ehrendekreten als Grund der Ehrung formuliert wird. SCHLESINGER hingegen glaubt, „daß es sich hier ebenfalls um die Aufnahme eines Fremden handelt, der als ἱκέτης gekommen ist".[69] Auf diese Idee, auf die nichts in der Inschrift hindeutet, kommt er nur aufgrund seiner Interpretation der *Hiketiden*, die denn auch im nächsten Satz vergleichend herangezogen werden.

Eine Besonderheit der Deukalion-Inschrift besteht darin, daß die Asylie an einen Bürger der eigenen Polis verliehen wird. Das ist meines Wissens nur noch in einem einzigen weiteren Fall überliefert, in einem Gesetz aus Naupaktos aus der Zeit um 500 v. Chr., in dem bestimmten Neubürgern die *asylia*, das heißt hier die Unantastbarkeit, ihrer Landstücke und der darauf angebauten landwirtschaftlichen Produkte zugesichert wird.[70] Der Grund für diese Besonderheit dürfte darin liegen, daß die privilegierten

---

das Land in Pisa innehaben. Wenn jemand gegen ihn zur Selbsthilfe greift, soll er im Namen des Zeus verbannt sein, wenn das Volk (die Vollstreckung) nicht beschlossen hat."

69 Schlesinger 1933, 48.

70 IG IX 1^2 3, 609 (Körner, Gesetzestexte 47), (Seite A, Z. 1-2; 6-14).
Τεθμὸς ὅδε περὶ τᾶς γᾶς βέβαιος ἔστο κὰτ τὸν
ἀνδαιθμὸν Πλακὸς, Ὑλίας καὶ Λισκαρίας καὶ τôν ἀ-
ποτόμον καὶ τôν δαμοσίον· ἐπνομία δ' ἔστο γο-
νεῦσιν καὶ παιδί, κτλ.
- - - hότι δέ κα φυτεύσεται,
ἄσυλος ἔ[ι]στο, αἰ μὲ πολέμοι ἀνανκαζομένοις δόξαι ἀ-
νδράσιν hενὶ κἐκατὸν ἀριστίνδαν τôι πλέθει ἄνδρας δια-
κατίος μεῖστον ἀξξιομάχος ἐπ*F*οίκος ἐφάγεσθαι· hόστ-
ις δὲ δαιθμὸν ἐνφέροι ἒ ψᾶφον διαφέροι ἐν πρείγαι, ἐν πόλι, ἐ-
ν ἀποκλεσίαι ἒ στάσιν ποιέοι περὶ γαδαισίας, αὐτὸς μὲ-
ν *F*ερρέτο καὶ γενεὰ ἄματα πάντα, χρέματα δὲ δαμευόσθον
καὶ *F*οικία κατασκαπτέσθο κὰτ τὸν ἀνδρεφονικὸν τετθμ-
όν· κτλ.

„Dieses Gesetz über das Land soll bezüglich der Aufteilung von Plax, Hylia und Liskaria gültig sein, sowohl was die (privat) angeeigneten als auch die öffentlichen (Landstücke) betrifft. Usw. Was aber jemand anbaut, soll (in der Nutznießung) unverletzlich (asylos) sein, wenn nicht, durch Krieg gezwungen, 101 nach Tüchtigkeit (ausgesuchte) Männer mit Mehrheit beschließen, mindestens 200 kriegstüchtige Männer als Zusiedler (ins Land) zu bringen. Wer aber (ohne diese Voraussetzung) eine Landaufteilung beantragt oder im Rat der Alten, der Polis oder in der Versammlung der Ausgewählten zur Abstimmung stellt oder einen Bürgerkrieg über die Landverteilung anzettelt, der soll selbst verbannt werden und auch seine Nachkommen (sollen verbannt sein) für alle Zeit, sein Vermögen soll konfisziert werden, und sein Haus soll bis zum Erdboden zerstört werden gemäß dem Mordgesetz." usw. Übersetzung nach Körner.
Zur Asyl-Klausel vgl. Maffi 1987, 408ff.

Personen erst kurz vor (in Naupaktos) oder gleichzeitig mit (in Elis) der Asylieverleihung eingebürgert wurden, also fast noch Fremde waren, die eines besonderen Schutzes bedurften, insbesondere gegen mögliche Ansprüche der Altbürger auf das Land und dessen Produkte, das den Asylieempfängern in beiden Fällen zugewiesen worden war.

Die Danaiden des Aischylos werden hingegen nicht eingebürgert, sondern eben Metöken, das wird von Schlesinger in diesem Zusammenhang nicht genügend berücksichtigt. Sie bleiben also Fremde, denen der Rechtsweg innerhalb ihrer Gastpolis nur eingeschränkt offensteht, so daß die Asylia einen Teil ihrer Schutzfunktion behält. Trotzdem weist Aischylos dieser Institution aus dem Bereich des Fremdenrechts ganz neue Aufgaben zu. Erstens verleiht eine Polis das Asylieprivileg normalerweise an verdiente Fremde, um diese vor der Selbsthilfe von Seiten ihrer eigenen Bürgerschaft abzusichern. Bei Aischylos hingegen werden Fremde, wenngleich nun im Metökenstatus, in erster Linie vor anderen Fremden geschützt, und diese Funktion hat die Asylie in der historischen Realität nie gehabt.[71] Konkret werden die Danaiden sogar vor ihren eigenen ägyptischen Mitbürgern geschützt, während ein solcher Konflikt in der historischen Realität eine

---

71 Auch der auf 475-450 zu datierende Vertrag zwischen Chaleion und Oiantheia (IG IX 1^2, 717; StV II 146; Nomima I 53, danach zitiert), den ein Teil der Forschung zunächst so verstanden hatte, daß Fremde vor dem Zugriff anderer Fremder geschützt werden sollten, schützt in Wirklichkeit nur die Bürger der jeweils anderen Polis vor der Selbsthilfe der eigenen Bürger. Zur Interpretation vgl. Maffi 1983, 173ff. Bronzetafel, beidseitig beschrieben, aus Chaleion in Lokris, Seite A:

: τὸν ξένον μὲ ἠάγεν : ἐ' τᾶς Χαλεΐδος : τὸν Οἰανθέα μ-
εδὲ τὸν Χαλειέα : ἐ' τᾶς Οἰανθίδος : μεδὲ χρέματα αἴ τι' συ-
λοῖ : τὸν δὲ συλῶντα ἀνάτο' συλέν. Τὰ ξενικὰ ἐ' θαλάσσας ἠάγεν :
ἄσυλον : πλὰν ἐ' λιμένος · τῶ κατὰ πόλιν : Αἴ κ' ἀδίκο' συλοῖ, τέ-
τορες δραχμαί : Αἰ δὲ πλέον δέκ' ἀμαρᾶν ἔχοι τὸ σῦλον ἡε-
μιόλιον ὀφλέτο *Fό*τι συλάσαι : Αἰ μετα*F*οικέοι πλέον μενὸς ἒ
ὁ Χαλειεὺς ἐν Οἰανθείαι ἒ Οἰανθεὺς ἐν Χαλείοι τᾶι ἐπιδαμίαι δίκαι χ-
ρέστο : Τὸν πρόξενον : αἰ ψευδέα προξενέοι διπλ-
είοι θοιέστο.

„Man soll den Fremden nicht wegschleppen: der Oiantheier (soll nicht wegschleppen) den aus Chaleion stammenden, und der Chaleier nicht den aus Oiantheia stammenden, weder ihn noch seine Güter, unter einem Rechtstitel. Aber gegen denjenigen, der zur Selbsthilfe greift, darf man ungestraft ebenso vorgehen. Güter von Fremden dürfen auf dem Meer weggeschleppt werden, ohne daß dagegen eingeschritten wird (asylos), außer wenn es im Hafen am Fuß der (jeweiligen) Stadt geschieht. Wer rechtswidrig Selbsthilfe ausübt, schuldet vier Drachmen; wenn er aber das weggenommene Gut länger als zehn Tage behält, schuldet er das Eineinhalbfache des Weggenommenen. Wenn ein Chaleier länger als einen Monat in Oiantheia lebt oder ein Oiantheier in Chaleion, soll er das Recht seines Aufenthaltsortes anwenden. Den Proxenos, der eingreift und falsches Zeugnis ablegt, soll man mit dem Eineinhalbfachen bestrafen."

Rechtsangelegenheit des gemeinsamen Heimatstaates gewesen wäre. Ein historischer Pelasgos hätte daher vermutlich angestrebt, beide Parteien vor ein ägyptisches Gericht zu bringen. Zweitens verlieh eine Polis die Asylie als Ehrung, als Privileg für Verdienste, die zwar in den Dekreten der vorhellenistischen Zeit nicht detailliert genannt werden, auf die jedoch in allgemeinen Formulierungen immer wieder hingewiesen wird. Zusammen mit der Asylie wurden oft weitere Ehrungen verliehen, darunter häufig die Atelie (Abgabenfreiheit) und der Titel eines Euergetes (Wohltäters) der verleihenden Polis, der deutlich auf die Verdienste des Geehrten verweist. Bei den Danaiden hingegen ist das genaue Gegenteil der Fall. Sie sind Bittsteller, die nichts für die Polis getan haben, in die sie sich flüchten; vielmehr fallen sie den Argivern zur Last, ja beschwören sogar große Gefahren für diese herauf. Der moralisch-religiöse Impetus des Dichters transformiert also ein Geschenk, das die Polis im eigenen Interesse einsetzt, um ihre Dankbarkeit zu erweisen und sich die geehrten Personen weiterhin zu verpflichten, in ein Mittel, Hilfsbedürftigen etwas Gutes zu tun. Es bedeutet keine große Überraschung, daß solche frommen Wunschvorstellungen in der historische Realität nicht vorkamen und diese Verknüpfung von Hikesie und Asylie der Dichtung vorbehalten blieb.

Die Verbindung der Hikesie mit der Asylie, wie sie Aischylos in den Hiketiden vorführt, ist einerseits zwar eine gewisse Vorwegnahme der späteren historischen Entwicklung, als nämlich in hellenistischer Zeit die Schutzwirkung eines Heiligtums tatsächlich von seiner staatlichen Anerkennung als Asylstätte abhängig gemacht wurde. Erst dadurch verbanden sich Hikesie und Asylie zu der „typischen" Einrichtung, die die Römer mit ihrem Begriff *asylum* bezeichneten.[72] Andererseits aber besteht der zentrale Unterschied darin, daß diese späte Asylform nicht für bestimmte Personen, sondern für bestimmte Orte galt und von jedweder Person in Anspruch genommen werden konnte.

Die religiös-kultische Hikesie und die fremdenrechtliche Asylie sind in der archaischen und klassischen griechischen Poliswelt zwei eigenständige Einrichtungen, die unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen angehören. Beide Einrichtungen nimmt Aischylos aus der gesellschaftlichen und rechtlichen Realität auf und überliefert insofern, zumindest zu weiten Teilen, reales Asylrecht. Bei der Verbindung der beiden Bereiche allerdings

72 Vgl. Serv. auct. 2,761: *Hoc autem non est in omnibus templis, nisi quibus consecrationis lege concessum est*. Vgl. Dreher 1996, 91ff.; Rigsby 1996, 4ff.

nutzt Aischylos seine dichterische Freiheit und konstruiert ein fiktives Asylrecht.

Nach den Anhaltspunkten, die wir für den Fortgang der Trilogie haben,[73] wird sich die Beendigung der Hikesie, so sehr sie für die Danaiden zunächst Anlaß zur Freude ist (V.), nur als ein kurzfristiger Aufschub des Konflikts herausstellen. Da die Aigyptos-Söhne ihren Anspruch tatsächlich gewaltsam durchsetzen wollen, greifen sie die Argiver an und gewinnen die Schlacht. Als Ergebnis, ohne daß wir wüßten, wie es genau herbeigeführt wird, sind die Danaiden gezwungen, sie doch noch zu heiraten. Alle außer Hypermnestra befolgen jedoch in der Hochzeitsnacht den Befehl ihres Vaters Danaos, ihre Männer zu töten.

Die gesamte inhaltliche Struktur der Hiketiden – die Zuflucht, die Auseinandersetzungen mit Pelasgos, die Beendigung der Hikesie durch die Verleihung von Metoikie und Asylie – nimmt also letztlich, wenn die allgemein akzeptierte Rekonstruktion der Grundlinien der Trilogie zutrifft, keinen wirklichen Einfluß auf das Schicksal der handelnden Personen. Sie stellt nur ein retardierendes Moment dar, ohne das die Erzählung auch ausgekommen wäre.[74] Das stimmt einerseits mit der Annahme der Forschung überein, daß die ganze Hikesie-Geschichte von Aischylos in die Handlung eingebaut wurde, daß sie als seine Erfindung gelten muß.[75] Andererseits ergibt sich daraus, daß Aischylos das Thema der Hikesie für sich genommen so wichtig gewesen ist, daß er es zum zentralen Inhalt eines ganzen Stückes seiner Danaiden-Trilogie gemacht hat. Da das Hikesie-Motiv auch in zahlreiche andere Tragödien eingebaut wurde, steht Aischylos mit seiner Konstruktion nicht allein; aber er hat, möglicherweise mit den *Hiketiden*,[76] diese Ausrichtung der attischen Tragödie begründet.

---

73 Vgl. etwa Friis Johansen – Whittle I 1980, 40ff.; Sicherl 1986, passim; Lossau 1998, 66ff. (vgl. aber o. Anm.11).

74 Die Wichtigkeit der Hikesie-Szene für den Ehekonflikt der Danaiden betont hingegen Rohweder 47.

75 Vgl. Cunningham 1953, 238; Burian 1971, 10; Stoessl 1979, 61; Gödde 2000, 15. 18. 257.

76 Ob das Motiv der Hikesie noch in weiteren, verlorenen Stücken des Aischylos verwendet war, besonders in den *Herakleidai* und *Eleusinioi*, ist nicht nicht mehr zu rekonstruieren, vgl. Burian 1971, 8 Anm.15; 9 Anm.16.

Literaturverzeichnis

BAKEWELL, G. W. 1997. Μετοικία in the *Supplices* of Aeschylus, ClAnt 16, 209-227.

BRAVO, B. 1980. Sylân. Représailles et justice privée contre des étrangers dans les cités grecques, ASNP ser.III, vol.X, 675-987.

BURIAN, P. H. 1971. Suppliant drama. Studies in the form and interpretation of five Greeek tragedies, Diss. Pinceton (microfilm).

CAVAIGNAC, E. 1921. Eschyle et Thémistocle, RPh 45, 102-106.

DREHER, M. 1983. Sophistik und Polisentwicklung, Frankfurt a.M. u.a.

— 1996. Das antike Asyl. Von den griechischen Ursprüngen bis zur christlichen Spätantike, in: Tyche 11, 1996, 79-96.

EHRENBERG, V. 1933. Bespr. v. H. SCHAEFER, Staatsform und Politik, Leipzig 1932, in: ZRG 53, 531-537.

— 1950. Origins of democracy, Historia 1, 515-48.

FORREST, W. G. 1960. Themistokles and Argos, CQ 54, 221-241.

FRIIS JOHANSEN, H. / WHITTLE, E.W. (Hg.) 1980. The Suppliants I u. II, Kopenhagen.

FRITZ, K. v. 1936. Die Danaidentrilogie des Aeschylus, Philologus 91, 121-35 und 249-69.

GÖDDE, S. 2000. Das Drama der Hikesie. Ritual und Rhetorik in Aischylos' Hiketiden, Münster.

GRETHLEIN, J. 2003. Asyl und Athen: die Konstruktion kollektiver Identität in der griechischen Tragödie, Stuttgart. (bei Drucklegung dieses Beitrgages noch nicht verfügbar)

GOULD, J. 1973. Hiketeia, JHS 93, 74-103.

HANSEN, M.H. 1973. Atimistraffen i Athen i Klassisk Tid, Odense.

— 1975. Eisangelia: The sovereignty of the people's court in Athens in the fourth century B.C. and the impeachment of generals and politicians, Odense.

— 1995. Die athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes. Struktur, Prinzipien und Selbstverständnis, deutsch von W. SCHULLER, Berlin.

HARRISON, A.R.W. 1971. Law of Athens II, Oxford.

KOERNER, R. 1993. Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis (aus dem Nachl. hg. v. K. HALLOF), Köln.

KOPPERSCHMIDT, J. 1967. Die Hikesie als dramatische Form. Zur motivischen Interpretation des griechischen Dramas, Diss. Tübingen 1966, Bamberg.

KOSSATZ-DEISSMANN, A. 1978. Dramen des Aischylos auf westgriechischen Vasen, Mainz.

LOSSAU, M.J. 1998. Aischylos, Hildesheim.

LOTZE, D. 1981. Zum Begriff der Demokratie in Aischylos' Hiketiden, in: E.G. SCHMIDT (Hg.). Aischylos und Pindar, Berlin, 207-16.
MEIER, C. 1988. Die politische Kunst der griechischen Tragödie, München (ND Dresden 1990).
MACKINNON, J.K. 1978. The reason for the Danaids' flight, CQ 28, 74-82.
MAFFI, A. 1983. Studi di epigrafia giuridica greca, Milano.
— 1987. La legge agraria locrese („bronzo Pappadakis"). Diritto di pascolo o redistribuzione di terre? in: Studi in onore di A. Biscardi VI, Milano, 365-425.
NESTLE, W. 1934. Menschliche Existenz und politische Erziehung in der Tragödie des Aischylos, Stuttgart.
Nomima = H. VAN EFFENTERRE / F. RUZÉ 1995, Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec , 2 Bde., Rom.
PETRE, Z. 1986. Le décret des *Suppliantes* d'Eschyle, StudClas. 14, 25-32.
PODLECKI, A.J. 1999. The political background of Aischylean tragedy, 2. Aufl., London.
PÖTSCHER, W. 1994/5. Die Strukturen der Hikesie, Wiener Studien 107/8, 51-75.
ROHWEDER, C. 1988. Macht und Gedeihen. Eine politische Interpretation der Hiketiden des Aischylos, Frankfurt a.M.
RÖSLER, W. 1989. Typenhäuser bei Aischylos?, in: W. SCHULLER / W. HOEPFNER / E.L. SCHWANDNER (Hg.), Demokratie und Architektur. Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie (Wohnen in der klassischen Polis II), München, 109-112.
— 1993. Der Schluß der *Hiketiden* und die Danaiden-Trilogie des Aischylos, RhM 136, 1-22.
SALANITRO, G. 1968. La data e il significato politico delle *Supplici* di Eschilo, Helikon 8, 311-40.
SCHLESINGER, E. 1933. Die griechische Asylie, Gießen.
SCHULLER, W. 1985. Frauen in der griechischen Geschichte, Konstanz.
— 2002. Griechische Geschichte, 5. Aufl., München.
SEIBERT, J. 1979. Die politischen Flüchtlinge und Verbannten in der griechischen Geschichte. Von den Anfängen bis zur Unterwerfung durch die Römer, Darmstadt.
SICHERL, M. 1986. Die Tragik der Danaiden, MH 4, 81-110.
SINN, U. 1990. Das Heraion von Perachora. Eine sakrale Schutzzone in der korinthischen Peraia, MDAI(A) 105, 53-116.
STOESSL, F. 1979. Die Hiketiden des Aischylos als geistesgeschichtliches und theatergeschichtliches Phänomen, Wien.
TAITA, J. 2001. Indovini stranieri al servizio dello stato spartano. Un' „epoikia" elea a Sparta in una nuova iscrizione da Olimpia, Dike 4, 39-85.
THÜR, G. 1989. Wo wohnen die Metöken?, in: W. SCHULLER / W. HOEPFNER / E.L. SCHWANDNER (Hg.), Demokratie und Architektur. Der hippodami-

sche Städtebau und die Entstehung der Demokratie (Wohnen in der klassischen Polis II), München,117-121.

TURNER, C. 2001. Perverted supplication and other inversions in Aeschylus' Danaid trilogy, CJ 97, 27-50.

ULF, C. 1990. Die homerische Gesellschaft, München.

WHITEHEAD, D. 1977. The ideology of the Athenian Metic, Cambridge.

WINNINGTON-INGRAM, R.P. 1983. Studies in Aeschylus, Cambridge.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. V. 1914 Aischylos. Interpretationen, Berlin.

SUSANNE GÖDDE

Poetisches Recht: Asyl und Ehe in den *Hiketiden* des Aischylos[1]

Stellungnahme zum Beitrag von M. Dreher

I

Mit der Hikesie der 50 Danaostöchter beim argivischen König Pelasgos, die Aischylos in den *Hiketiden* der Überlieferung des Danaidenmythos hinzufügt, siedelt er den Geschlechterkampf in einem sakralen Raum an: im Heiligtum der argivischen Stadtgötter, in das die Danaiden zusammen mit ihrem Vater vor ihren Cousins, den Söhnen des Aigyptos, geflohen sind. Die Handlung, und das heißt hier vor allem das Sprechen der Protagonistinnen, wird demnach durch die Maßgaben der Hikesie bestimmt: durch die performativen wie sakralrechtlichen Implikationen dieses komplexen Rituals. Darüber hinaus verleiht Aischylos den Danaiden, indem er sie als *hiketides* auftreten läßt, einen bestimmten Status, der – wie erst in der jüngeren Forschung gesehen wurde[2] – deutliche Analogien zum Status der Jungfrau beziehungsweise der Braut und damit zum zentralen Thema des Mythos, wie er Aischylos vorgelegen hat, aufweist. Kriterien wie Reinheit und Unberührtheit, aber auch die Kategorie des rituell inszenierten Übergangs spielen hier eine Rolle, auf die ich zurückkommen werde. In der zweiten Hälfte der Tragödie zeigt Aischylos, wie die Stadt Argos, ihr König und ihre demokratisch organisierte Volksversammlung, dem Gesuch der Danaiden begegnet: Die 'sakrale' Asylie, die die ägyptischen Mädchen und ihr Vater Danaos während ihres Aufenthaltes im Heiligtum

1 Diese Ausführungen verstehen sich als weiterführende Kommentierung des Beitrags von Martin Dreher in diesem Band. Auf seinen Ergebnissen aufbauend soll das Verhältnis von Hikesie und Asylie, zumal die beobachteten Abweichungen von der historischen Praxis, poetologisch gedeutet werden.

2 Zuerst gesehen von Zeitlin (1988/92); vgl. auch Gödde (2000) sowie Belfiore (2000), das Kapitel 3: The Suppliant Bride: Io and the Danaids in Aiskhylos' *Suppliants*.

genossen haben, wird überführt in eine 'politische' Asylie, die auf dem Beschluß einer Volksversammlung basiert und auch außerhalb des Heiligtums gilt.

MARTIN DREHER hat in seinem Beitrag zu diesem Band, aber auch schon in anderen Arbeiten[3], die Frage gestellt, inwieweit die in der Forschung immer wieder als idealtypisch (aber nicht als unrealistisch!)[4] bezeichnete Hikesie der Danaiden tatsächlich historischen Gesetzmäßigkeiten folgt. Seine These, Aischylos sei hier einem moralisch-religiösen Impetus gefolgt und habe ein „fiktives Asylrecht" konstruiert, basiert auf drei Beobachtungen:

Erstens: Wir haben kein historisches Zeugnis, nach dem, wie in den *Hiketiden*, auf eine „religiös-kultische Hikesie" die „fremdenrechtliche Asylie" folgt. Beide Verfahren müssen daher noch deutlicher als bisher geschehen voneinander getrennt werden.[5] Vor allem die immer wieder zitierte Bestimmung SCHLESINGERS, der die Asylie als „Rechtsfolge" der Hikesie und letztere als „Wurzel des Metökenrechts" auffaßt,[6] ist in Frage zu stellen.

Zweitens: Die in Vers 609 der Hiketiden geschilderte Verleihung der Metoikie durch einen Volksbeschluß widerspricht ebenfalls allem, was über diese Institution überliefert ist. Metöke wurde man in Athen, so

3 Z.B. (1996) S. 87.

4 Schlesinger (1933) S. 39, Anm. 2 glaubt etwa das Stück als rechtshistorische Quelle werten zu dürfen; vgl. Gould (1973) S. 89f.: „our best evidence for the impact of such public supplication in the mid-fifth century"; vgl. auch Sinn (1990) 73f.

5 Die ältere Forschung impliziert für das frühe Griechenland häufig undifferenziert eine selbstverständliche Verbindung von Hikesie und (fremdenrechtlicher) Asylie: vgl. etwa Wenger (1950) S. 837: „Wie so einerseits nicht jede *hiketeia* mehr zur *asylia* führte, sondern Asylrecht nur den staatlich anerkannten Tempeln zustand, so bildete sich anderseits auch ein staatlicher Asylschutz aus, der nicht mehr notwendig auf religiöser Basis ruhte, sondern gewissen durch völkerrechtliche Vereinbarungen bestimmten Orten zukam." – Innerhalb der dramatischen Literatur wird die Möglichkeit einer Verbindung von religiös-kultischer Hikesie und fremdenrechtlicher Asylie außer in den *Hiketiden* des Aischylos noch in den folgenden Dramen angedeutet: in Euripides' *Medea* (Aigeus sagt Medea die Aufnahme zu), im *Herakles* (Theseus nimmt Herakles auf), in den *Herakliden* (die Kinder des Herakles finden Schutz beim athenischen König Demophon) sowie in etwas abgewandelter Form im *Ödipus auf Kolonos* des Sophokles, wo das Asyl, das Ödipus von Theseus gewährt wird, sein Grab im Hain von Kolonos, also genau genommen den sakralen Asylieanspruch, betrifft und nicht mit dem Fremdenrecht zu vergleichen ist.

6 (1933), S. 39ff., S. 44. – Der von Schlesinger übernommene Begriff „Rechtsfolge" ist auch in meiner eigenen durchaus differenzierend gemeinten Definition von Hikesie und Asylie irreführend: Gödde (2000) S. 32.

DREHER, „quasi automatisch", indem man sich bei dem für Fremde zuständigen Archon registrieren ließ.[7] Warum also läßt Aischylos die Metoikie durch einen Volksbeschluß verleihen?

Drittens macht DREHER deutlich, daß die offizielle Verleihung der Asylie an die Danaiden bei Aischylos vollkommen anders motiviert ist als inschriftlich bezeugte Fälle von Asylieverleihung: In historischen Dokumenten gilt die (persönlich verliehene) Asylie vor allem dem Schutz eines Fremden vor den Bürgern der eigenen Polis und nicht wie in den *Hiketiden* dem Schutz vor anderen Fremden, hier den Aigyptossöhnen.[8] Zudem sei die Asylie per Dekret ein Privileg, das im Interesse der verleihenden Polis und häufig als Dank für bestimmte Verdienste verliehen werde, und nicht, wie bei Aischylos, als humanitärer Akt, der auf eine Hikesie reagiert.

Die folgenden Überlegungen knüpfen an die Ausführungen von MARTIN DREHER an und führen sie fort. Sie verdanken ihnen zunächst und vor allem die Erkenntnis, daß Hikesie und (politische) Asylie – bei aller strukturellen Nähe im Allgemeinen – in einer bestimmten, nämlich institutionellen Hinsicht kategorial voneinander verschieden sind und sich nicht gegenseitig bedingen. Die Aufnahme der Danaiden in Argos erscheint angesichts dieses Forschungsergebnisses keineswegs als selbstverständlich, und ihre Bedeutung für das Drama beziehungsweise für die gesamte Trilogie steht damit erneut zur Disposition. DREHERS Schlußfolgerungen machen es erforderlich, noch genauer zwischen verschiedenen Anwendungsformen von Asylie, aber auch zwischen Hikesie und Asylie zu unterscheiden.[9] Das Institut der Metoikie kommt als drittes hinzu, doch gilt es hier zu überprüfen, inwieweit dieser Begriff von Aischylos tatsächlich als terminologische Bezeichnung für eine politisch bereits verankerte

7 Vgl. Bakewell (1997) S. 220f., dessen Ausführungen nahelegen, daß diese Form der Metoikie-Verleihung nicht von Anfang an praktiziert wurde.

8 Vgl. jedoch die von Friis Johansen und Whittle (1980) II, S. 499, ad 611 angeführten Inschriften (SIG 191,3-4: Athen 357/6 und SIG 193,4: Amorgos 357/6), in denen sowohl den Bürgern als auch Fremden der Übergriff auf die zu Schützenden untersagt wird.

9 Für ähnliche systematische Unterscheidungen vgl. bereits die Arbeiten von Schlesinger (1933); Gould (1973); Chaniotis (1996) S. 66: vier Bedeutungen von *asylia*; Dreher (1996); Rigsby (1996) S. 19ff.: „difference between personal and territorial inviolability". – Die neuen Fragen, die sich nach Drehers *Hiketiden*-Lektüre ergeben, machen meines Erachtens eine weitergehende Differenzierung notwendig, nämlich die zwischen prospektiver bzw. initialer Asylie-Gewährung (ohne vorausgehende Hikesie) und der in Frage stehenden reaktiven oder nachträglichen Asylie-Gewährung (mit vorausgehender Hikesie).

Institution verwendet wird, beziehungsweise ob das *metoikein* der Danaiden ausdrücklich vom Beschluß der Volksversammlung abhängt. Auf der Basis einer kurzen Rekapitulation und einer erneuten Systematik unterschiedlicher Formen der Asylie und ihrer historischen Differenz (II) möchte ich die drei zentralen Argumente, die MARTIN DREHER für die These eines fiktiven Asylrechts in den *Hiketiden* anführt, diskutieren (III). In einem weiteren Schritt soll gefragt werden, welche Konsequenzen die von Aischylos gewählte Konstruktion von Hikesie und Asyl – ob fiktiv oder nicht – für die Deutung des Danaidenmythos mit sich bringt (IV).

II

MARTIN DREHERS Ausführungen zeigen eindrücklich, daß in Aischylos' *Hiketiden* zwei kategorial voneinander zu unterscheidende Formen der Asylie von den Danaiden in Anspruch genommen werden. Während sie, ausgerüstet mit den Requisiten der Hikesie, den mit Wolle umwundenen Zweigen, an den Statuen der argivischen Stadtgötter um Schutz bitten, genießen sie die *asylia*, den Schutz vor *sylan*, vor Entführung von Personen oder Dingen, der nach dem Sakralrecht der archaischen und klassischen Zeit innerhalb der Grenzen eines jeden heiligen Bezirks gültig war. Diese Form von *asylia* – die 'sakrale' Asylie – steht in einem besonders engen konzeptionellen Verhältnis zur Hikesie.[10] Das Ritual der Hikesie basiert geradezu auf diesem Verbot des Zugriffs *(sylan)* innerhalb der Grenzen eines Heiligtums. Die sakrale Asylie hat, auch wenn der weitere Verlauf der *Hiketiden* einerseits und unser modernes Verständnis von Asyl andererseits zu dieser Annahme verleiten könnten, wie DREHER deutlich macht, zunächst nichts mit dem Erwerb einer 'Aufenthaltsgenehmigung', einer 'Wohnung' oder eines bürgerähnlichen Status zu tun. Die Asylie, die der *hiketês* im Heiligtum genießt, ist temporär, ist an den Aufenthalt im Heiligtum gebunden und gilt nicht mehr, sobald er den heiligen Raum

10 Gleichwohl ist diese Asylie als sakrales Recht ist von dem performativen Ritual der Hikesie zu unterscheiden. Gauthier (1972) S. 226 spricht in diesem Zusammenhang gar von „asylie avant la lettre", was angesichts der bereits früh belegten und inschriftlich bezeichneten ὅροι ἀσυλίας, die die Grenzen von Heiligtümern markierten, irreführend ist; vgl. dazu Wenger (1931). – Den Terminus 'sakrale Asylie' führt in Anlehnung an Schlesinger Dreher (1996), S. 81, ein, der diese Form von der 'persönlichen Asylie' unterscheidet, wie sie in späterer Zeit ohne vorausgehende Hikesie an bestimmte Personen verliehen wurde (vgl. auch unten Anm. 12).

verläßt.[11]

Außerhalb eines sakralen Bezirkes gilt der Schutz durch *asylia* nur dann, wenn er der entsprechenden Person ausdrücklich, in der Regel per Dekret zuerkannt wurde – diese Form bezeichne ich als 'politische' Asylie.[12] Die sakrale Asylie, deren Garanten die Götter sind, ist im archaischen und klassischen Griechenland ein Gemeingut, während die politische Asylie, die von Menschen beziehungsweise Institutionen verliehen wird, zwar bereits seit dem 5. Jahrhundert überliefert ist, aber erst in hellenistischer Zeit an Relevanz gewinnt.[13] Doch ist die Asylie per Dekret vor allem in der Weise geläufig und inschriftlich belegt, daß bestimmten Fremden von einer Polis während eines temporären Aufenthaltes[14] Personenschutz zugesichert wurde, so etwa Kaufleuten, Diplomaten oder aber Athleten, die zu überregionalen Sportwettkämpfen reisten. Dieser Schutz folgte, so weit die Quellen darüber Auskunft geben, weder auf eine vorherige Petition der Fremden – etwa in Form der Hikesie –, noch implizierte er ein Recht, in der Polis, die den Schutz garantierte, Wohnung zu nehmen, wie es ja die

---

11 Zu längeren Aufenthalten von Schutzflehenden in Heiligtümern und den hierfür vorgesehenen Unterbringungsmöglichkeiten vgl. Sinn (1990).

12 Schlesinger (1933) S. 53 (vgl. auch S. 5) verwendet für diese Variante den Terminus „persönliche Asylie"(ebenso Dreher, s.o. Anm. 10) und unterscheidet davon – wie Rigsby (1996) S. 19ff. – die ebenfalls per Beschluß, jedoch nicht gezielt an eine Person, verliehene „lokale" Asylie, die hier unberücksichtigt bleiben soll. Dem oben verwendeten Terminus „sakrale Asylie" entspricht bei Schlesinger die Wendung „das sakral begründete Sylanverbot" (Überschrift zu Kapitel II) sowie der Terminus hiketeia. Ich vermeide die Bezeichnung „persönlich" für die per Dekret verliehene Asylie, da auch die sakrale Asylie in Heiligtümern Personen gilt. – Vgl.auch Chaniotis (1996) S. 66, der unterstreicht, daß er sich nur auf „the inviolability of every sanctuary" ('sakrale' Asylie) beziehe.

13 Rigsby (1996) S. 19. – Beispiele für Asylie-Dekrete aus klassischer Zeit zitiert Dreher in diesem Band, Anm. 66 (van Effenterre / Ruzé [1994] I,21: Vereinbarung zwischen den elischen Chaladriern und Deukalion), Anm. 68 (Koerner [1993] Nr. 47: Landaufteilung in Naupaktos sowohl an bereits Ansässige als auch an 'Zusiedler' [ἐπίϝοικοι]) und Anm. 69 (van Effenterre / Ruzé [1994] I 53: Vertrag zwischen Chaleion und Oiantheia).

14 Vgl. die in Proxenie-Dekreten häufig verwendete Formel ἀνιόντι καὶ ἀπιόντι: z.B. IG II², 12.19-21: Athen 399/8 – s. Friis Johansen und Whittle (1980) II, S. 499. – Die Asylie scheint jedoch bisweilen auch solchen Personen zuerkannt worden zu sein, die sich gerade erst an einem Ort angesiedelt haben, also noch als Fremde betrachtet werden. Vgl. dazu Anm. 13 u. Anm. 15. Der unmittelbar kausale Zusammenhang zwischen dem Status des 'Zusiedlers' (so die Übersetzung bei Koerner) und der Asylieverleihung muß allerdings für das Gesetz aus Naupaktos aus logischen Gründen eingeschränkt werden, da hier die *asylia* auch für die bereits Ansässigen gilt.

Danaiden tun. Vor dem Hintergrund der überlieferten Asylie-Dokumente haben wir es, wie DREHER betont, bei dem Beschluß der argivischen Volksversammlung, der den Danaiden *aufgrund* (?) ihrer Hikesie das Recht auf *asylia* und auf *metoikein* zusichert, mit einer einzigartigen Konstellation zu tun. Erhärtet sich dieser Befund, so muß um so eher darüber nachgedacht werden, welche Gründe für diese Abweichung von der üblichen Praxis aus der immanenten Logik des Dramas angeführt werden können.

In meinen bisherigen Ausführungen wurden drei Formen von Asylie unterschieden:

1. die sakrale Asylie, die zumal in der archaischen und klassischen Zeit in jedem Heiligtum (oder auch am Herd eines Hauses) wahrgenommen werden konnte und die durch den Vollzug der Hikesie reklamiert wird. Auf dieser Form der Asylie beruht der größte Teil der Handlung in Aischylos' *Hiketiden*.

2. das politisch beglaubigte Recht auf Asyl, das zunehmend seit dem Hellenismus an Fremde verliehen wurde, damit sie während ihres Aufenthaltes in der jeweiligen Polis vor etwaigen sylan-Ansprüchen der Einheimischen geschützt waren.

3. eine Asylie, die, wie in den Versen 609ff. der *Hiketiden* (und nach Dreher nur hier), als zeitliche, aber nicht rechtliche Folge einer Hikesie von einer Volksversammlung beschlossen wird und zudem mit dem Recht auf (längerfristigen) Aufenthalt (*metoikein*) verbunden ist. Dabei ist es vor allem der Zusatz des Verbums *metoikein*, der für Irritation sorgt, da hierdurch die verliehene Asylie zu einem Schutz gegenüber Personen wird, die sich dauerhaft in der Polis aufhalten.

Während im ersten Fall das Abhängigkeitsverhältnis von Hikesie und Asylie unstrittig ist, tritt der zweite Fall ganz ohne ein vorheriges Hikesie-Gesuch ein. Diese Form der Asylie ist zwar Bestandteil des griechischen Fremdenrechts, hat sich aber offensichtlich gegenüber der älteren und mit der Hikesie verwandten Institution der religiösen *xenia* verselbständigt. Die Dekrete, die diese Asylie garantieren, enthalten keinerlei Hinweise auf eine religiös-rituelle Basis des Schutzanspruchs.[15] Für den dritten Fall je-

15 Vgl. Rigsby (1996) S. 19: „They [the awards] make no mention of cult or of piety, concerned as they are simply to extend to a person or persons some of the privileges *that came with citizenship*. This was no religious gesture, and there was nothing sacral about the privilege of the person" (Hervorhebung S.G.); vgl. auch S. 32: „[...] Nor was there any connection with cult in this privilege – that is, there is nothing religious about it: a merchant [...] granted asylia was in no way sacred, and the consequence of the grant was purely juridical: access to the courts of the foreign city." – Sowohl das erste Zitat als auch Drehers Ausführungen zu dem Elischen Dekret für Deukalion und

doch – die *Hiketiden* des Aischylos – gilt es nun, das Verhältnis von religiöser Hikesie und politischer Asylie (in DREHERS Formulierung: von „religiös- kultischer Hikesie und fremdenrechtlicher Asylie") genauer zu überprüfen. Die entscheidende Frage, die MARTIN DREHER verneint hat, lautet: Kann durch den Vollzug eines Hikesie-Rituals in einem Heiligtum ein Anspruch auf längerfristige Aufnahme in einer Polis besiegelt werden? Anders formuliert: Gestattet Pelasgos den Danaiden *aufgrund* ihrer zuvor vollzogenen Hikesie, sich in der Stadt anzusiedeln, oder geht dieses Angebot, wie DREHER meint, weit über das 'Recht' hinaus, was sie mittels ihrer Hikesie erworben haben, und ist daher als der generöse Gnadenakt eines frommen Königs und seiner Stadt zu bewerten?

III

DREHERS These eines fiktiven Asylrechts bei Aischylos scheint sich zunächst der Position derjenigen Forscher zur Seite stellen zu lassen, die die Wirksamkeit des mit der Hikesie eingeklagten Rechts auf Schutz und damit dessen religiös-rituelle Verbindlichkeit grundsätzlich bezweifeln.[16] Diese Forscher berufen sich auf die zahlreich überlieferten Fälle von gescheiterten Hikesie-Gesuchen, auf die Vertreibung oder Ermordung von Schutzflehenden, und schließen daraus, daß das Recht der Hikesie eine utopische Norm etablierte, der in der Realität nicht entsprochen wurde. „Die Hikesie ist eine Sakralnorm, die allein als Idee überliefert ist", schreibt ULRICH SINN und fährt fort: „Deren religions- und rechtsgeschichtliche Wurzeln sind zwar wohlbekannt, die Umsetzung dieses Ideals in die Realität ist aber nicht so eindeutig zu fassen wie die vertraglich geregelte *asylia*."[17] Demgegenüber gilt es, wie auch SINN es tut, zwei Einwände zu bedenken: Das Gewicht, das die Zeugnisse immer wieder auf die Folgen einer Hikesie-Mißachtung legen – eine solche wird etwa als Erklärung für

---

dem Gesetz aus Naupaktos machen deutlich, daß die Asylie auch neu eingebürgerten Personen, offenbar zusammen mit ihrem gerade erworbenen Bürgerrecht, zuerkannt wurde, und nicht nur durchreisenden Fremden. Der Vergleich mit den als Metöken eingegliederten Danaiden liegt nach diesem Befund nicht mehr so fern.

16 Dieses Urteil wird allerhöchstens für die griechische Frühzeit gelegentlich relativiert. Vgl. Sinn (1990) S. 79.

17 Sinn (1990) S. 73. Vgl. auch speziell zu Aischylos' *Hiketiden*: Gould (1973), S. 90: „All this, of course, is a fifth-century Athenian vision of the progress of supplication and its interest lies in the way in which it presents a sophisticated 'political' version of a primitive and ancient social institution."

späteres Unglück oder aber als Argument zur Diskreditierung eines politischen Gegners funktionalisiert –,[18] belegt auf einer als diskursiv zu bezeichnenden Ebene die religiöse Gültigkeit der Institution, so wie sie sich im Bewußtsein der Menschen, wenn auch möglicherweise nicht immer in ihren Handlungen niederschlägt. Zweitens ist, wie vielfach geschehen, die Möglichkeit zu erwägen, daß die Fälle einer normgerecht ablaufenden Hikesie nicht für überlieferungs- oder diskussionswürdig gehalten wurden. Beide Einwände legen es nahe, das Ausbleiben von Zeugnissen einer erfolgreich verlaufenden Hikesie nicht notwendig als Indiz für deren Nichtvorkommen zu bewerten.

DREHERS Zweifel betreffen nun nicht die grundsätzliche Wirksamkeit der Hikesie, sondern spezieller ihre Reichweite: Anders als SCHLESINGER glaubt er nicht, daß ein *hiketês*, der sich auf der Flucht vor einem Feind in einen Tempel begibt, bereits daraus Ansprüche auf eine spätere Aufnahme in der zuständigen Polis ableiten konnte, und daß demnach in der Hikesie eine Wurzel des Metökenrechtes zu sehen sei. Es wurde oben differenziert zwischen der temporären *asylia* während des Aufenthaltes im Heiligtum und der gegebenenfalls unbefristeten *asylia* aufgrund eines politischen Beschlusses – sei es daß diese an Fremde verliehen wird, die sich für einen begrenzten Zeitraum, aber immer wieder in einer Stadt aufhalten,[19] sei es daß sie solchen Personen gilt, die sich gerade in einem Prozeß der Einbürgerung (oder der Eingliederung als Metöken) befinden.[20] Wenn nun beide Formen der Asylie aufeinander folgen sollen, dann kann dies, da es sich um zwei unterschiedliche Rechtsansprüche handelt, nicht automatisch geschehen, sondern nur auf dem Wege einer Verhandlung, in der der Schutzflehende seinen Anspruch untermauern muß – und eben dieser rhetorisch-dramatische Prozeß interessiert Aischylos in den *Hiketiden*. Auch für die zeitgenössische Praxis ist es durchaus vorstellbar, daß eine Hikesie, mittels derer ein Fremder um Aufnahme und Schutz vor Verfolgern bat, über das Tempelasyl hinaus erfolgreich war. Zunächst ist festzuhalten, daß nicht jeder *hiketês* die Aufnahme in einer fremden Polis einklagte;[21] ebenso häufig sind Fälle, in denen sich die Hikesie in einem Heiligtum der eigenen Polis vollzieht und Hilfe in einem Rechtsstreit gesucht wurde, der nicht gleich das Verlassen des eigenen Landes erforderte. Hier standen also poli-

18 Vgl. die Beispiele im Anhang bei Sinn (1990).

19 Vgl. oben Anm. 14.

20 Vgl. oben Anm. 13, 14 und 15.

21 Die für diesen Fall immer wieder herangezogene Etymologie des Terminus – ἱκνέομαι, 'ankommen (in der Fremde)' – darf nicht überbewertet werden.

tische Asylie und Metoikie gar nicht erst zur Disposition, sondern es ging zunächst um temporären Schutz und in der Folge möglicherweise um eine juristische Lösung. Schon aus diesem Grund – wegen des differenzierten Anwendungsspektrums der Hikesie – kann die politische Asylie nicht als automatische Rechtsfolge des rituellen Schutzanspruches bezeichnet werden. Kam es aber zu einer Flucht aus der Heimat und vollzog sich die Hikesie in der Fremde (also außerhalb der eigenen Polis), dann konnte, gemäß der Theorie und Funktion dieses Rituals, soweit wir sie rekonstruieren können, die Aufnahme, also die langfristige (politische) *asylia*, die in diesem Fall ein *metoikein* implizierte, durchaus den Abschluß des Verfahrens darstellen – zumindest idealiter. Wenn unsere Überlieferung repräsentativ ist, dann fehlt dieser Fall in ihr möglicherweise deshalb, weil es in der Regel zu riskant war und Krieg nach sich zog, einen verfolgten Flüchtling aufzunehmen, nicht aber, weil es nicht in der rechtlichen Reichweite der Hikesie gelegen hätte und deshalb nicht vorgekommen wäre. Die Handhabung von Hikesiegesuchen vollzog sich situativ und ist nicht auf einen einzigen Modellfall zu reduzieren.

Drehers Hinweis darauf, daß die Aufnahme eines Fremden aufgrund einer Hikesie keineswegs selbstverständlich sei und zudem keine Parallele in historischen Quellen habe,[22] unterstreicht das Gewicht, das der Argumentation der Danaiden in Aischylos' Tragödie zukommt. Nicht schon weil sie Schutzflehende sind, die mit Hikesie-Zweigen in der Hand am Altar der zwölf Götter sitzen und sich auf deren Beistand berufen, stellt Pelasgos sie am Ende unter seinen Schutz – und daher wird er auch nicht, wie DREHER meint, vom Saulus zum Paulus –, sondern aufgrund ihrer spezifischen, bisweilen aggressiven Hikesie-Rhetorik, der der argivische König sich nicht entziehen kann. Das Ritual der Hikesie in Aischylos' Drama beschränkt sich keineswegs auf den typisierten Vollzug bestimmter symbolischer Gesten und auf die diese begleitenden Redeformeln, sondern es wird wirkungsvoll erweitert: zunächst durch eine 'mythische' Erzählung, einen παλαίφατος αἶνος (V. 532-4), der den Status der Danaiden als

22 Lediglich die zwei Fälle von Einbürgerung messenischer Flüchtlinge während des lakonisch-messenischen Krieges, die Sinn (1990) S. 87 und 89 erwähnt, ließen sich hier anführen. Die Flüchtlinge fliehen im ersten Fall (Paus. 4,22f.) in das Zeus-Heiligtum im Lykaion und werden von benachbarten Arkadern aufgenommen und in verschiedenen arkadischen Ortschaften eingebürgert; das zweite Beispiel betrifft tausende Messenier im Heiligtum des Zeus Ithomatas, die von den Athenern in Naupaktos eingebürgert wurden (Thuk. 1,101-103; Diod. 9,84; Paus. 4,24,7). Seibert (1979), der Bd. I, S. 44 den zweiten Fall behandelt, äußert sich zur Aufnahme der Flüchtlinge und zu ihrer Einbürgerung nicht.

ξνοικοι (V. 536f.) aufgrund der Verwandtschaft mit Io dokumentieren soll; dann durch die eindringliche, durchaus 'dramatisch' zu nennende Zur-Schau-Stellung ihrer Angst und ihres Leidens;[23] und schließlich vor allem durch die Drohung, sich an den Götterbildern zu erhängen und damit die gesamte Polis zu beflecken, mit der sie Pelasgos erpressen und ihn schließlich zum Nachgeben zwingen.[24]

Man muß nicht darüber rechten, ob Pelasgos den Danaiden *aufgrund* ihrer Hikesie und somit aus Respekt gegenüber dem religiösen Gebot Schutz gewährt oder weil er erpreßt und gezwungen wird und demnach gänzlich unabhängig von religiösen Erwägungen.[25] Beides greift untrennbar ineinander. Die Erpressung sowie die Argumente, die ihr vorausgehen, sind Teil der Hikesie-Argumentation und dürften dieses Ritual auch – natürlich weniger elaboriert – in der historischen Praxis begleitet haben.[26] Pelasgos gibt nicht mehr, als er geben muß, sondern das, was er zu geben gezwungen wird, um seine Stadt vor einer folgenschweren Befleckung zu bewahren. Insofern handelt er in einem bestimmten Sinne 'fromm' oder religiös, aber nicht vorrangig oder ausschließlich aus einem humanitären Impetus gegenüber den Danaiden, sondern auch und vor allem zum Nutzen seiner eigenen Stadt. Pelasgos gerät – das ist immer wieder beobachtet worden – in eine tragische Situation, in der er zwischen zwei Handlungsalternativen entscheiden muß, die beide großes Unheil nach sich ziehen. Daß er dasjenige Unheil vermeidet, das den Tod der Danaiden mit sich bringen würde, ist zudem der mythologischen Tradition geschuldet, nach der diese weiterleben müssen, um in der Folge ihre Bräutigame töten zu können. Ob sein derart durch eine immanente Zwangslage wie durch die außerdramatische Konstellation der Überlieferung bedingtes Handeln tatsächlich als ein 'Geschenk' an die Danaiden bezeichnet werden kann, muß

23 Immer wieder fordern die Danaiden Pelasgos oder aber die Götter auf, ihr Leiden anzuschauen: vgl. dazu Gödde (2000) S. 178f., Anm. 478. Indem Aischylos so die Situation des Theater-Publikums in das Spiel der Figuren einbezieht, reflektiert das Drama seine eigene Rezeption und das Leiden wird implizit 'ästhetisch' gewertet.

24 V. 455-467; vgl. zu dieser Szene ausführlich: Gödde (2000) S. 198-210.

25 Ebenso erscheint mir die Trennung zwischen einer Bitte lediglich um Schutz und der Bitte um tatsächliche Aufnahme in Argos obsolet. Die Danaiden erbitten einen Schutz, der nur durch Aufnahme zu gewährleisten ist, und insofern ersuchen sie Asyl gemäß unserer heutigen Terminologie. Zur Deutung des Einzugs in die Stadt am Ende der *Hiketiden* vgl. unten.

26 Auch in anderen Ritualen, etwa dem Gebet oder dem Opfer, sind Egoismus und Erzwingungsstrategien gängige Muster, die nicht gegen die 'Religiosität' des Ausführenden ausgespielt werden müssen.

daher fraglich erscheinen.

Kommen wir nun zu Aischylos' Metoikie-Konstrukt, das nach DREHERS Ausführungen, ebenso wie die Abfolge Hikesie-Asylie, von der zeitgenössischen Praxis, so wie sie uns überliefert ist, abweicht. In der Tat fällt auf, daß Aischylos ausgerechnet das *metoikein*, das in der Regel nicht per Dekret zuerkannt wurde, an den Beginn des von Danaos wiedergegebenen Volksbeschlusses setzt (V. 609) und dann erst, gewissermaßen als Begleiterscheinung (*xyn*), die *asylia* nennt (V. 610), deren Verleihung durchaus einen solchen Beschluß erforderte. Zunächst kann natürlich eingewandt werden, daß Aischylos das Verbum *metoikein*, das nach den Angaben von FRIIS JOHANSEN und WHITTLE bis zum 4. Jahrhundert noch nicht in der terminologischen Bedeutung 'ein Metöke sein' verwendet wurde,[27] gar nicht im engeren Sinne auf den politischen Status des Metöken bezogen wissen wollte und somit auch von keiner etablierten Praxis der Zuerkennung dieses Status abgewichen ist. Andererseits ist unübersehbar, daß diese Tragödie neben dem zentralen Geschlechterkonflikt auch die Konfrontation zwischen Einheimischen und Fremden zum Thema hat – ein Thema, das nicht von der mythologischen Überlieferung vorgegeben war, sondern das Aischylos dem Stoff mit dem Motiv der Hikesie ganz entschieden hinzugefügt hat. Das zeigt in aller Deutlichkeit die erste Begegnung zwischen den Danaiden und Pelasgos, in welcher dieser alles an ihnen, außer den Hikesie-Zweigen, für ungriechisch erklärt (V. 234-245); das zeigt weiter das Selbstverständnis des Pelasgos als Herrscher eines Landes, das durch klare Grenzen definiert ist (V. 254-59) und aus dem der Heilergott Apis einst alles Unreine ausgeschlossen hat (V. 264-66). Wenn Aischylos vor diesem Hintergrund – die Ungeheuer, die Apis bezwingt, werden als eine *xynoikia* bezeichnet (V. 267)[28] – den Danaiden durch den argivischen Beschluß das *metoikein* zuerkennt, dann ist es schwer vorstellbar, daß er dies nicht mit Blick auf die in seiner Stadt im Entstehen begriffene Institution der *metoikia* sowie die Diskussion um Bürger- und Fremdenrecht getan hat.[29] Doch hat ihn an diesem Zusammenhang nicht das büro-

27 Friis Johansen / Whittle (1980) ad 609, II, S. 496f. Dies gilt allerdings nicht für das Substantiv *metoikos* (vgl. auch Anm. 29).

28 Genauer handelt es sich um eine δρακοντόμιλος δυσμενὴς ξυνοικία und damit um eine weitere Analogie, nämlich zu den unter anderem als δράκοντες (V. 511) und κνώδαλα (V. 762) bezeichneten Aigyptos-Söhnen. Vgl. hierzu Zeitlin (1988/92) Anm. 110. – Vgl. auch V. 415: Zeus wird zum βαρὺς ξύνοικος, wenn Pelasgos die Hikesie nicht gewährt.

29 Dafür spricht, wie immer wieder beobachtet, die Verwendung der im Zusammenhang mit Asylie-Verleihungen gebräuchlichen Termini ἀρρυσίαστος, ἀσυλία

kratische Verfahren und dessen akurate Wiedergabe interessiert, sondern die grundsätzliche Frage nach Möglichkeiten der Verständigung mit und der Integration von Fremden – beziehungsweise deren Scheitern.[30] Gezeigt wird zunächst die widerständige Konfrontation zwischen dem Griechen Pelasgos und den ägyptischen Danaiden, die sich gleichwohl – nicht zuletzt aufgrund einer gemeinsamen Wurzel – derselben mythischen und rituellen Muster bedienen.[31] Den Widerstand führt Aischylos in seinem Drama auf ein politisches Bedürfnis nach 'Reinheit' zurück – anders ist wohl die paradigmatische Geschichte von Apis, auf den Pelasgos sich beruft, nicht zu verstehen. Doch eine *xyn-* oder *metoikia* mit Fremden, seien es Ungeheuer oder ägyptische Mädchen, widerspricht jeder autochthonen Reinheit,[32] und indem Pelasgos, anders als sein Vorbild Apis, die Fremden nach langem Zögern dennoch in die von sicheren Türmen umgebene Stadt aufnimmt, ist die Katastrophe bereits vorprogrammiert.[33] Die tragische Wendung, die Aischylos so einem zu seiner Zeit brandaktuellen politischen Begriff gibt, mag auch als kritischer Kommentar zu zeitgenössischen Auseinandersetzungen gesehen werden.

Der Terminus der *metoikia*, der zur Zeit der Abfassung der *Hiketiden* möglicherweise noch nicht fest etabliert, aber sicher bereits in der Diskussion war, wird im poetischen Verfahren dieser Tragödie analysiert und ausgeleuchtet. Das zeigt sich – neben der Übertragung des politischen Be-

---

und ἄγειν. Wie sehr das Bürgerrechtsgesetz des Perikles von 451 bereits gut zehn Jahre zuvor in Athen diskutiert wurde, muß offen bleiben. Vgl. Dreher in diesem Band, Anm. 51. Die Existenz von Metöken in Athen kann hingegen für die Abfassungszeit des Dramas als sicher gelten. Vgl. Friis Johansen und Whittle (1980) ad 609, S. 497; Whitehead (1977) S. 7; Bakewell (1997) S. 219-223.

30 Vgl. Vidal-Naquet (1997) S. 112, der für das Corpus sämtlicher überlieferter Tragödien konstatiert, „that there is not a single play in which the opposition between Greeks and barbarians, or between citizens and aliens, does not play a significant role".

31 Zur Differenz zwischen Pelasgos' Zugang zum Mythos und demjenigen der Danaiden vgl. Zeitlin (1988/92) S. 232f.

32 Die Reinheit wird nicht erst durch die Aufnahme der Fremden in Argos gefährdet, sondern die Fremden sind bereits an sich – als ἀστόξενοι (V. 356; vgl. 618) – keiner der beiden voneinander zu trennenden Kategorien, 'fremd' bzw. 'einheimisch', eindeutig zuzuordnen. Hierin liegt Pelasgos' Dilemma.

33 Bakewell (1997) S. 218f. betont dagegegen vor allem die Ähnlichkeit im Verhalten von Apis und Pelasgos und schreibt (S. 219): „By offering the Danaids partial incorporation into the polis but not citizenship, Pelasgus hopes to maintain the city's borders and autochthonous identity." Bakewells These, daß es sich bei den *Hiketiden* um einen „charter myth legitimizing μετοικία" (ebd. S. 223) handele, scheint mir ebenfalls die negativen Konnotationen zu unterschlagen.

griffs auf die 'Mitwohnerschaft' von Befleckungen (αἱμάτων μιάσμασιν V. 265) oder auf den Zorn eines Gottes – auch im differenzierenden Spiel mit anderen Begriffen des Einheimisch-Seins und Wohnens (ἔνοικος), des Landbesitzens (γαμόρος), aber auch des Fremdseins (ἔπηλυς), die dem *metoikein* der Danaiden in den folgenden Versen gegenübergestellt werden (V. 611, 613). Die Häufung derartiger Wörter in dieser Passage dürfte kein Zufall sein: Sie unterstreicht, daß die Danaiden sich immer noch auf einer Gratwanderung befinden zwischen Einschluß und Ausschluß. Daß Aischylos, indem er die *metoikia* durch die Volksversammlung gewähren läßt, von der zeitgenössischen Praxis abweicht, läßt sich als ein Indiz dafür deuten, daß er dem *metoikein* der Danaiden in Argos ein besonderes Gewicht verleihen wollte.[34] Die Verbindung, die er zwischen Metoikie und Asylie etabliert, ist deutlich enger, als sie es vermutlich nach den rechtlichen Gegebenheiten im Athen des 5. Jhs. war. Wer Asylie erhielt, wurde in der Regel deshalb kein Metöke; wer Metöke wurde, bekam in der Regel nicht zusätzlich die Asylie verliehen.[35] Aischylos verwendet den fremdenrechtlichen Status des Metöken hier als Chiffre oder Metapher für das tragische Konfliktpotential, das die unreine Vermischung von 'fremd' und 'eigen' zur Folge hat. Diese 'Mischung' wäre nicht eingetreten, wenn den Danaiden 'nur' die Asylie verliehen worden wäre, denn diese allein hätte das Wohnen in Argos nicht notwendigerweise impliziert.

Das dritte von mir hervorgehobene Argument DREHERS für ein fiktives Asylrecht bei Aischylos beruht auf einem Vergleich mit inschriftlich überlieferten Dekreten, in denen die Asylie, ganz anders als im Falle der Danaiden, nicht aufgrund einer vorausgehenden Hikesie, also nicht an Bedürftige, sondern, im Gegenteil, als besonderes Privileg an Personen, die sich gegenüber der Polis verdient gemacht haben, verliehen wurde. Daß die Verleihung der Asylie an die Danaiden durch Pelasgos nicht ausschließlich als humanitärer Akt und großzügiges Geschenk zu betrachten ist, sondern erzwungen wird, wurde bereits ausgeführt. Ich möchte DREHERS Beobachtung zudem durch die folgende Überlegung ergänzen: Es ist immerhin

34 Hierin allein sehe ich allerdings noch kein Argument dafür, daß die gesamte Konstruktion des Dramas ein fiktives Asylrecht wiedergibt.

35 Vgl. Gauthier (1972), S. 110, Anm. 7, der sich von der Auffassung von G. Glotz (La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce, Paris 1904) distanziert, nach der ein Metöke jemand sei „qui leur (sc. aux Athéniens) demandait asile pour toujours". Gauthiers Kommentar impliziert, daß das Asyl für ihn ein „établissement définitif", wie es den Metöken kennzeichnet und wie es in Aischylos' Drama gezeigt wird, ausschließt. – Vgl. aber die mögliche Verbindung beider Rechtsformen in den oben erwähnten Inschriften: Anm. 13, 14 und 16.

auffällig, daß ausgerechnet zwei der frühsten, nämlich aus dem fünften Jh. überlieferten Asylie-Dekrete – die Verleihung des Bürgerrechts an Deukalion in einer Inschrift aus Elis[36] und das Gesetz aus Naupaktos[37] – gerade nicht dem hellenistischen Typus der Asylieverleihung an Fremde entsprechen, sondern offenbar 'Neubürger' vor Übergriffen schützen. Zwar bleibt richtig, daß dies, soweit wir sehen können, nicht aufgrund einer vorausgegangenen Hikesie geschieht,[38] doch ergibt sich, zumindest was die Adressaten der Asylie angeht, eine deutliche Parallele zu den Danaiden. In beiden Fällen handelt es sich um soeben in die Stadt aufgenommene Personen, die, da sie trotz ihres neuen Bürger- bzw. Metöken-Status von den Einheimischen noch als Fremde wahrgenommen werden, geschützt werden müssen. Anders als DREHER scheint es mir eher geboten, die Nähe beider Fälle von Asylie zu betonen und nicht ihre Differenzen. Eine *asylia* für Metöken, wie es die Danaiden sind, scheint sogar unter der Maßgabe der Alltagspraxis noch eher nachvollziehbar als eine *asylia* für Personen mit Bürgerstatus.

IV

Die Terminologie des Beschlusses, den die argivische Volksversammlung angesichts der Hikesie der Danaiden faßt, legt es durchaus nahe, hier nach Reflexen zeitgenössischer juristischer und politischer Praxis zu suchen. Doch galt Aischylos' vorrangiges Interesse natürlich nicht deren spiegelbildlicher Wiedergabe. Er analysiert die uneindeutigen, ja widersprüchlichen Konnotierungen politischer oder religiöser Termini wie μετοικεῖν und ξυνοικία, aber auch πρόξενος,[39] ῥύσιος/ῥυσιάζειν,[40] κράτος[41] oder ἱκνέομαι und unterzieht so die Verbindlichkeit dieser Konzepte einer im-

36 Dreher in diesem Band, Anm. 66; vgl. hier Anm. 13.

37 Dreher, Anm. 68; vgl. hier Anm. 13.

38 Es wäre zwar immerhin denkbar, daß dieser Teil des Verfahrens in der Überlieferung keinen Niederschlag findet, da er – genau wie in Aischylos' Hiketiden – im inschriftlich niedergelegten Beschluß nicht erwähnt wurde. Doch besteht hier erneut die Gefahr, von der Dichtung vorschnell auf die Realität zu schließen.

39 Vgl. Vidal-Naquet (1997), S. 110: „... the proxenos in Aeschylus' Supplices is not a proxenos in the classical sense of the word. [...] the tragic authors create their own language as well." Ähnlich die Ausführungen zum proxenos bei Gauthier (1972) S. 54-57.

40 ἐρύω kann sowohl 'ziehen', 'gewaltsam zerren' als auch 'schützen', 'retten' bedeuten: dazu Whittle (1964).

41 Untersucht von Vernant (1972), bes. S. 31f.

pliziten Diskussion. Damit verbindet sich noch keine direkte Stellungnahme des Dramatikers in einem zeitgenössischen Meinungsstreit, sondern es handelt sich zunächst um eine kritische, um eine poetische Analyse politischer, sozialer und religiöser Institutionen und ihrer anthropologischen Relevanz. Individualpsychologische Argumente und Standpunkte, wie sie auf der Handlungs- und Figurenebene eines Dramas zu finden sind, gehen nicht immer auf in denjenigen Koordinaten, die der Autor seinem Text mittels mythologischer oder ritueller – und damit kollektiv und normativ gültiger – Handlungsmuster einschreibt. Zwischen beidem sind häufig Spannungen und Widersprüche auszumachen, wie sie sich in der augenfälligsten Form etwa durch die Konfrontation zwischen menschlichem und göttlichem Willen ergeben. Im Falle der *Hiketiden* besteht ein latenter Widerspruch zwischen der dezidierten Weigerung der Danaiden ihre Cousins, deren Nachstellungen sie als *hybris* empfinden, zu heiraten – eine Weigerung, die bis hin zu dem Wunsch, überhaupt unberührt zu bleiben, generalisiert wird (V. 787-791) – und ihrem Modell, Zeus und Io, deren Verbindung aber nach ihren eigenen Worten keineswegs frei von Gewalt, geschweige denn von Sexualität, ist.

Die vorausgehende Diskussion von DREHERS Argumenten hat den darin implizierten moralischen oder märchenhaften Impetus in Aischylos' Konstruktion in Frage zu stellen gesucht. Weder ist Pelasgos frei genug, um aus der Güte seines Herzens schenken zu können, noch wird sich sein Handeln im Laufe der Trilogie als 'richtig' bewähren. Die Danaiden erweisen sich statt dessen als ein gefährliches 'Danaer-Geschenk', das er in seine Stadt einziehen läßt. Er kann daher nicht zum moralischen Helden avancieren, dem das Publikum nacheifern soll. Und auch die Abfolge von Hikesie und Asylie, so wie Aischylos sie darstellt, wird meines Erachtens eher als eine problematische und widerständige, ja angesichts der Apis-Geschichte, vor deren Folie sie sich vollzieht, und mit Blick auf das kommende Geschehen, das wir ja in groben Zügen kennen, sogar als eine gefährliche gezeigt, und nicht vorrangig als Paradigma für ein gottgefälliges Verhalten. Für diese Verbindung von Hikesie beziehungsweise sakraler Asylie einerseits und politischer Asylie- sowie Metoikie-Gewährung andererseits möchte ich ein anderes Erklärungsmodell vorschlagen.

Es ist, um Aischylos' Umgang mit den Institutionen Hikesie, Metoikie und Asylie zu verstehen, nicht unerheblich, wer in dieser Tragödie vor wem in den Schutz der Götterbilder flieht: Es handelt sich um Jungfrauen, die sich einer Ehe entziehen wollen, die sie immer wieder als *hybris* – und das heißt in diesem Kontext: als sexuelle Gewalt – bezeichnen. Die Hikesie, die Aischylos in die Verfolgungsgeschichte einbaut, dient der Retardierung der vom Mythos vorgegebenen Handlung. Doch diese Retardierung

ist mehr als ein Kunstgriff zur Steuerung der dramatischen Zeit und zur Steigerung der dramatischen Spannung. Die Hemmung der Handlung, die Weigerung der Danaiden und das durch den Schutz des Tempels bewirkte Gegengewicht zur Aktion der Aigypter wird zum eigentlichen Thema dieser ersten Tragödie der Trilogie.[42] Die drohende Besitzergreifung der Jungfrauen durch die Aigypter wird analogisiert mit der Verletzung des Tempelasyls durch die Überschreitung seiner Grenzen oder die Berührung der Schutzflehenden, die im Diskurs der Hikesie als 'rein', ἁγνοί, gelten.[43] Die Hikesie wird damit zur Metapher für den Status der Frau vor der Ehe, für ihren Wunsch, unberührt, Jungfrau zu bleiben.[44] Dieser Wunsch artikuliert sich in den *Hiketiden* in der konkreten Flucht von Ägypten nach Argos, aber auch in den Liedern, die die Danaiden im argivischen Heiligtum singen und in denen die Bitte um Schutz und ihre Todesphantasien[45] einander abwechseln. Die Danaiden ziehen den Tod einer Ehe vor, die sie als Tod – nämlich als Ende ihrer jungfräulichen Freiheit – empfinden, und sie folgen damit, wie viele andere tragische Jungfrauen, imaginativ dem Modell der Persephone, deren Hochzeit mit Hades ein Leben in der Unterwelt impliziert. Der Übergang vom Status der Jungfrau zu dem der Ehefrau und Mutter, den Aischylos in einem heiligen Raum der Unberührbarkeit und Unverletzbarkeit inszeniert, wird auch in zahlreichen anderen Mythen und Ritualen auf ähnliche Weise symbolisch bezeichnet: als Flucht,[46] als Trennung von der Gesellschaft,[47] als wildes oder gar wahnhaftes Umherirren,[48] als Verwandlung in ein Tier[49] oder auch als Tod

---

42 Angesichts dieser Beobachtung – nämlich daß ein retardierendes Geschehen, die Hikesie, ein ganzes Drama füllt – wäre eine Rekonstruktion der Trilogie, nach der die Hiketiden an der zweiten Stelle stehen und ihnen ein Drama, das den Ausbruch des Konfliktes zeigt, vorausgeht, durchaus attraktiv.

43 Vgl. Paus. 7,25,1.

44 Umgekehrt dient der Status der Jungfrau als Metapher für die Hikesie. Siehe dazu Zeitlin (1988/92) S. 213.

45 Vgl. v.a. das dritte Stasimon, V. 776-824.

46 Flucht und Verfolgung spielen etwa im Ritual der Agrionia eine Rolle: vgl. Burkert (1972/97) S. 189-200. Das Schema läßt zudem an den vor allem für Sparta bezeugten Brautraub denken. Auch für das Thesmophorienfest, das ja nach Herodot (2,171) die Danaiden nach Griechenland gebracht haben sollen, ist ein Ritual mit dem Namen δίωγμα, 'Flucht', bezeugt: dazu Zeitlin (1988/92) S. 252, Anm. 121. – Zum Hochzeitsritual als Entführungsritual vgl. Seaford (1987) S. 112.

47 Vgl. etwa Plutarch, Vita Lykurgi 15.

48 Ein prominentes Beispiel hierfür ist der zuerst in Hesiods Frauenkatalog belegte Mythos von den Töchtern des Proiteus, die wegen eines Sakrilegs von Hera in Kühe verwandelt und in Wahnsinn versetzt worden sind (nach einer anderen Version

der Jungfrau.[50]

Das Ende dieser liminalen Phase wird nun in Aischylos' Drama durch den Asylie-Beschluß herbeigeführt. Die Übertragung der Hikesie auf den Geschlechterkonflikt akzentuiert zunächst diejenige Phase des Hochzeitsrituals, während derer die Braut sich der bevorstehenden Hochzeit entzieht. Das Analogieverfahren jedoch, das ja nicht nur die Hochzeit nach dem Modell der Hikesie, sondern auch die Hikesie nach dem Modell der Hochzeit deutet, impliziert nun eine weitere Phase des Geschehens, in der – will man dem van Gennepschen Schema der *rites de passage* folgen[51] – auf die Phase des Übergangs eine Reintegration in die Gemeinschaft folgt, wie sie ja im Falle der Braut deren Überführung in den *oikos* des Ehemanns darstellt. Die Tatsache, daß am Ende dieser Tragödie 50 Mädchen, die als Jungfrauen unmittelbar vor ihrer Hochzeit, wenn auch vor einer ungewollten, stehen, feierlich in die Stadt Argos, wo sie Wohnungen erhalten, geleitet werden, legt diese Parallele zwischen Asylie und Ehe nahe, auch wenn es sich bei den Argivern natürlich nicht um die Bräutigame der Danaiden, sondern lediglich um ihre Beschützer (προστάτεις; vgl. V. 963) handelt.[52]

Die Amalgamierung von Hikesie und Hochzeit findet sich auch bei anderen antiken Autoren, am deutlichsten in einem dem Pythagoras zugeschriebenen Weisheitsspruch, den Iamblich in seiner Vita des Pythagoras

---

verursacht Dionysos ihren Wahnsinn). Sie wandern auf wilden Wiesen umher, bis sie geheilt werden. In der Forschung wird diese Phase der Separation mit van Gennep (1909/86) vielfach als Teil eines Initiationsprozesses oder 'Reiferituals' gedeutet. Siehe Burkert (1972/97) S. 189-200; Calame (1977) S. 215-220; Dowden (1989) S. 70-95.

49 Vgl. die vorherige Anmerkung (die Proitiden als Kühe); auch Io wird von Hera, wie in den Hiketiden erzählt, in eine Kuh verwandelt und bis nach Ägypten getrieben; des weiteren wird die Weihung junger Priesterinnen als Bärinnen im Artemiskult von Brauron mit Hochzeitsbräuchen in Verbindung gebracht: vgl. Burkert (1972/97) S. 75, Anm. 20; Seaford (1987) S. 108.

50 So etwa im Mythos von Persephone oder Iphigenie.

51 Kritisch zu einer vorschnellen Verwendung des Initiationsbegriffs: Waldner (2000) S. 33-50, die S. 43 betont, daß die meisten für das antike Griechenland angenommenen Initiationsrituale „nur aus Mythen oder ethnologischen Parallelen rekonstruiert" seien. Ich verwende daher die Kategorie des Übergangs hier in einem weiten Sinne, ohne damit automatisch die Annahme eines Initiationsrituals zu verbinden.

52 Zu der These, daß es sich bei dem gegen Ende des Dramas auftretenden zweiten Chor um argivische Männer und nicht, wie lange angenommen, um die ägyptischen Begleiterinnen der Danaiden handelt, siehe Friis Johansen und Whittle (1980) II, S. 306-309; Seaford (1984/85) und (1987) S. 114f.; Rösler (1993) S. 14f.; Bakewell (1997) S. 211.

überliefert: „Ferner aber", so heißt es dort, „sei es Brauch, daß man die Frau, nachdem man sie vom Herd unter Libationen wie eine Schutzflehende gegenüber den Göttern in Empfang genommen habe, zu sich führe".[53] Das Wegführen des Schutzflehenden vom Ort des Schutzes, das in literarischen Texten häufig als ein Aufrichten (ἀνίστημι oder αἱρεῖσθαι) des am Boden Kauernden beschrieben wird und seine Aufnahme in die Gemeinschaft besiegelt,[54] wird hier parallelisiert mit der feierlichen πομπή, dem Festzug, der die Braut von ihrem Elternhaus in das Haus ihres Gatten geleitet. Umgekehrt wird die Situation der Braut vor der Überführung in das Haus ihres Ehemannes als die einer Schutzbedürftigen, einer *hiketis*, gedeutet. Daß es, wie neben den *Hiketiden* viele andere antike Zeugnisse nahelegen, der Schutz *vor* der Hochzeit sein könnte, den die Braut am Herd sucht, kommt Pythagoras nicht in den Sinn.[55] „Man dürfe seine Frau nicht verfolgen, da sie eine Schutzflehende ist", heißt es an anderer Stelle.[56] Hier ist der normative und moralische Impetus des Vergleichs deutlich: Das Wegführen (*agein*) der Frau vom Herd in den Schutz des Ehemannes wird kategorial getrennt von jenem *sylan* oder *agein*, welches das Sakralrecht der Hikesie gerade untersagt. Wenn die Frau, wie es bei Pythagoras heißt, eine Schutzflehende ist, dann, so könnte man ihm entgegnen, darf man sie gerade nicht wegführen. Die Besitzergreifung, als die die Ehe – etwa im Bild des Jochs oder der Zähmung[57] – in der Antike vielfach konzeptionalisiert wurde, wird in der pythagoreischen Ethik in ein harmonisches Schutzverhältnis umgedeutet.

Im Gegensatz zu Pythagoras konfrontiert Aischylos das gewaltsame und durch den Aufenthalt im Heiligtum untersagte 'Fortführen' (*agein*)

---

53 Iambl., VP 9,48: ἔτι δὲ τὴν γυναῖκα νομίζειν ἀπὸ τῆς ἑστίας εἰληφότα μετὰ σπονδῶν καθάπερ ἱκέτιν ἐναντίον τῶν θεῶν εἰσῆχθαι πρὸς αὐτόν; vgl. auch 18,84 (Text in Anm. 54) und Aristoteles Oikonom. 1344a 10-12. Zur Stelle de Vogel (1966) S. 110f. Zur Datierung dieses Konzeptes vgl. Burkert (1969/72), der annimmt, daß die sogenannten *akousmata*, aus denen das Zitat stammt, in die archaische Zeit zurückgehen. – Die Assoziation von Braut und Schutzflehender findet sich auch in den folgenden Tragödien-Passagen: Eur. Med. 709-18; Andr. 921-23, 982ff.; Troad. 1042-48; Hel. 528-96; vgl. dazu Belfiore (2000) S. 53.

54 Vgl. etwa Hom. Od. 7,168-9; Aisch. Eum. 475; Soph. OK 276, 1286; Hdt. 5,71, gegebenenfalls auch Aisch. Hik. 324 (ἀνστήσας ist allerdings Konjektur für ἀντήσας).

55 Zur Flucht junger Frauen vor einer erzwungenen Ehe vgl. Sinn (1990) S. 76 und Anhang III b sowie Dreher (1996) S. 86.

56 Iambl. VP 18,48: γυναῖκα οὐ δεῖ διώκειν τὴν αὐτοῦ· ἱκέτις γὰρ. διὸ καὶ ἀφ' ἑστίας ἀγόμεθα.

57 Vgl. dazu Calame (1977) Bd. I, S. 411ff.; Seaford (1987) S. 106, 111.

der Schutzflehenden, wie es die Aigypter in der Entführungsszene versuchen, *explizit* mit dem Geleit, das die Argiver ihnen zu den sicheren Wohnhäusern ihrer Stadt geben. Die Heimholung der Braut durch den Ehemann, zu der es in den *Hiketiden* nicht kommt, die aber als – gewolltes oder ungewolltes – Ziel der Handlung stets gegenwärtig ist, steht im Spannungsfeld dieser beiden Vorgänge: Sie ist immer Gewalt und Schutz zugleich. Das zeigt das paradigmatische Verhältnis zwischen Zeus und Io, auf das die Danaiden sich immer wieder berufen. Die Berührung, mit der Zeus Ios Schmerzen nach ihrer langen Irrfahrt und Schwangerschaft löst, wird als 'wohlmeinende Gewalt' (εὐμενῆ βίαν V. 1066f.; vgl. auch V. 576-8) bezeichnet. Ios Niederkunft wird immer wieder sowohl auf die heilende, aber machtvolle Berührung durch die Hand des Zeus, nach der ihr Sohn dann Epaphos heißen wird, als auch auf den Hauch des Gottes – seine ἐπίπνοια – zurückgeführt. Wenn die Danaiden gleich im Einzugslied des Dramas die Argiver bitten:

> Nehmt auf (δέξασθ') die schutzflehende weibliche Schar (ἱκέτην τὸν θηλυγενῆ στόλον) mit dem frommen Hauch (αἰδοίωι πνεύματι) des Landes (V. 28f.),

dann wird bereits hier, ohne daß der Leser oder Zuschauer es schon realisieren kann, das prototypische Verhältnis zwischen Zeus und Io mit dem Schutz, den die Danaiden in Argos suchen, und so implizit auch die 'Ehe' mit dem Asyl, verknüpft.[58]

Der Befund einer Analogisierung von Ehe und Asyl in Aischylos' *Hiketiden*, einer Reflexion des einen Rituals durch das andere, sagt noch nichts aus über die Frage, ob die Gewährung eines dauerhaften Asyls – inklusive des Metökenrechtes – im Anschluß an eine Hikesie und damit die Verbindung von sakralem und politischem Recht der zeitgenössischen Praxis entsprach. Die historischen Zeugnisse sprechen dagegen; die möglichen Gründe für eine solche Überlieferungslage sind bereits genannt worden. Wenn die Beobachtung von MARTIN DREHER richtig ist, daß hier eine nicht nur idealtypische, sondern möglicherweise utopische Konstruktion vorliegt, dann wäre – führt man die Analogie konsequent weiter – auch eine gewaltfreie Hochzeit, wie sie ja im argivischen Asyl zunächst aufscheint, in diesem konkreten Falle nicht denkbar. Der Fortgang der Trilo-

58 Streng genommen findet natürlich zwischen Io und Zeus keine Eheschließung statt: Das Paradigma, dem die Danaiden nacheifern, besteht vor allem in der besonderen Form von Sexualität und Fortpflanzung, wie das mythische Paar sie praktiziert, und nicht in einer Ehe.

gie, der Gattenmord der Danaiden bestätigt dies – und die eine Ausnahme, die erfüllte Liebe zwischen Hypermestra und Lynkeus, etabliert zugleich ein Gegenmodell. Als sicher kann jedenfalls gelten, daß die Asylie keineswegs – auch für Aischylos nicht – unbesehen einer jeden Hikesie folgte. Die Zusammenführung der sakralen und der politischen Institution, die möglicherweise für Aischylos' Publikum ein Novum darstellte, wird sowohl mit Blick auf das Fremdenrecht als auch hinsichtlich des Eherechts erprobt. Asylie und Ehe werden als gleichermaßen komplexe und widerständige Integrationsprozesse vorgeführt. Auf einen einzigen Standpunkt – etwa ein Eintreten für liberalere Formen der Integration von Fremden und Frauen oder aber eine konservativ-restriktive Warnung vor zu viel Vermischung – läßt sich das Drama wohl kaum reduzieren. Aischylos konstruiert die Verbindung von Hikesie, Metoikie und Asylie gemäß den Erfordernissen seiner mythologischen Vorgaben. Die Konstruktion dient jedoch weder einer Abspiegelung der zeitgenössischen Verhältnisse noch der phantastischen Erfindung neuer Gesetze, sondern vielmehr der kreativen und kritischen Interpretation des status quo. Unter dieser Maßgabe läßt sich das Drama auch für realhistorische Fragestellungen auswerten.

Literaturverzeichnis

BAKEWELL, G. W. 1997. Μετοικία in the *Supplices* of Aeschylus, in: Classical Antiquity 16.2, 209-228.

BELFIORE, E. S. 2000. Murder Among Friends. Violation of *Philia* in Greek Tragedy, New York, Oxford.

BURKERT, W. 1962/72. Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962; überarbeitet als: Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Cambridge 1972 (hier zitiert nach der engl. Fassung).

— 1972/97. Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, zuerst 1972, 2. um ein Nachwort erweiterte Auflage Berlin, New York 1997.

CALAME, C. 1977. Les choeurs de jeunes filles en Grèce Archaïque, I: Morphologie, fonction religieuse et sociale, Rom.

CHANIOTIS, A. 1996. Conflicting Authorities. Asylia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Period, in: Kernos 9, 65-86.

DE VOGEL, C. J. 1966 Pythagoras and Early Pythagoreanism, Assen.

DOWDEN, K. 1989. Death and the Maiden: Girl's Initiation Rites in Greek Mythology, London, New York.

DREHER, M. 1996. Das Asyl in der Antike, in: Tyche 11, 79-96.

FRIIS JOHANSEN, H. und WHITTLE, E. 1980. Aeschylus. The Suppliants, 3 Bde. (Text und Kommentar), Kopenhagen.

GAUTHIER, P. 1972. Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques, Nancy.

GÖDDE, S. 2000. Das Drama der Hikesie, Ritual und Rhetorik in Aischylos' *Hiketiden*, Münster.

GOULD, J. 1973. Hiketeia, in: Journal of Hellenic Studies 93, 74-103.

KOERNER, R. 1993. Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Poleis, aus dem Nachlaß von Reinhard Koerner, hg. v. HALLOF, K., Köln, Weimar, Wien.

RIGSBY, K. J. 1996. Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World, Berkeley, Los Angeles, London.

RÖSLER, W. 1993. Der Schluß der Hiketiden und die Danaiden-Trilogie des Aischylos, in: Rheinisches Museum 136, 1-22.

SCHLESINGER, E. 1933. Die griechische Asylie, Gießen.

SEAFORD, R. 1984/85. L'ultima canzone corale delle *Supplici* di Eschilo, in: Dioniso 55, 221-229.

— 1987. The Tragic Wedding, in: Journal of Hellenic Studies 107, 106-130.

SEIBERT, J. 1979. Die politischen Flüchtlinge und Verbannten in der griechischen Geschichte, 2 Bde., Darmstadt 1979.

SINN, U. Das Heraion von Perachora. Eine sakrale Schutzzone in der korinthischen Peraia, in: Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts 105, 1990, 53-116.

VAN EFFENTERRE, H. und RUZÉ, F. 1994. Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme Grec, Rom.

VAN GENNEP, A. 1909/86. Les rites de passage, 1909, Nachdruck mit Korrektur-Addendum Paris 1981; dt. Übers.: Übergangsriten, Frankfurt, New York 1986.

VERNANT, J.-P. 1972. Tensions et ambiguïté dans la tragédie grecque, in: ders. und VIDAL-NAQUET, P. Mythe et tragédie en Grèce ancienne, Paris, 21-40.

VIDAL-NAQUET, P. 1997. The Place and Status of Foreigners in Athenian Tragedy, in: PELLING, C. (Hg.): Greek Tragedy and the Historian, Oxford, 109-119.

WALDNER, K. 2000. Geburt und Hochzeit des Kriegers. Geschlechterdifferenz und Initiation in Mythos und Ritual der griechischen Polis, Berlin, New York.

WENGER, L. 1931. "ΟΡΟΙ 'ΑΣΥΛΙΑΣ, in: Philologus 86, 427-454.

— (1950): s.v. 'Asylrecht', in: Reallexikon für Antike und Christentum, hg. v. KLAUSER, T., Bd. 1, Stuttgart, Sp. 836-844.

WHITEHEAD, D. 1977. The Ideology of the Athenian Metic, Cambridge.

WHITTLE, E. W. 1964. An Ambiguity in Aeschylus, Supplices 315, in: Classica et Mediaevalia 25, 1-7.

ZEITLIN, F. I. (1988/92): La politique d'Eros. Feminin et masculin dans les Suppliantes d'Eschyle, in: Métis 3, 1988, S. 231-259; englische Übersetzung: The Politics of Eros in the Danaid Trilogy of Aeschylus, in: HEXTER, R. und SELDEN, D. (Hg.): Innovation of Antiquity, New York, London 1992, 203-252.

ULRICH SINN

Das Poseidonheiligtum auf Kalaureia: ein archäologischer Befund zum antiken Asylwesen

Eine reiche literarische Überlieferung bezeugt die Funktion der griechischen Heiligtümer als Zufluchtsstätten für Bedrängte. Vollzog ein Bedrängter den Ritus des Schutzflehens (ικετεία), nahm er das Heiligtum in die Pflicht, ihn vor Unrecht und Willkür zu schützen.[1] Von der Wirksamkeit dieser Sakralnorm zeichnen die antiken Quellen freilich ein verwirrendes Bild: Die häufige Thematisierung in der Dichtung[2], im philosophi-

---

Es gelten die Abkürzungsrichtlinien des Deutschen Archäologischen Instituts (Archäologischer Anzeiger 1997 S. 611-628). Darüber hinaus werden folgende Siegel verwendet:

Gehrke, Stasis	H.-J. Gehrke, Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. (1985)
Seibert, Flüchtlinge	J. Seibert, Die politischen Flüchtlinge und Verbannten in der griechischen Geschichte, (1979)
Sinn, refuge	U. Sinn, Greek sanctuaries as places of refuge, in: R. Hägg/N. Marinatos (Hrsg.), Greek Sanctuaries. New Approaches (1993) 88ff.
Sinn, Perachora	U. Sinn, Das Heraion von Perachora. Eine sakrale Schutzzone in der korinthischen Peraia, in: AM 105, 1990, 53ff.
Wide/Kjellberg	S. Wide / L. Kjellberg, Ausgrabungen auf Kalaureia, in: AM 20, 1895, 267-326
Welter	G. Welter, Troizen und Kalaureia (1941)
Abkürzungen der antiken	Autoren und ihrer Werke nach Lexikon der Alten Welt (1965) 3439ff.

Abbildungsnachweis: Abb. 1: nach Sinn, refuge Fi. 5,1; Abb. 2: Verf..

1 Sinn, Perachora 71-83: ἀσυλία-ικετεία. Das Prinzip der sakralen Schutzgewährung.
Eine ausführliche Bibliographie findet sich in: U. Sinn, Asylia, in: Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum Vol. III, Nr. 5.f. (im Druck)

2 Aischylos: Hiketiden, Eumeniden; Sophokles: Oidipus auf Kolonos; Euripides: Herakliden, Hiketiden, Ion. – Aristophanes: Thesmophoriazusen; Plautus: Rudens. Dazu: J. Kopperschmidt, Die Hikesie als dramatische Form. Zur motivischen Interpretation des griechischen Dramas (1967)

schen Traktat[3] und in der politischen Agitation[4] sowie eine umfangreiche Legendenbildung[5] bezeugen den hohen Stellenwert der sakralen Schutzgewährung. Die Historiographie hingegen berichtet fast ausschließlich von Missachtung und Missbrauch.[6] So wird unter Historikern die Frage diskutiert, ob die Heiligtümer die ihnen zugedachte Rolle überhaupt mit Erfolg haben wahrnehmen können.[7] Archäologen, die der Erforschung der Heiligtümer traditionell große Bedeutung beimessen, haben sich dieser Frage kaum einmal angenommen.[8] Doch auch archäologische Befunde vermögen zur Erhellung dieser Frage beizutragen.

Die Hiketeia wurde als Ritus vollzogen. In den Heiligtümern gehörte sie zu den kanonischen Kultpraktiken. Das bietet den Ansatz zur Erschließung neuen Quellenmaterials. Denn so wie zum Beispiel Opfer, Pompe, Mantik, Agon und rituelles Mahl ihre spezifischen, archäologisch fassbaren Spuren hinterlassen haben, sind in den Heiligtümern auch besondere Vorkehrungen für den Vollzug des Schutzbegehrens zu erwarten. Die verbreitete Vorstellung, die Betreuung der Schutzflehenden sei räumlich allein auf den Altar oder den Tempel beschränkt, ist nicht aufrecht zu erhalten. Altar und Götterbild sind die Male, an denen die Hiketeia ihren Anfang nahm, an denen sich für den Schutzflehenden durch Akzeptierung oder Abweisung seines Gesuchs um Beistand das weitere Schicksal entschied. Epos und Drama bedienten sich insbesondere dieses spannungsgeladenen Momentes und prägten damit zugleich die von der Dichtung abhängige Bildkunst (Abb. 1).[9]

Die tatsächlichen Konsequenzen aus der Einleitung eines Schutzbegehrens lassen sich am leichtesten mit dem Hinweis darauf verständlich ma-

---

3 Belege bei Sinn, Perachora 114f.

4 Belege ebenda 113f.

5 Belege ebenda 115f.

6 Belege ebenda 109ff.

7 Seibert, Flüchtlinge 368f.: „Die Hiketeia war aber nicht ausschließlich ein unsicheres Rechtsmittel. Viele Fälle beweisen ihre Rechtskraft und Einhaltung." Belege ebenda; Gehrke, Stasis 611 Anm. 151; 249: „Nicht einmal religiöse Ehrfurcht vermochte dem Kämpfen eine Grenze zu setzen." Ein Versagen nach allenfalls anfänglicher Wirksamkeit in der Frühzeit konstatieren auch J. Gould, Hiketeia, in: JHS 93, 1973, 74ff. bes. 101; H. Schaefer, Staatsform und Politik (1932) 46ff.

8 Zu den Ausnahmen gehört R.W.M. Schumacher mit seiner Abhandlung „Three related sanctuaries: Geraistos, Kalaureia and Tainaron", in: R. Hägg/N. Marinatos (Hrsg.), Greek Sanctuaries. New Approaches (1993) 62ff.

9 Siehe auch Sinn, refuge 89 Fig. 5, 1.2 und 92 Fig. 5, 3.; U. Sinn, Die Wurzeln unseres Asylrechts im griechischen Altertum – Das Schicksal einer Idee im Wandel dreier Jahrtausende, in: Jahrbuch der Universität Augsburg 1993/94 (1995) 121ff.

chen, daß auch der Aufenthalt der Kranken in den sakralen Heilstätten auf dem Prinzip der Hiketeia basierte. Der Kranke erhielt für die Dauer seiner Heilbehandlung den Status eines Schutzflehenden. Die kanonische Formel in den entsprechenden Inschriften lautet τὸν θεὸν ἱκέτις/ ἱκέτας ἀφίκετο.[10] Nach der Genesung verließ der Patient das Heiligtum. Entsprechendes galt für jeden, der sich in seiner Bedrängnis schutzflehend an ein Heiligtum wandte. Eigentlicher Zweck der Hiketeia war es, nach der Abwendung einer akuten Bedrohung einen Prozess in Gang zu setzen und einen zeitlichen Spielraum zu eröffnen, der in eine dauerhafte Lösung des bedrängenden Problems einmündete. Ein solches Verfahren konnte rasch vonstatten gehen.[11] Lagen der Inanspruchnahme der Hiketeia aber zum Beispiel politische Ursachen zugrunde, führte dies in aller Regel zu einem längerfristigen Verweilen der Schutzflehenden in den Heiligtümern.[12] Als Zufluchtsstätten mussten die Heiligtümer also über eine entsprechende Infrastruktur verfügen.

Eine in dieser Hinsicht besonders interessante Sakralstätte ist das Poseidonheiligtum auf der Insel Kalaureia: Es ist als eine intensiv genutzte Zufluchtsstätte bezeugt und wartet dank weiträumig angelegter Ausgrabungen auch mit archäologischen Befunden auf.

Strabo (VIII 6, 14) spricht vom ἄσυλον Ποσειδῶνος ἱερόν, dem von allen Griechen Ehrfurcht entgegengebracht worden sei. Besonders zur Zeit der makedonischen Hegemonie im 4. Jh. v. Chr. habe sich die Schutzfunktion des Heiligtums bewährt:

> „Als sich ihre Herrschaftssphäre bis dorthin erstreckte, achteten selbst die Makedonen das im Heiligtum geltende Schutzgebot und scheuten sich, die

10 R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros, (1931) 8ff. Nr. A1. 3. 4. 9. 11. 35. 53; vgl. auch Paus. X 32, 12 (zum Asklepieion von Tithorea); Paus. II 27, 2 (zum Asklepieion von Epidauros).

11 Übertragen in die Sphäre des Dramas wird die rasche Abwicklung einer Hiketeia (des Orest) in den Eumeniden des Aischylos geschildert. Ebenso im Oidipus auf Kolonos des Sophokles (Hiketeia des Polyneikes).

12 Die längste bezeugte Verweildauer eines Schutzflehenden ist die Hiketeia des Pleistoanax, der 19 Jahre im Zeusheiligtum am Lykaion ausharrte (Thuk. II 21, 1; V 16, 3; Plut. Per. 22, 3). – Mehrere Jahre werden als Verweildauer der schutzflehenden Messenier im Zeusheiligtum auf dem Ithome angegeben: Thuk. I 101-103; Diod. XI 84, 8; Paus. III 11, 8. IV 24, 7. Dazu: F. Kiechle, Messenische Studien (1959) 84f.; F.E. Adcock, Thucydides and his History (1963) 123f.; H. Bengtson, Die Staatsverträge des Altertums II (1962) Nr. 138; Seibert, Flüchtlinge 44 mit Anm. 354, 440 mit Anm. 355. Übertragen in die Sphäre des Dramas wird die Verfahrensweise zum Beispiel geschildert in den Hiketiden des Aischylos und in den Herakliden des Euripides.

in Kalaureia als Schutzflehende weilenden Flüchtlinge anzutasten." (ὥστε καὶ Μακεδόνες δυνστεύοντες ἤδη μέχρι δεῦρο ἐφύλαττόν πως τὴν ἀσυλίαν, καὶ τοὺς ἱκέτας ἀποσπᾶν ἠδοῦντο τοὺς εἰς Καλαυρίαν καταφευγόντας).

Zu den zahllosen Schutzflehenden, die sich damals an das Heiligtum wandten, habe auch Demosthenes gehört.[13] Sein Verfolger, der gefürchtete ‚Kopfjäger' Archias, der zuvor andere Schutzflehende rücksichtslos aus deren Zufluchtsstätten herausgerissen habe, [14] sei in Kalaureia mit einer für ihn ungewöhnlichen Zurückhaltung aufgetreten. Wie U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF dargelegt hat, kann auch der für die Insel bezeugte Name Εἰρήνη am ehesten mit ihrem Ruf als besonders geachtete Zufluchtsstätte erklärt werden.[15] Schließlich erscheint das Heiligtum auch in Plutarchs Katalog der in besonderer Weise als geschützt und unverletzlich geltenden Heiligtümer (τῶν δ' ἀσύλων καὶ ἀβάτων πρότερον ἱερῶν).[16]

Die Ausgrabungen haben auf einer Hochebene im Zentrum der Insel drei architektonische Ensembles aufgedeckt (Abb. 2). Im Nordosten einen ummauerten Tempelbezirk, südwestlich daran anschließend einen großen hallenumsäumten Platz und noch weiter im Westen zwei isolierte Gebäude.[17]

---

13 Quellen: Arrian (FgrHist 156 F 9, 13); sog. Zweiter Demosthenischer Brief (zu dessen Zeugniswert siehe unten Anm. 64); Nep.Phoc. II 2; Strabo VIII 6, 14; Plut.Dem. XXIX-XXX; Plut.Phoc. XXVI 2, XXIX 1; Plut.mor. 846 E-F; Paus. I 8, 2f.; Suid. s.v. 'Δημοσθένης', ''Αντίπατρος'.

14 Das Schicksal der weiteren Wortführer der antimakedonischen Partei in Athen schildern Arrian (FgrHist 156 F 9, 13) und Plut.Dem. XXVIII 4: Aristonikos aus Marathon und Hymeraios fallen Archias als Schutzflehende im Aiakaion auf Aigina in die Hände; für Hypereides werden einerseits gleichfalls das Aiakaion genannt, die Suda (s.v. ,'Υπερίδης') gibt das Demeterheiligtum in Hermione als Ort des Geschehens an.

15 U. von Wilamowitz-Moellendorff, Die Amphiktionie von Kalaurea, in: Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse 1896, 186f mit den Quellen; vgl. auch C. Müller, in: FHG II (1848) 136 zu Nr. 95 [= Aristot. Frg. 555]: „Nomen ab asylo celebratissimo derivandum esse videtur."

16 Plut. Pomp. XXIV 5f.

17 Wide / Kjellberg (Grabungsbericht:); J.G. Frazer, Pausanias's Description of Greece V (1898) 596-601 (kritischer Kommentar nach Autopsie des Grabungsplatzes); Welter 43-52 (Nachuntersuchung und Neuaufnahme der noch vorhandenen Architekturelemente). Das Swedish Institute at Athens hat unter der Leitung von B. Wells 1997 neuerlich Grabungen im Poseidonheiligtum aufgenommen.

Bei der Bewertung dieses Befundes ist sich die Forschung uneingeschränkt darin einig, daß die letztgenannten Gebäude der Siedlung zuzurechnen sind.[18] Gleichfalls unumstritten ist die Identifizierung des Tempelbezirks: Innerhalb einer 53m x 26m messenden Ummauerung zeichnet sich in Gestalt der ausgeraubten Fundamentgräben[19] die Lage des Tempels ab. Anhand der geborgenen Architekturreste ist er in das letzte Viertel des 6. Jhs. v. Chr. datiert.[20] Durch Keramikfunde in der Fundamentanschüttung ist auch die rechteckige Umfriedungsmauer in das ausgehende 6. Jh. v. Chr. datiert.[21] Aus dem in diese Anschüttung gelangten Votivbestand ergibt sich zugleich, daß an der Stätte seit dem 8. Jh. v. Chr. kultische Verehrung gepflegt wurde. Der Hauptzugang zum Tempelbezirk lag im Osten, ein zweiter Zugang führte durch die südliche Umfassungsmauer. In der Westseite des Bezirks wurden die Fundamentreste eines oblongen, in mehrere Räume untergliederten Baues von 17m Länge und 3,5m Tiefe freigelegt.[22]

Erstaunlich schwer tat sich die archäologische Forschung mit der Deutung des hallenumsäumten Platzes. Mehrheitlich wird er als Bestandteil der Siedlung verstanden.[23] Die Zahl derer, die dieses Areal dem Sakralgelände zurechnen, ist klein,[24] doch kann an dieser Zuweisung kein Zweifel bestehen. In seiner topographischen Grunddisposition fügt sich der Befund von Kalaureia nahtlos in das kanonische Schema griechischer Sakralplätze: Stets ist das sakrale Zentrum, das ἱερὸν ἄλσος, mit Altar und Tempel sowie den Standorten der Votivgaben umgeben von einem weiträumigen Areal. Als unmittelbare Parallele sei auf das zeitgleich mit Kalaureia neugestaltete Aphaiaheiligtum auf der in Sichtweite gelegenen Insel Aigina verwiesen.[25]

---

18 Die ca. 49m lange Stoa mit vorgelagerten Statuenbasen wird auf Grund einer inschriftlichen Erwähnung (IG IV 841, 22) und wegen ihrer typologischen Verwandtschaft mit einer Anlage in Mantinea als Buleuterion bezeichnet. Die Funktion des ganz im Westen gelegenen quadratischen Gebäudes ist ungeklärt.

19 Zum intensiven Steinraub in der Neuzeit siehe C. Bursian, Geographie von Griechenland II (1872) 93; W.W. Wurster, AA 1973, 201 mit Anm. 7.

20 Wurster, a.O.

21 Wide/Kjellberg 269; Welter 44.

22 Wide/Kjellberg 273f.

23 So explizit Wide/Kjellberg 274ff.; Wilamowitz-Moellendorff a.O. (siehe Anm. 15) 159; RE X2, 1919, Sp. 2539, s.v. 'Kalaureia' (v. Geisau); R. Martin, Recherches sur l' Agora grecque, (1951) 244f.; I.D. Kondis, ΤΟ ΗΙΕΡΟΝ ΤΗΣ ΟΛΥΜΠΙΑΣ, (1958) 60; B. Bergquist, The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function, Lund 1967, 35f.

24 Welter 45ff.; S. Stucchi, in: EAA IV (1961) 296.

25 U. Sinn, AW 23, 1992, 180ff. mit Abb. 10 und 11.

Die ‚Festwiese', in der Terminologie des Aischylos das βέβηλον ἄλσος,[26] bot den Raum für das obligatorische Rahmenprogramm jeder Panegyris: Das gesellige Zusammensein bei rituellem Mahl und Tanz, Agone jeglicher Art, Markttreiben und dergleichen mehr.[27] Natürlich bot die Festwiese auch den notwendigen Raum für die Unterbringung und Verköstigung der Heiligtumsbesucher. Unmissverständlich bezeugt dies zum Beispiel die späthellenistische Sakralgesetz aus dem Demeter-Heiligtum aus Andania.[28] In einem der Paragraphen (Z. 80) werden die Schutzflehenden angehalten, sich während der Dauer der Kultfeiern auf ein begrenztes Areal zurückzuziehen (τοῖς δούλοις φύγιμον ἔστω τὸ ἱερόν, καθὼς ἂν οἱ ἱεροὶ ἀποδείξωντι τὸν τόπον.). Aus dem Kontext lässt sich erschließen, dass diese Anweisung dem Ziel diente, den Teilnehmern am Kultfest benötigten Platz einzuräumen. Unter den feiernden Heiligtumsbesuchern hielt sich in archaischer Zeit auch Alkaios als Hiketes im Heiligtum der Göttertrias Zeus-Hera-Dionysos auf seiner Heimatinsel Lesbos auf.[29]

Gerade auch das Poseidonheiligtum war auf eine weitläufige Festwiese angewiesen, fungierte es doch als sakrales Zentrum der ‚Amphiktyonie von Kalaureia'. Über dieses Bündnis liegen aus dem antiken Schrifttum nur äußerst knappe Nachrichten vor.[30] Nach heftigen Kontroversen in der älteren Forschung[31] hat sich jetzt die Meinung durchgesetzt, dass sich sieben Anrainer- bzw. Hafenstädte am Saronischen Golf, Athen, Aigina, Kalaureia, Nauplia, Epidauros, Prasiai und das böotische Orchomenos[32] im 8. Jh. v. Chr. zu dem Bündnis zusammengeschlossen haben, möglicherwei-

---

26 Aischylos, Hiketiden 509; Sinn, Perachora 83-91; R. Hägg, Archäologie der Heiligtümer, in: A.H. Borbein/T.Hölscher/P.Zanker (Hrsg.), Klassische Archäologie (2000) 280ff.

27 Zum sakralen Festwesen: Chr. Ulf, Überlegungen zur Funktion überregionaler Feste im archaischen Griechenland, in: W. Eder/K.-J. Hölkeskamp (Hrsg.), Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland (1997) 37ff.

28 IG V 1, 1390 (W.Kolbe); F. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques (1969) 120ff. Nr. 65.

29 P.Ox. XVIII 2165 Fr. 1 col. II 9-32. Geschildert wird darin, wie Alkaios als Hiketes Augenzeuge der rituellen Reigentänze der Mädchen aus Mytilene wird.

30 1.) Strabo VIII 6, 14 (C 374); 2.) IG IV 842: Inschriftenfragment des 3. Jhs. v. Chr. mit den Worten Ἀμφικτ[ύοσι]und ἐ]ρομναμόνων; dazu: Wilamowitz-Moellendorff a. O. (siehe Anm. 15) 158ff.

31 Eine Zusammenstellung der divergierenden Positionen gibt Th. Kelly, AJA 70, 1966, 113ff.

32 Fragwürdig ist die Identifizierung des Mitgliedes Orchomenos mit der gleichnamigen arkadischen Stadt durch Kelly a. O. 119f.

se als Reaktion auf argivische Expansionsbestrebungen.[33] Das Ausbleiben jeglicher Erwähnung der Amphiktyonie in der unvergleichlich dichten historischen und epigraphischen Überlieferung des 5. und 4. Jhs. v. Chr. muss nicht zwingend auf eine förmliche Auflösung des Zusammenschlusses zurückgeführt werden, doch ist eine aktive gestalterische Funktion des Bündnisses auszuschließen. Auf eine Wiederbelebung im Laufe des 3. Jhs. v. Chr. deutet das oben erwähnte Inschriftenfragment.[34]

Als Zentrum der Amphiktyonie war das Poseidonheiligtum Austragungsort der von den sieben Mitgliedern gemeinsam begangenen Kultfeiern. Der engbemessene Tempelperibolos konnte die Festgesandtschaften unmöglich aufnehmen, ganz zu schweigen von den Installationen für die obligatorischen Beratungen sowie für das wirtschaftliche und gesellige Rahmenprogramm solcher Zusammenkünfte.

Ist somit der hallenumsäumte Platz als Festwiese des Poseidonheiligtums identifiziert, gilt es nunmehr, die am Rande dieses Areals errichteten Hallen näher in Augenschein zu nehmen. Zunächst ist ihre Funktion zu ergründen. In einer systematischen Untersuchung hat G. KUHN überzeugend nachgewiesen, daß viele der Hallen in den griechischen Heiligtümern die Funktion tribünenartiger Unterstände hatten.[35] In ihnen nahmen die Besucher der religiösen Feste Platz, um von hier aus die feierlichen Kulthandlungen am Opferaltar bzw. die wichtigsten Phasen der Festprozessionen mitzuerleben. KUHN leitet seine These aus der Beobachtung ab, daß die Hallen auffallend oft entweder auf den Opferaltar ausgerichtet sind, regelmäßig an den Sammelplätzen der Prozessionen und häufig auch entlang der Prozessionswege selbst errichtet wurden.

Auf die Hallen von Kalaureia ist diese Interpretation aus mehreren Gründen nicht anzuwenden. So besteht keinerlei Bezug zu dem innerhalb des Tempelbezirks gelegenen Opferplatz. Näher läge eine Verbindung zur Prozession, die ihren Anfang wahrscheinlich am Hafen nahm,[36] sich bei Erreichen des Heiligtumplateaus vermutlich noch einmal neu formierte und dann ihren Weg über die Festwiese durch den östlichen Zugang zum

33 So Kelly a. O 115ff..

34 Siehe Anm. 30. Zur allgemeinen Tendenz der Erneuerung alter Bündnisse in hellenistischer Zeit s. V. Ehrenberg, The Greek State (1960) 109 mit Lit a. O. 254.

35 G. Kuhn, Untersuchungen zur Funktion der Säulenhalle in archaischer und klassischer Zeit, in: JdI 100, 1985, 169ff.

36 Der Hafen lag nördlich unterhalb des Heiligtums; siehe dazu die Planskizze bei Wide/Kjellberg 268 Abb. 1; der Weg von dort her erreichte das Plateau des Heiligtums im Bereich des Baues G.

Altar innerhalb des Tempelbezirks nahm. Der mutmaßliche Prozessionsweg wurde also von den Hallen gesäumt. Dennoch kann es nicht deren originäre Funktion gewesen sein, den Zuschauern als Unterstand zu dienen. Dagegen spricht entschieden deren architektonische Konzeption: Abweichend von der im 4. Jh. v. Chr. bereits obligatorischen Ordnung, bei der über jedem Interkolumnium drei Metopen zu liegen kommen,[37] weisen die Hallen von Kalaureia jeweils nur zwei Metopen auf. Die Säulen rücken dadurch sehr dicht zusammen.[38] Die engen Interkolumnien der Fassade beeinträchtigen den freien Ausblick, wie ihn die typischen Tribünenhallen selbstverständlich gewähren.[39] Mit ihrem jeweils dichten Säulenriegel erhalten die Hallen in Kalaureia einen ausgesprochenen Innenraumcharakter. Dazu trägt auch die beträchtliche Tiefe von über 9m im lichten Maß bei.[40] Wie die in ihren Dimensionierungen eng verwandten Schlaf- und Behandlungshallen in Epidauros und Oropos[41] dienten die saalartigen Hallen von Kalaureia offenkundig als Aufenthaltsräume für größere Menschengruppen.

Einer Klärung bedarf nun die Zeitstellung der Massenunterkünfte auf der Festwiese von Kalaureia. Zur Abfolge der einzelnen Baumaßnahmen hat sich bisher am ausführlichsten G. WELTER geäußert.[42] Nach seinen Untersuchungen ging der Ausbau sukzessive in der Zeitspanne zwischen 420 und 320 v. Chr. vonstatten: Zunächst wurde die Halle I an der Südwestecke des Tempelbezirks errichtet (420 v. Chr.); ihr folgte die westlich benachbarte Halle II (ca. 370 v. Chr.), dann die Halle III im Südwesten des Platzes (ca. 350 v. Chr.). Um 330 v. Chr. entstand das Torgebäude (E), um 320 v. Chr. schließlich als letzte Baumaßnahme die Halle IV.

---

37 Zur baugeschichtlichen Entwicklung siehe J.J. Coulton, Greek Architects at Work (1977) 90f.; U. Sinn, Das Heiligtum der Artemis Limnatis bei Kombothekra III: Der Tempel, in: AM 96, 1981, 60ff.

38 Der Zwischenraum der Frontsäulen bemisst sich auf 2,22m; siehe Welter 47.

39 Der Säulenabstand der um 430/20 v. Chr. begonnenen dreiflügeligen ‚Tribünenhalle' im Artemisheiligtum von Brauron beträgt 2,81m; siehe dazu J.J. Coulton, The Architectural Development of the Greek Stoa (1976) 227.

40 Tiefe der Halle I: 9,30m; Halle II: 9,45m; Halle IV: 9,45. – Die durchschnittliche Tiefe der typischen Tribünenhallen beträgt etwa 6m; siehe dazu Kuhn a. O. (siehe Anm. 35) 289ff.

41 Maße des Abaton von Epidauros: Tiefe: 8,40m (P. Kavvadias, Prakt. 1905, 63ff. Taf. E'); Interkolumniumsweite: 2,35m (Coulton a. O [siehe Anm. 39] 237). – Maße der Halle im Amphiaraion von Oropos: Tiefe: 10,10m (P. Versace, AM 33, 1908 Taf. XII); Interkolumniumsweite: 2,28 (Coulton, ebenda 237).

42 Welter 43ff. mit tabellarischer Zusammenstellung ebenda 50.

Nur für zwei der fünf Gebäude haben die Ausgrabungen datierbare Architekturelemente zu Tage gefördert. Sie stammen von den Hallen I und IV, also von dem Anfangs- und Endpunkt des in seiner relativen Abfolge von Welter zutreffend analysierten Baugeschehens. Die Bauforschung hat vor geraumer Zeit für die Westküste des Saronischen Golfs eine gewisse Eigenständigkeit in der Architekturentwicklung festgestellt.[43] Auf dieser Grundlage lässt sich die Datierung der beiden genannten Hallen heute zuverlässiger ermitteln.

Das dorische Kapitell der Halle I[44] findet seine nächste Parallele im letzten Jahrzehnt des 5. Jhs. v. Chr. errichteten Heratempel in Argos.[45] Von der Halle IV wurden zwei Elemente der inneren Säulenordnung geborgen: Die Basis und das Kapitell einer Säule im sog. peloponnesisch-ionischen Stil.[46] Für die Beurteilung der eigenwilligen Form des vierseitigen Volutenkapitells liegt ein überzeugender hermeneutischer Ansatz aus der Feder von H. DRERUP vor.[47] DRERUP weist die kleine Gruppe dieser Kapitelle einer auf die Zeitspanne zwischen dem ausgehenden 5. Jh. und der Mitte des 4. Jhs. v. Chr. beschränkten Experimentierphase zu. Der Ausbau des Festplatzes vollzog sich mithin innerhalb der kurzen Zeitspanne zwischen dem Ende des 5. Jhs. v. Chr. und der Mitte des 4. Jhs. v. Chr. Eine Verwendung der Hallen für die Zusammenkünfte der Amphiktyonen scheidet vor dem Hintergrund der oben skizzierten historischen Entwicklung des Bündnisses aus.

Kalaureia als Zufluchtsstätte für politische Flüchtlinge und Verbannte

Die Hallen in Kalaureia wurden während jener Jahrzehnte errichtet, in denen die Zahl der Flüchtlinge und Verbannten in Griechenland ins Unermessliche stieg. Alexanders Verbanntendekret von 324 v. Chr. und die Manifestation von zwanzigtausend Phygades bei dessen Proklamation in Olympia markieren nur den Höhepunkt dieser politischen und sozialen

43 Für die archaische Zeit: W.W. Wurster, AA 1973, 200ff.; für die klassisch-hellenistische Zeit: G. Roux. L'Architecture de l'Argolide aux IV^{e} et III^{e} Siècles avant J.C. (1961).

44 Welter 46 Taf. 36a, 37 a.b.d., 38c.

45 P. Amandry, Hesperia 21, 1952, 254ff., 273f.; Roux a. O. 323. 410f.

46 Basis: Welter 49 Taf. 41c, 42b.c; Kapitell: Welter 49 Taf. 41a.b; 42a.d.e.

47 H. Drerup, JdI 69, 1954, 11ff. mit Anm. 38.

Katastrophe.[48] Die Ursachen und Folgen dieser verheerenden Entwicklung sind in jüngerer Zeit wiederholt Gegenstand der Forschung gewesen.[49] Die Möglichkeiten der Heiligtümer, durch den Vollzug der ἱκετεία an der Eindämmung der Auswüchse und an der Linderung der Not mitzuwirken, wird dabei zwar stets genannt, in ihrer Effizienz freilich sehr unterschiedlich beurteilt.[50]

Führen wir uns vor diesem Hintergrund den archäologischen Befund im Poseidonheiligtum von Kalaureia noch einmal vor Augen: Binnen kurzer Zeit wurden hier vier Hallen errichtet, die wir bautypologisch als Massenquartiere identifizieren können. Diese Bauaktivitäten fallen just in jene Phase, die dem Heiligtum seinen Ruf als besonders sichere Zufluchtsstätte eingetragen hat. Sind die Hallen also unter dem Eindruck des Andrangs von Schutzflehenden errichtet worden?

Um diese These zu erhärten, ist es notwendig, einige generelle Bemerkungen zum Schicksal der politischen Flüchtlinge und Bürgerkriegsopfer einzufügen. In ihrer Mehrheit suchten oder fanden sie offensichtlich keine Zuflucht in den Heiligtümern, anders ist die verbreitete Klage über das perspektivlose Herumirren Zehntausender nicht zu erklären, die schließlich keinen anderen Ausweg mehr sahen, als sich entweder als Söldner zu verdingen oder sich in die Ferne abzusetzen.[51] Demgegenüber muss der Status eines Hiketes in einem Heiligtum als Privileg gesehen werden. Auch wenn die Nachrichten dazu spärlich fließen, dürfte das Vermögen eines Flüchtlings dafür ausschlaggebend gewesen sein, ob ihm der Aufenthalt in einer sakralen Schutzzone offen stand oder nicht.

Über die pekuniären Aspekte der Hiketeia sind wir nur sehr unzureichend informiert. Man wird wohl davon ausgehen können, daß die für Kyrene aus frühhellenistischer Zeit inschriftlich überlieferte Verfahrens-

48 Zum Verbanntendekret Alexanders siehe K. Rosen, Historia 27, 1978, 31 mit Lit. in Anm. 77; E.L. Grasmück, Exilium. Untersuchungen zur Verbannung in der Antike. Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft N.F. 30, 1978, 25; Seibert, Flüchtlinge 158 mit Anm. 1252ff.; Gehrke Stasis 306f.

49 Siehe dazu die bibliographischen Angaben in der vorstehenden Anm.

50 Siehe oben mit Anm. 7.

51 Isokrates, Panegyrikos 168: „Mancheiner wandert mit Frau und Kindern in die Fremde; viele verdingen sich, da es ihnen am Lebensnotwendigsten fehlt, in einer fremden Armee und werden erschlagen, wenn sie auf Seiten des Feindes ihre eigenen Freunde bekämpfen."
(τούς δ' ἐπὶ ξένης μετὰ παίδων καὶ γυναικῶν ἀλᾶσθαι, πολλοὺς δὲ δι' ἔνδειαν τῶν καθ' ἡμέραν ἐπικουρεῖν ἀναγκαζομένους ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν τοῖς φίλοις μαχομένους ἀποθνήσκειν); dazu Gehrke, Stasis 243 Anm. 18.

weise[52] in ähnlicher Form im gesamten griechischen Siedlungsgebiet galt, die vorübergehende Quartiernahme im Heiligtum als Hiketes mithin kostenpflichtig war. Einen Hinweis indirekter Art enthält die sog. Kapeloi-Inschrift der zweiten Hälfte des 3. Jhs. v. Chr. aus dem samischen Heraion.[53] Den Pächtern der vier im Heiligtum zugelassenen Kapeleia wird darin untersagt, den schutzflehenden Sklaven in irgendeiner Weise entgegenzukommen: Weder die heimliche Aufnahme und Verköstigung war gestattet, noch durften sie in den Kapeleia beschäftigt werden.[54] HABICHT weist nachdrücklich darauf hin, daß sich dieses Verbot dezidiert auf den Umgang mit den schutzflehenden *Sklaven* bezieht, während in anderen Passagen der Inschrift die Gesamtheit der Schutzflehenden angesprochen wird.[55] Die in den Pachtverträgen vorgenommene Differenzierung erlaubt den Schluß, daß Schutzflehende zum Beispiel durch ein Beschäftigungsverhältnis in einem Kapeleion die Unterhaltskosten für ihren Aufenthalt im Heiligtum aufbringen konnten.[56] Es mögen demnach auch ökonomische Aspekte mit dazu beigetragen haben, dass Kalaureia Investitionen zur Verbesserung der Aufnahme von Schutzflehenden tätigte.

Unsere These, das Heiligtum von Kalaureia habe mit den Bauaktivitäten innerhalb der ersten Hälfte des 4. Jhs. v. Chr. auf seine begehrte Funktion als Zufluchtsstätte reagiert, wird durch weitere Überlegungen gestützt. Die Rahmenbedingungen, wie sie Kalaureia bietet, konnten sowohl aus der Sicht der Schutzflehenden als auch in den Augen ihrer Widersacher kaum günstiger sein.

Die Präferenzen der Schutzflehenden

Die Historiographie gewährt ausschnitthaft, dabei aber mit wünschenswerter Klarheit Einblick in die Beweggründe Verbannter und politischer

52 U. von Wilamowitz-Moellendorff, Heilige Gesetze. Ein Urkunde aus Kyrene, in: SBBerlin (1927) 155ff., bes. 169f. § 18.

53 Chr. Habicht, AM 87, 1972, 210ff.; G. Dunst, ZPE 18, 1975, 171ff.; F. Sokolowski, ZPE 29, 1978, 143ff.; G. Thür/H. Taeuber, AnzWien 115, 1978, 205ff.

54 Habicht a. O 221 weist auf ein entsprechendes Verbot in Andania hin; siehe dazu auch Dunst a. O. 175f.

55 Habicht a. O. 220 Anm. 98.

56 Vgl. die in dieser Hinsicht klaren Angaben über das Asylwesen im ptolemäischen Ägypten: F. von Woess, Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung. Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte (1923).

Flüchtlinge bei der Wahl ihrer sakralen Zufluchtsstätte. Unübersehbar erkennt man das Bestreben der Schutzflehenden, sich möglichst nicht all zu weit von der Stätte ihres Wirkens entfernt in Sicherheit zu bringen, um auf diese Weise über die Ereignisse und Entwicklungen in der Heimat informiert zu bleiben, bzw. über Mittelsleute weiterhin Einfluss nehmen zu können. Die bereits erwähnten athenischen Makedonengegner wählen mit genau dieser Intention Aigina mit seinem Aiakaion als Zufluchtsort.[57] Als Menedemos von Eretria in seiner Heimatstadt wegen seiner Makedonenkontakte unter Druck gerät, setzt er sich in das auf dem benachbarten Festland gelegene Amphiaraion von Oropos ab.[58] Nach der Niederlage von Pydna sucht Perseus zunächst Unterstützung in Amphipolis, als dies misslingt, begibt er sich als Schutzflehender in das Dioskurenheiligtum auf Samothrake.[59] Die spartanischen Könige wenden sich bei Bedrängnis bevorzugt an das Heiligtum der Athena Alea in Tegea. Das gilt für Leotychidas II.[60], Pausanias II.[61] und Leonidas.[62] In einer etwas größeren Distanz, aber gleichfalls im benachbarten Arkadien, im Zeusheiligtum auf dem Lykaion verweilt Pleistoanax als Hiketes.[63] Ein beredtes, wenn auch fragwürdiges Dokument ist in dieser Hinsicht der sog. Zweite Demosthenische

---

57 Siehe Anm. 14.

58 Antigonos von Karystos bei Diog. Laert.II 127. 142; Herakleides Lembos bei Diog.Laert. II 143; Hermippos bei Diog.Laert. II 142. Dazu: L. Robert, Hellenica 11-12, 1960, 201f.; V. Petrakos, Ο Ωρωπος (1968) 31ff., 134 mit Anm. 3.

59 Just. XXXIII 2, 5; Liv. XLIV 45, 5 - XLV 6, 10; Plut.Aem. 23. 26. ; siehe auch N. Lewis, Samothrace I (1959) 46ff. Nr. 107-127.

60 Hdt. VI 72; Plut. de mal.Her. 859 D; Paus. III 7, 9f.; zur zeitlichen Einordnung (469 v. Chr.?): J. Cobet, Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes, Historia Einzelschriften 17 (1971) 71f.; Seibert, Flüchtlinge 41; K.L. Noethlichs, Bestechung, Bestechlichkeit und die Rolle des Geldes in der spartanischen Außen- und Innenpolitik vom 7. - 2. Jh. v. Chr., in: Historia 36, 1987, 143 mit Anm. 64; Gehrke, Stasis 185f. mit Anm. 16.

61 Xen. Hell. III 5, 25; Plut. Lys. 30; Paus. III 7 ; zum Geschehen: Seibert, Flüchtlinge 104; zur Dauer seines Aufenthaltes in Tegea: G. Strasburger, Xenophon Hellenika (1970) 713 Anm. 71; 807; zur abweichenden Darstellung durch Xenophon: G. Proietti, Xenophon's Sparta. An Introduction. Mnemosyne Suppl. 98 (1987) 102ff.
Zur Fortführung seiner politischen Aktivitäten aus dem Status eines Hiketes heraus siehe D.G. Rice, Historia 23, 1974, 167f.; Gehrke, Stasis 104. 293; F. Kiechle, Lakonien und Sparta (1963) 220f.

62 Plut. Agis 11. 12,4. 16-17; Paus. III 6, 7-8. Den Gang nach Tegea tritt Leonidas erst in der zweiten Phase seiner im heimischen Heiligtum der Athena Chalkioikos eingeleiteten Hiketeia an

63 Siehe oben mit. Anm. 12; über die Fortführung seiner politischen Aktivitäten informiert Thuk. V 16, 2-3.

Brief, der vorgibt, aus der Feder des Demosthenes selbst zu stammen und während der Zeit seines Aufenthaltes im Heiligtum von Kalaureia niedergeschrieben worden zu sein. Aussagekraft besitzt er freilich nur, wenn man annimmt, daß er von dritter Seite unter dem Eindruck der Ereignisse formuliert wurde und alles zusammenfasst, was Demosthenes in seiner Situation bewegt haben dürfte. Ist der Text auch nicht authentisch, so führt er uns doch als ein zeitgenössisches Dokument in die Gedankenwelt der Schutzflehenden.[64] Die für uns interessante Passage führt aus, daß Demosthenes die ihm zunächst gebotene Gastfreundschaft der auf dem peloponnesischen Festland gelegenen Stadt Troizen nicht länger wahrgenommen, sondern sich in das Poseidonheiligtum begeben habe, weil ihm die Insellage von Kalaureia sicherer erschienen sei, wobei ihm gelegen kam, daß er von hier aus seine athenische Heimat habe sehen können.

Die Position der Widersacher

Die Heiligtümer hätten ihre Funktion als Zufluchtsstätten nicht mit Erfolg wahrnehmen können, wenn nicht auch die ausweisenden Städte – bei Einhaltung bestimmter Voraussetzungen – ein Interesse am Verweilen Verbannter und politischer Flüchtlinge in den Heiligtümern gehabt hätten. Für die Städte kam es darauf an, daß die abtrünnigen bzw. widerspenstigen Bürger – einer Internierung gleich – politisch und militärisch isoliert wurden und dabei unter Kontrolle gehalten werden konnten. Ein solchermaßen pragmatisches Abwägen der Vor- und Nachteile der Hiketeia bezeugt ein Vorgang während der korkyräischen Bürgerkämpfe des Jahres 427 v. Chr.

Im fünften Jahr des Peloponnesischen Krieges waren die Bewohner von Korkyra wie die der meisten griechischen Städte (Thuk. III 82, 1) in zwei Lager gespalten: Der Demos sah sich an der Seite Athens, die Oligarchen drängten auf eine Parteinahme für Sparta. Der Versuch der korkyräischen Oligarchen, Peithias, den Anführer des Demos, unter Anklage zu stellen, schlug fehl.[65] Nach dem offenen Ausbruch von Gewalttätigkeiten (Thuk. III 75, 1-4) gerieten die Mitglieder der oligarchischen Partei beim Eintreffen einer vom athenischen Feldherrn Nikostratos geführten Streitmacht so

64 Zur Diskussion um die Urheberschaft und Glaubwürdigkeit des Textes: Seibert, Flüchtlinge 347f. mit Anm. 263.

65 Thuk. III 70, 1-6. Dazu: Gehrke, Stasis 368f.; K.-W. Welwei, Historia 35, 1986, 189; Seibert, Flüchtlinge 62.

unter Druck, daß sie sich – wenigstens 400 an der Zahl (οὐκ ἐλάσσους τετρακοσίων) – als Schutzflehende in das Heraheiligtum begaben.[66] Die Ansammlung nahezu aller Oligarchen an einer Stelle innerhalb des Stadtgebiets betrachteten die Demokraten als eine potentielle Gefahrenquelle. Sie traten in Verhandlungen mit den Schutzflehenden. Man kam überein, daß die Schutzflehenden das Heiligtum verließen und stattdessen auf einer dem Heraheiligtum nahegelegenen Insel untergebracht wurden.[67] Bestandteil der Vereinbarung war die Zusage der Versorgung mit Lebensmitteln durch den Demos. Als wenig später eine peloponnesische, also pro-oligarchische Flotte bei Korkyra vor Anker ging, wurden die Internierten in das Heraheiligtum zurückgeführt, um zu verhindern, dass die Oligarchen von ihren peloponnesischen Gesinnungsgenossen befreit würden. Etwa gleichzeitig mit den Ereignissen in Korkyra vollzieht sich in Mytilene ein entsprechender Vorgang: Die pro-spartanischen Wortführer werden von ihren innerstädtischen Zufluchtsstätten mit Sicherheitsgarantien auf die Insel Tenedos überführt und dort interniert.[68]

Die Präferenzen der Schutzflehenden und die Vorbehalte ihrer Gegner treffen sich in einem Punkt und führen dann folgerichtig zu einer beiderseitig getragenen Akzeptanz des sakralen Schutzes durch die Hiketeia: Die Zufluchtsstätte sollte abseits der Machtzentren liegen, ohne freilich jeglichen Kontakt zur Heimat zu unterbinden. Einen politischen Gegner als Schutzflehenden in einem Heiligtum zu wissen, konnte im Zweifelsfall immer noch leichter akzeptiert werden, als hinnehmen zu müssen, dass er als Flüchtling mit dem Feind kollaborierte. Für den Schutzflehenden wiederum erhöhte sich die Bereitschaft zur vorübergehenden Abstinenz von der politischen Agitation, wenn ihn seine Zufluchtsstätte nicht völlig vom Informationsfluss abschnitt. Heiligtümer in exponierter Lage, sei es im

66 Zu den auf das Heraheiligtum bezogenen antiken Nachrichten und Zeugnissen siehe B. Schmidt, Korkyräische Studien. Beiträge zur Topographie Korkyras und zur Erklärung des Thukydides, Xenophon und Diodoros (1890) 34ff. Zur Lokalisierung des Heraheiligtums in Korkyra siehe P. Calligas, ADelt 23 B d (1968) 305; G. Dontas, Denkmäler und Geschichte eines kerkyräischen Heiligtums, in: U. Jantzen (Hrsg.), Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern (1976) 121ff.; N. Stamatopoulos, Old Corfu. History and Culture (²1978) 97f.

67 Schmidt a. O. (siehe Anm. 66) 40ff. hielt den Fels der Zitadelle für die besagte Insel. Die Lokalisierung des Heratempels durch Dontas in der Nähe der Zitadelle spricht zugunsten der von Schmidt vorgeschlagenen Identifizierung der Insel.

68 Thuk. III 28, 1-2. Dazu Gehrke, Stasis 369f.

Gebirge,[69] sei es an einem Kap[70] oder auf einer Insel konnten hier am ehesten mit allgemeiner Akzeptanz rechnen.[71]

Vor diesem Hintergrund halte ich die Interpretation der Bauaktivitäten im Poseidonheiligtum von Kalaureia während der ersten Hälfte des 4. Jhs. v. Chr. für tragfähig. Geographisch im Zentrum der überwiegend im weiteren Umfeld des Saronischen Golfes, in Attika, Mittelgriechenland und auf der Peloponnes agierenden Konfliktparteien gelegen, stellte die von Troizen verwaltete Insel selbst keinerlei Machtfaktor dar. Sie verband den Vorteil ihrer leichten Erreichbarkeit für alle potentiell Betroffenen mit dem Nimbus ihrer aus der Geschichte erwachsenen Neutralität.

Die spezifische Funktion des Poseidonheiligtums auf Kalaureia als sakraler Zufluchtsstätte für Privilegierte, die in dieser Geborgenheit das Ende der sie in ihrer Aktions- und Bewegungsfreiheit hemmenden Feindseligkeiten abwarteten, zeichnet sich noch deutlicher ab, wenn man sie kontrastiert mit der sakralen Sammelstelle derer, denen ein solch tatenloses Abwarten wegen mangelnder finanzieller Ressourcen verwehrt war, die ihre Hoffnung auf eine neue Existenz in der Ferne verlegten, oder sich als Söldner verdingten. Viele der Zermürbten, deren Schicksal Isokrates im Panegyrikos so drastisch beschreibt,[72] fanden im Poseidonheiligtum am

---

69 Seine Funktionsfähigkeit als sakrale Zufluchtsstätte im Gebirge (ἱερὰ κορυφή) hat zum Beispiel das Zeusheiligtum im Lykaiongebirge wiederholt unter Beweis gestellt: siehe oben mit Anm. 12 (Hiketeia des Pleistoanax); ferner: Paus. IV 6, 1 (Aufnahme messenischer Flüchtlinge im frühen 5. Jh. v. Chr.).
Zu dieser Gruppe von sakralen Zufluchtsstätten gehört auch die ἱερὰ κορυφή von Bassae-Phigalia; siehe dazu U. Sinn, Artemis in the Sanctuary on Mount Kotilion (Phigalia), in: R. Hägg (Hrsg.), Peloponnesian Sanctuaries and Cults (2002) 193ff.
In diese Kategorie fällt schließlich auch das exponiert gelegene und von Polybios (5, 7f.) einschlägig charakterisierte Apollonheiligtum von Thermos: siehe Sinn, refuge 102ff. mit Abb. 5,9.

70 Ausführlich dazu: Sinn, Perachora.

71 Siehe dazu auch das Resümee, das Gehrke, Stasis 226 für die Wahl der ‚profanen' Zufluchtsstätten von Flüchtlingen zieht: „Ideal geeignet dafür waren Plätze, die einerseits nicht zu weit vom Hauptort entfernt, andererseits auf Grund ihrer geographischen Situation oder ihrer historischen Entwicklung als Basis prädestiniert waren. [...]. Besonders günstig waren Randgebiete des Territoriums, die auf Grund geographischer Voraussetzungen separiert waren und deshalb zusätzliche Sicherheit brachten: wenn Inselstaaten über eine terra ferma verfügten, bot sich diese geradezu an, bzw. war umgekehrt eine Insel sehr geeignet, wenn der Hauptort auf dem Festland lag. Kaum weniger angebracht waren schwer zugängliche Gebirgszüge oder in sich geschlossene Kantone."

72 Siehe Anm. 51.

Kap Tainaron ihre sakral geschützte Vermittlerstelle. Bei dieser Klientel verzichtete man folgerichtig auf einen einladenden architektonischen Ausbau der Zufluchtsstätte.[73]

Literaturverzeichnis

ADCOCK, F.E. 1963. Thucydides and his History, Cambridge.

AMANDRY, P. 1952. Observations sur les monuments de l'Heraion d'Argos, Hesperia 21, 222-274.

BENGTSON, H. 1962. Die Staatsverträge des Altertums, Bd. II, München.

BERGQUIST, B. 1967. The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function, Lund.

BURSIAN, C. 1872. Geographie von Griechenland, Bd. II, Leipzig.

CALLIGAS, P. 1968. ΚΕΡΚΥΡΑ, ADelt 23, 302-313.

COBET, J. 1971. Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes (= Historia Einzelschriften 17), Wiesbaden.

COULTON, J.J. 1976. The Architectural Development of the Greek Stoa, Oxford.

— 1977. Greek Architects at Work, London.

DONTAS, G. 1976. Denkmäler und Geschichte eines kerkyräischen Heiligtums, in: U. JANTZEN (Hrsg.), Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern, Tübingen, 121-133.

DRERUP, H. 1954. Pytheos und Satyros. Die Kapitelle des Athenatemples von Priene und das Maussoleum von Halikarnass, JdI 69, 1-31.

DUNST, G. Zu dem samischen kapeloi-Gesetz, ZPE 18, 171-177.

EHRENBERG, V. 1960. The Greek State, Oxford.

FRAZER, J.G. 1898. Pausanias's Description of Greece, Bd. V. London.

GEHRKE, H.-J. 1985. Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. (= Vestiga 35), München.

GEISAU, H. J. v. 1919. s.v. Kalaureia, RE X 2, col. 2535-2551.

GOULD, J. 1973. Hiketeia, JHS 93, 74-103.

73 Zur Rolle und spezifischen Ausstattung des Heiligtums von Tainaron als Zufluchtsstätte für Unterprivilegierte: U. Sinn, ‚Strandgut' am Kap Tainaron. Göttlicher Schutz für Randgruppen und Außenseiter, in: Chr. Ulf (Hrsg.), Ideologie - Sport - Aussenseiter. Aktuelle Aspekte einer Beschäftigung mit der antiken Gesellschaft (2000) 231ff.

GRASMÜCK, E.L. 1978. Exilium. Untersuchungen zur Verbannung in der Antike (= Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft N.F. 30), Paderborn.

HABICHT, CHR. 1972. Samische Volksbeschlüsse der hellenistischen Zeit, AM 87, 152-274.

HÄGG, R. 2000. Archäologie der Heiligtümer, in: A.H. BORBEIN/T.HÖLSCHER/P.ZANKER (Hrsg.), Klassische Archäologie, Berlin, 280-290.

HERZOG, R. 1931. Die Wunderheilungen von Epidauros, Leipzig.

KAVVADIAS, P. 1905. ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΕΝ ΕΠΙΔΑΥΡΩ ΑΝΑΣΚΑΦΩΝ ΚΑΙ ΕΡΓΑΙΩΝ, Prakt. 63, 43-94.

KELLY, TH. 1966. The Calaurian Amphictiony, AJA 70, 113-122.

KIECHLE, F. 1959. Messenische Studien, Kallmünz.

— 1963. Lakonien und Sparta (= Vestigia 5), München.

KONDIS, I.D. 1958. ΤΟ ΗΙΕΡΟΝ ΤΗΣ ΟΛΥΜΠΙΑΣ (Bibliotheke tes En Athenais Archaiologikes Hetaireias 43), Athen.

KOPPERSCHMIDT, J. 1967. Die Hikesie als dramatische Form. Zur motivischen Interpretation des griechischen Dramas, Tübingen.

KUHN, G. 1985. Untersuchungen zur Funktion der Säulenhalle in archaischer und klassischer Zeit, in: JdI 100, 169-317.

LEWIS, N. (Hrsg.) 1959. The ancient literary sources (= Samothrace 1), London.

MARTIN, R. 1951. Recherches sur l' Agora grecque, Paris.

MÜLLER, C. 1848. Fragmenta Historicorum Graecorum, Paris.

NOETHLICHS, K.L. 1987. Bestechung, Bestechlichkeit und die Rolle des Geldes in der spartanischen Außen- und Innenpolitik vom 7. - 2. Jh. v. Chr., Historia 36, 129-170.

PETRAKOS, V. 1968. Ο Ωρωπος, Athen.

PROIETTI, G. 1987. Xenophon's Sparta. An Introduction (= Mnemosyne Suppl. 98), Leiden.

RICE, D.G. 1974. Agesilaus, Agesipolis, and Spartan Politics 386-379 BC, Historia 23, 164-182.

ROBERT, L. 1960. Hellenica 11-12, Paris.

ROSEN, K. 1978. Der göttliche Alexander, Athen und Samos, Historia 27, 20-39.

ROUX, G. 1961. L'Architecture de l'Argolide aux IVe et IIIe Siècles avant J.C., Paris.

SCHAEFER, H. 1932. Staatsform und Politik, Leipzig.

SCHMIDT, B. 1890. Korkyräische Studien. Beiträge zur Topographie Korkyras und zur Erklärung des Thukydides, Xenophon und Diodoros, Leipzig.

SCHUMACHER, R.W.M. 1993. Three related sanctuaries: Geraistos, Kalaureia and Tainaron, in: R. HÄGG/N. MARINATOS (Hrsg.), Greek Sanctuaries. New Approaches, London, 62-87.

SEIBERT, J. 1979. Die politischen Flüchtlinge und Verbannten in der griechischen Geschichte, Darmstadt.

SINN, U. 1981. Das Heiligtum der Artemis Limnatis bei Kombothekra III: Der Tempel, in: AM 96, 43-71.

— 1990. Das Heraion von Perachora. Eine sakrale Schutzzone in der korinthischen Peraia, in: AM 105, 53-167.

— 1992. Sunion. Das befestigte Heiligtum der Athena und des Poseidon an der 'Heiligen Landspitze der Athener', AW 23, 175-190.

— 1993. Greek sanctuaries as places of refuge, in: R. HÄGG/N. MARINATOS (Hrsg.), Greek Sanctuaries. New Approaches, London, 88-109.

— 1995. Die Wurzeln unseres Asylrechts im griechischen Altertum - Das Schicksal einer Idee im Wandel dreier Jahrtausende, in: Jahrbuch der Universität Augsburg 1993/94, 121-133.

— 2000, ‚Strandgut' am Kap Tainaron. Göttlicher Schutz für Randgruppen und Außenseiter, in: CHR. ULF (Hrsg.), Ideologie - Sport - Aussenseiter. Aktuelle Aspekte einer Beschäftigung mit der antiken Gesellschaft, 231-241.

— 2002. Artemis in the Sanctuary on Mount Kotilion (Phigalia), in: R. HÄGG (Hrsg.), Peloponnesian Sanctuaries and Cults, Stockholm, 193-198.

SOKOLOWSKI, F. 1969. Lois sacrées des cités grecques, Paris.

— 1978. The kapeloi in the Heraion of Samos, ZPE 29, 143-147.

STAMATOPOULOS, N. 1978. Old Corfu. History and Culture, 2. Aufl., Corfu.

STUCCHI, S. 1961. s.v. Kalauria, in: EAA IV, 95-96.

THÜR, G. / TAEUBER, H. 1978. Prozessrechtliche Inschriften der griechischen Poleis. Sonderheft A. Prozessrechtlicher Kommentar zur Kraemerinschrift auf Samos, AnzWien 115, 205-225.

ULF, C. 1997. Überlegungen zur Funktion überregionaler Feste im archaischen Griechenland, in: W. EDER/K.-J. HÖLKESKAMP (Hrsg.), Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland, Stuttgart, 37-61.

WELWEI, K.-W. 1986. "Demos" und "Plethos" in athenischen Volksbeschlüsses um 450 v.Chr., Historia 35, 177-191.

WIDE, S. /KJELLBERG, L. 1895. Ausgrabungen auf Kalaureia, AM 20, 267-326.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. v. 1896. Die Amphiktionie von Kalaurea, Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse, 158-170.

— 1927. Heilige Gesetze. Ein Urkunde aus Kyrene, in: SBBerlin, 155-176.

WELTER, G. 1941. Troizen und Kalaureia, Berlin.

WOESS, F. v. 1923. Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung (= Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte), München.

WURSTER, W.W. 1973. Dorische Tempel mit gedrungenem Grundriß, AA 19, 200-211.

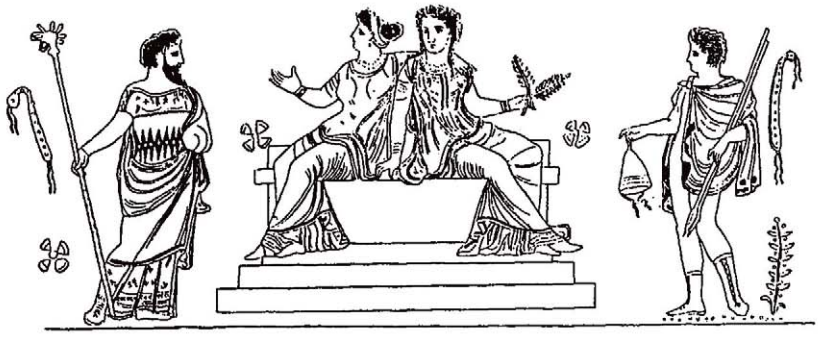


Abb. 1: Schutzflehende leiten ihre Hiketeia ein. Szene nach den Hiketiden des Aischylos. Hauptbild eines Volutenkraters aus dem 3. Viertel des 4. Jhs. v. Chr. (Ruvo, Museo Jatta Inv. Nr. J 414).

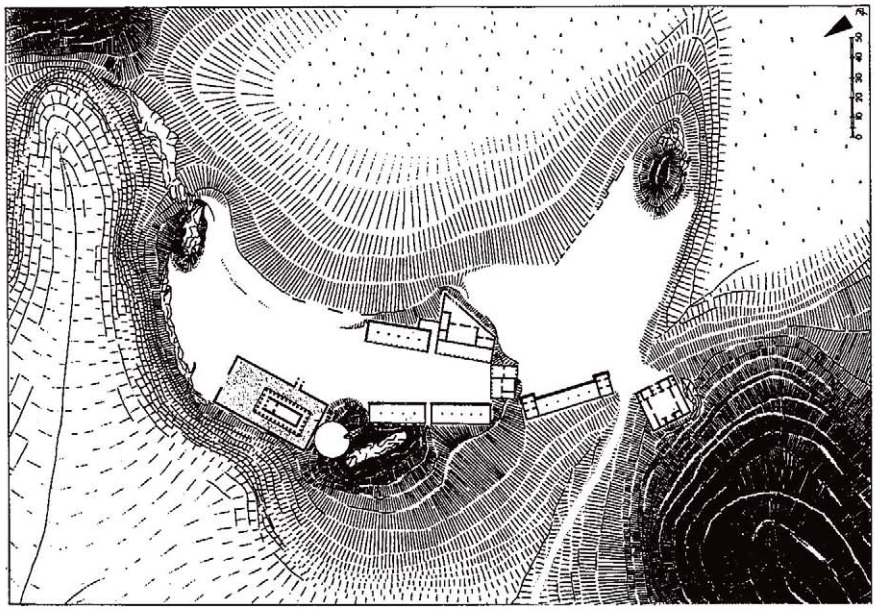


Abb. 2: Gesamtplan des Poseidon-Heiligtums auf Kalaureia. Punktiertes Areal = Tempelbezirk. Daran südlich anschließend die Hallen I und II, gegenüberliegend die Halle III (mit Anbau) und Halle IV. An das Torgebäude zwischen Halle II und III schließt im Süden das Bouleuterion an.

KENT J. RIGSBY

A Jewish Asylum in Greco-Roman Egypt

In 1875 A. Daninos made squeezes of six inscriptions he had been shown in Cairo, which he sent to E. MILLER in Paris for publication.[1] One of these stones had been found under supervised conditions, a Latin inscription excavated at Nicopolis east of Alexandria in 1871 (now *CIL* III 6609); of this one alone Daninos could report to MILLER the origin and present location. The other five he may have seen in the possession of antiquities dealers. We know today that four of these stones derive from the gymnasium at Antinoopolis.[2] But the remaining one, an alabaster stele, has stayed a mystery. MILLER wrote that the inscription was „found in Cairo"; that is true only in the sense that Daninos had found it in Cairo. In 1881 THEODOR MOMMSEN knew somewhat more. He says the stele was „found in Lower Egypt" (Cairo is indeed in Lower Egypt) and came eventually to the Cairo residence of the Dutch ambassador to Egypt; subsequently it was donated to the imperial museum in Berlin. It is now on loan to the Jewish Museum in New York City. Of the many editors of this now-famous text, MOMMSEN is the only one who ever saw the stone.

Miller, *RevArch* 30 (1875) 111–112 (squeeze); Mommsen, *EphEpigr* 4 (1881) 25–26 [Dessau, ILS 574; CIL III Suppl. 6583; Wilcken, *BPW* 16 (1896) 1493; Strack, *Dynastie der Ptolemäer*, Berlin, 1897, 262 no. 130; Th. Reinach, *REJ* 45 (1902) 163; Dittenberger, *OGIS* 129; Schürer, *Geschichte* III, 1909, 41; *IGR* I 1315; *Chrest.Wilck.* 54; Diehl, *I.lat.Christ.* II 4936; Frey, *CIJ* 1449 (with photograph); *SB* 8880; E. Gabba, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Marietti 1958, no. 8, (with Frey's photograph); D. M. Lewis, *CPJ* III p. 144; G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, IV,

1 Daninos was active in the 1870's in behalf of several French enterprises committed to the exploration of Egypt, employed first by the Louvre, then by Mariette, and then the French Ministry of Culture; see *RevArch* n.s. 21 (1870) 109, 22 (1870) 94, 27 (1874) 145 (with L. Robert, *Hellenica* 1 [1940] 21-23, attributing the stone, *I.métr.Eg.* 16, to Leontopolis); *CRAI* 1874, 97.

2 Cf. Rigsby, *GRBS* 19 (1978) 244–245 (n. 19 signaling the present study). The texts are now A. Bernand, *Les portes du désert*, Paris 1984, nos. 5–9.

Sidney 1987, 110.3; W. Horbury, D. Noy, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*, New York 1992, 125 (with photograph); A. Bernand, *Prose* 23; K. Rigsby, *Asylia*, Berkeley 1996, 228]. Plate p. 142.

βασιλίσσης καὶ βασι-
λέως προσταξάντων,
ἀντὶ τῆς προανακει-
μένης περὶ τῆς ἀναθέσε-
ως τῆς προσευχῆς πλα-
κὸς ἡ ὑπογεγραμμένη
ἐπιγραφήτω·
βασιλεὺς Πτολεμαῖος Εὐ-
εργέτης τὴν προσευχὴν
ἄσυλον.
regina et
rex iusser(un)t.

(Greek) By order of the queen and king: in place of the previously existing plaque concerning the dedication of the synagogue, let the following be inscribed: „King Ptolemy Euergetes (dedicated) the synagogue as an inviolable place."
(Latin) The queen and king have commanded.

A royal couple permit a Jewish community to reinscribe a benefaction of Ptolemy Euergetes, the foundation of a synagogue with the right of asylum. MOMMSEN was not just the only editor who saw this stone: his historical interpretation of it has stood largely intact for more than a century. He argued that while we cannot identify either the synagogue or the Ptolemy Euergetes (there were two), the royal couple, this queen and king, must be the famous Zenobia and Vaballath of Palmyra during the time when they controlled Egypt, around 270 A.D.

These are the three puzzles presented by this text: which Euergetes, which queen and king, which synagogue.[3] I believe that all three puzzles can be solved; and the text will point to an incident which stands at a turning point in the history of the right of asylum.

First, the queen and king. MILLER had assumed a Ptolemaic couple of the late second century B.C. MOMMSEN'S attribution to Zenobia and

3 The questions are left open in the most recent citations known to me: L. H. Feldman and M. Reinhold, *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans*, Minneapolis 1996, 48; Margaret H. Williams, *The Jews and the Greeks and Romans: A Diasporan Sourcebook*, Baltimore 1998, 87.

Vaballath was based on three arguments: the script, he says, is evidently late imperial („evidenter labentis imp. Rom."), the chancery uses Latin as well as Greek, and the precedence which the queen has over the king befits Zenobia and her son, but not a Ptolemaic couple.

Now in fact it might be possible to build on this identification; MOMMSEN probably was too sensible to try. First, Zenobia was said, in later Christian polemic, to be either Jewish or sympathetic to Judaism.[4] Second, she was said to trace her descent from the Ptolemies, and is even believed to have used the name Cleopatra.[5] If these things were true, we might not be surprised to find her renewing a Ptolemaic benefaction to a synagogue in a region newly under her control; and our inscription has been offered as support for these claims about Zenobia. For a number of reasons, however, we ought to be very surprised. MOMMSEN'S attribution is so odd that its survival might be reckoned a case of authority outweighing the accumulating evidence and several protests (first from DESSAU, and an essential progress by JEAN BINGEN in 1982).[6] The attribution has stripped the document as a whole of much significance, such that the remaining questions, which Euergetes and which synagogue, have attracted little interest.

---

4 F. Millar, *JRS* 61 (1971) 12–13, sets out the testimonia; he expresses skepticism, and cites our inscription with apparent unease.

5 For Ptolemaic descent we have only the *HA* (see J. Schwartz, *BonnHistAugCol* 1984/5 [1987] 199): *Trig.Tyr.* 30.2 *se de Cleopatrarum Ptolemaeorumque gente iactaret*; and *Prob.* 9.5 *contra Palmyrenos pro Odenati et Cleopatrae partibus Aeyptum defendentes*, where the first is taken to be Vaballath. On the fictions in *HA Trig.Tyr.* see T. D. Barnes, *The Sources of the Historia Augusta*, Brussels 1978, 69, who however accepts its claim here about Zenobia. A. Stein, *Hermes* 58 (1923) 452–456, argued that Callinicus' „history of Alexandria dedicated to Cleopatra" (so the *Suda*: *FGrHist* 281 T 1a; an alleged passage, *F* 2, pertains to the Ptolemaic period) means in fact Zenobia; this has been widely accepted–so Jacoby; G. W. Bowersock, *BASP* 21 (1984) 31–32; B. Nakamura, *GRBS* 34 (1993) 146-147, all citing the present inscription.

6 When Wessely overlooked Mommsen's attribution and explained the bilingualism by vague „contacts" between Rome and the Ptolemies (*WS* 24 [1902] 100), Wilcken vigorously defended his teacher's attribution, repeating the three arguments (*ArchP* 2 [1903] 465, and again in the *Chrestomathie*). The three are repeated again by Gabba against the contrary view of Dessau. Dessau's retraction is at *ILS* III.2 (1916) p. CLXXI („not the Palmyrenes but a Ptolemaic mother and son, perhaps Cleopatra and Caesarion," comparing *OGIS* 742, their grant as simply „queen and king" to a synagogue). For a Ptolemaic date, with arguments as here but leaving open the other two questions: J. Bingen, in *Studia Paulo Naster* II, Louvain 1982, 11–16 (*Pages d'épigraphie*, Brussels 1991, 45–50); rejected by Bowersock (above, n. 5) 31–32, Nakamura (above, n. 5) 147 n. 63, on the grounds of the presence of Latin.

First, evidence for Jewish communities in Egypt in the third century A.D. is very slight, for reasons we know after the great Jewish war. So this inscription does not take its place among comparable documents or in a recognizable setting. As to Zenobia, her control of Egypt lasted less than 18 months;[7] from her, apart from this stone we have no official document even among the papyri of Egypt (which far outnumber the inscriptions); what we do have is a few papyri which are simply dated by the regime– and these give the name of Vaballath, not Zenobia. The survival rate for acts of someone who came to be seen as a usurper does not seem to be high. This stone makes a strange exception. Moreover, in the few official references that we do have to the Palmyrene regime in documents (not just in Egypt but even at Palmyra), Zenobia is not mentioned: Vaballath, with his elaborate titles which are missing here, does have a colleague, but it is the emperor Aurelian, as we would expect. That is normal usage, whereas naming Zenobia, and especially naming her first, is not normal for the Palmyrenes. Finally, the regime of Zenobia probably saw themselves or represented themselves as legitimate Roman rulers;[8] for them to revive a 400-year old Ptolemaic privilege for a Jewish synagogue, in the century after the Bar-Kochba war, ought to be a deliberate anti-Roman statement. None of this is likely.

Now in fairness to Mommsen, in 1881 he was not able to know very much about Greco-Roman Egypt; this was in fact six years before he sent forth WILCKEN to invent papyrology.[9] Today these matters are not so obscure. First, palaeography: MOMMSEN had almost no dated inscriptions of Ptolemaic times to compare; now we have dozens. Of the many scholars who have printed this text, MOMMSEN, as noted, was the only one who had seen the stone;[10] a photograph was not published until 1952 (in *CIJ*). In brief: this blockish writing is most similar to writing of the first century

7 For reconstruction of the dates (late 270 to summer 272) see J. R. Rea, *P.Oxy.* XL (1972) pp. 15–26, cf. Millar (above, n. 4) 9 and 16 n. 164.

8 For the titulature and self-image of the Palmyrenes see Nakamura (above, n. 5) 143–148.

9 I have in mind the moving account in *UPZ* I p. I.

10 Stein (above, n. 5) 454 n. 2 invokes the script against Dessau's dating, noting Dittenberger's stress that the ligature of NA in line 3 shows a late date. They had not seen the stone, and in fact there are no ligatures. Lewis however knew the photograph in declaring Dessau's date „almost certainly excluded by the letter-forms," but cited no comparanda.

B.C. in Egypt;[11] it is not the more monumental writing that characterizes later Imperial texts. This stone ought to derive from the end of the Hellenistic period.

Second, in 1881 there was no other Greek document that granted to a sacred place in Egypt the right of asylum, sacred immunity from the civil authorities. Across the generation after 1881, a dozen inscriptions granting this privilege were discovered. From these we know, as MOMMSEN could not, the chronological range and the historical context of such grants of the right of asylum. They do not occur randomly across one thousand years of Greco-Roman rule in Egypt: the earliest dates to 97 B.C., the latest to the 40's B.C. These inscriptions are a phenomenon of the end of the Ptolemaic state.[12] The Romans were made nervous by this immunity from the law and in Egypt at least they apparently did not allow it to spread. Here again, a revival of this privilege of asylum by Zenobia would be surprising, an anti-Roman gesture.

Finally, the sequence „queen and king": here the record of the papyri from Egypt has been clear and consistent for more than 70 years and has not been changed by more recent discoveries. Zenobia and Vaballath, to repeat, did not call themselves „queen and king". In the history of Egypt only two couples ever did this in official usage: Cleopatra III with her successive brothers, between 116 B.C. and 101 B.C., and the famous Cleopatra, the VIIth, first with a brother in the 40's (this on very few testimonies) and then with her son by Caesar, Ptolemy called Caesarion, from 37 B.C. on (and that queen and king, as they are regularly called, are rather richly documented).[13]

Our queen and king therefore ought to be one of these late Ptolemaic couples, Cleopatra III or VII. Which one? MOMMSEN was right to be uneasy about a Hellenistic date for the appearance of Latin on our stone; and the Latin graffiti[14] adduced by BINGEN have not persuaded everyone that we should expect bilingualism in Ptolemaic Egypt. This stele, however, is not carrying some private graffito but a representation of an

11 Compare e.g. *I.Fayoum* III 201 (95 B.C.), 166 (Augustan); *I.métr.Eg.* 43 (Augustan[?] and Jewish); square sigmas e.g. in *CIJ* 1454 (A.D. 5, from the Jewish cemetery at Leontopolis; E. Naville, *The Mound of the Jews*, London 1890, Pl. 4.E). Other examples at Bingen (above, n. 6) 14-15.

12 Collected at Rigsby, *Asylia* pp. 540-573

13 For chronological details see T. C. Skeat, *JEA* 48 (1962) 100–105; Linda M. Ricketts, *BASP* 16 (1979) 213–217. On Cleopatra and her brothers see L. Criscuolo, in *Egitto e storia antica*, Bologna 1989, 325–339.

14 A. Bernand, *De Thèbes à Syène* nos. 321, 323: 116/5 B.C.

act of the Ptolemaic government. Under which of the two Cleopatras is this Latin imprimatur likely to have been added to a royal edict? Surely, the later one, the last Cleopatra. Not, I imagine, because she might have regarded her son by Caesar as a Roman, although that is possible.[15] In fact we cannot know whether these Latin words stem from the royal chancery and were written on the papyrus which this inscription copied, or were added on the stone by the synagogue authorities for reasons of their own. Either way, the implication is the same: these words put a Latin warning at the end of an act whose goal is not merely a private matter like protecting a runaway slave from a master, but the exclusion of government authorities from the sacred space, authorities who would be represented chiefly by the royal army and police and tax agents. (Whether the same mason wrote the Greek and the Latin is uncertain. But the man who wrote the Greek knew that the big Latin letters would follow, because he increasingly crowded his writing in order to leave space for them. The Greek and the Latin make a single statement.) That these Latin words are added most likely reflects the presence of Roman troops in Egypt–which means after the time of Caesar,[16] and especially from 37 B.C. on.

ROSTOVTZEFF believed that Egypt was being unaccountably well governed in its last Ptolemaic decade, and he guessed that this was because Roman soldiers were doing some of the governing.[17] That guess has inspired cautionary doubts about lack of concrete evidence. This inscription would seem to be a good piece of evidence: some persons who, but for this right of asylum, would have had authority to interfere with this synagogue in behalf of the royal government, spoke and read Latin as their first language. I suggest that they were the troops of Antonius. Strictly speaking, the Latin is not informative: it would not tell a truly Greekless reader what to do.[18] It seems to be intended as a warning that even Romans must pay heed to the Greek text.

---

15 See the remarks and references of J. Bingen at *Bull.épigr.* 1998, 552.

16 See E. Van't Dack, *JJP* 19 (1983) 77–86, and in *Das römisch-byzantinische Ägypten*, Mainz 1983, 19–29; A. Lajtar, *ZPE* 94 (1992) 213–216.

17 *SEHHW* 1551 n. 190 (cf. Stähelin, *RE* 11 [1921] 755, that the legions kept order in Cleopatra's absence in Rome, a common supposition); reservations at E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique* II², Nancy 1982, 539. See generally Linda M. Ricketts, *The Administration of Ptolemaic Egypt under Cleopatra VII*, diss. Univ. Minnesota 1980.

18 We do not know how many Roman soldiers in Egypt could read Greek; Caesar complains that those stationed in Alexandria in 55 B.C. degenerated into local ways (qui iam in consuetudinem Alexandrinae vitae ac licentiae venerant), abandoning

Thus the stone dates to the 30's B.C.; the queen is Cleopatra, the king is little Caesarion. I think that this much is highly probable and unproblematic. But which Ptolemy Euergetes and which synagogue? Of the two Ptolemies Euergetes, the second (145-116 B.C.) is somewhat nearer to the attested range of the extant inscriptions granting the right of asylum to temples in Egypt, than is the first (246-221 B.C.). That nearness in time probably should be of some value for the sake of consistency with the historical parallels; but in the end the date of our Euergetes would be meaningful only if this grant attributed to him is genuine, a question to which I return below.

So consider the recipient, the synagogue: where was this inscription intended to be placed? There were synagogues (called προσευχαί, as here) in various parts of Egypt, as we know from the papyri, already in the third century B.C.[19] In Greco-Roman Egypt, granting the right of asylum, immunity from the civil authorities, was a rare gesture: about a dozen such grants survive on inscriptions, in a land from which we have unparalleled documentation. This synagogue ought to have been of some importance; the surviving petitions for asylum (which otherwise are for pagan temples) say that the temple is „distinguished", „of first rank", „famous", „older than the rest", and so on. The fact that the stone is alabaster is not helpful; the alabaster quarries at Hatnub and elsewhere had been exploited since pharaonic times, and alabaster artifacts are found throughout Egypt.[20] What is more suggestive is that the inscription came to market in Cairo – rather than in Alexandria, which has always had its own antiquities market. That suggests that the inscription did not stand originally in the greatest synagogue of Alexandria.[21] That is the city about which we might have thought first, in looking for a synagogue that could win this royal exemption. My suggestion therefore is that we look to the most famous

---

Roman discipline and taking wives and begetting children (BC 3.110; bibliography at Van't Dack, *Ägypten* 24 n. 73). On Latin in Egypt in Imperial times, especially in military contexts, see S. Daris, in: *Il bilinguismo degli antichi*, Genoa 1991, 47–81, and Van't Dack 25–27 for apparent Latinisms in Greek already under Cleopatra.

19 See J. G. Griffiths, *JThS* 38 (1987) 1-15 (= *Atlantis and Egypt*, Cardiff 1991, 99–113).

20 Cf. Porter-Moss, *Topographical Bibliography* IV 237; A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford 1961, 41. On the different varieties of stone in the little dedicatory plaques of Ptolemaic date see D. Thompson, *JJP* 23 (1993) 149–156.

21 Called by Philo *Gai.* 134 τῇ μεγίστῃ καὶ περισημοτάτῃ (προσευχῇ).

synagogue in the Ptolemaic countryside: this was at the village of Leontopolis, about twenty miles north of Cairo.[22]

More than geography and a process of elimination leads us to this place. We have good reason to think that the synagogue at Leontopolis was in fact dedicated by a Ptolemy Euergetes: the Second. It was founded for the Jewish community that had been established in Egypt by Euergetes' predecessor in the 160's B.C.; these were refugees from the Maccabean war against the Seleucids, the Ptolemies' traditional enemies, and from the dynastic struggles in Jerusalem that followed the war. Josephus has left us an extraordinary portrait of this event and of the building itself. It was designed to be a conscious rival, imitation, and surrogate for the temple in Jerusalem (*AJ* 13.62 ff.): Onias, son of the highpriest, had fled with his followers to Alexandria, where he entered upon a distinguished military career; eventually, „wanting to acquire eternal fame, he asked the king's permission to build a temple in Egypt similar to that in Jerusalem, appointing Levites and priests..." This, he says, will fulfill the prophecy at Isaiah 19:19; he invokes his own past military services to the Ptolemaic crown; he says the other Jews have shrines scattered about Egypt, contrary to orthodoxy; he will build one „in imitation of the one in Jerusalem, with the same dimensions, in honor of the king and his wife and children, to be the common place of worship for the Jews of Egypt." Josephus had given a brief description of the building itself at *BJ* 7.426ff. He also reports that it was ordered closed by Vespasian in A.D. 73, and we do not hear later of the Jews of Leontopolis. In 1908 PETRIE spent several weeks digging at the site; he thought that he found the synagogue, though this has been doubted.[23]

The date of this petition from Onias is not stated by Josephus; and he does not say when the building was finally completed and dedicated.[24] But clearly the original petition was made only after much of Onias's career as a general of the Ptolemaic armies had been completed, well into the 150's at the earliest.[25] It would not be surprising if the building finally received

22 Cf. Lefebvre, *ASAE* 19 (1919) 38 „synagogue de Léontopolis (?)"; claimed without argument by Calderini, *DizEpigr* IV 653, *DizTopogr* III 188 (judged a fragile hypothesis by Bingen (above, n. 6) 16 n. 24). On Leontopolis see A. Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, Tübingen 1985, 119–135.

23 See R. de Vaux, *RB* 75 (1968) 205.

24 The text of *BJ* 7.436 has that to its closing in A.D. 73 the structure lasted 343 years, an impossible figure.

25 So also Tcherikover, *CPap.Jud* I p. 45. Onias' sons were appointed generals in the war against Lathyrus ca. 105 B.C. (Jos. *AJ* 13.285).

its dedication in the time of Euergetes, that is, after 145 B.C., fifteen years or more after the first arrival of the Jewish refugees in Egypt. It was under Euergetes that the book of 2nd Maccabees was composed, which in form is a letter from the Jews of Jerusalem to those of Egypt telling them about the war against the Seleucids.[26]

There are two more reasons why we might suspect that if any Jewish synagogue in Egypt ever was granted the right of asylum, it would be the one at Leontopolis. First, the claim of this place to some status greater than an ordinary synagogue, and comparable to the temple in Jerusalem, was taken seriously by some of the rabbis in Roman times, and is reflected in their comments in the Talmud.[27] Second, the temple in Jerusalem, according to 1st Maccabees, had itself been granted the right of asylum by the Seleucid crown in the 150's B.C. We can see that privilege echoed here, if this is the building that claimed to be its surrogate in Egypt.

Attributing this stone to the synagogue at Leontopolis places it in a community about which we have some information. The Jews of Leontopolis were above all a military support for the Ptolemaic house: several of their leaders are found, from the first generation of their presence in Egypt, in the highest army positions. Repeatedly they became involved in the dynastic struggles that characterized the royal family in its final century, usually on the side of the queen. Toward the end of the second century B.C. an armed force of Jews from Leontopolis intervened in Alexandria and saved the throne for Cleopatra III (Jos. *C.Ap.* 2.50-52). It is consistent with such a role that this community would be able to win a special favor from Cleopatra VII in the 30's, as her need for troops for the war against Octavian began to be evident.[28] I suggest that on this occasion they lent their aid, yet again, to the royal house, and in exchange obtained from the queen a renewal, so it seems, of the right of asylum for their synagogue.

So it seems: what then are we to think about the internal text, the quoted original grant by Ptolemy Euergetes? (Euergetes II, on this argument.) I offer four reasons for being suspicious. First, in the 140's B.C.,

---

26 1 Macc. 1.1, τοῖς ἀδελφοῖς τοῖς κατ' Αἴγυπτον Ἰουδαίοις. For the good relations between Euergetes and the Jews, which were obscured by later myth, see Tcherikover, *C.Pap.Jud.* I pp. 22-23; cf. E. S. Gruen, *Heritage and Hellenism: the Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley 1998, especially 228-229.

27 Abodah Zarah 52b; Megillah 10a.

28 In 40 B.C., according to Jos. *BJ* 1.279, Cleopatra tried to recruit Herod as a general.

this would be by far the earliest surviving text that grants the right of asylum to a sacred place in Ptolemaic Egypt. Of course there must be a first; but is it likely to have been for a Jewish synagogue rather than some Egyptian temple? Second, among all the places declared inviolable that we know in the Hellenistic world at large (more than eighty), no other is for a newly-created sacred place, that is, as a part of the initial act of dedication.[29] Granted asylum seems usually to be given to an established and venerable shrine, as one would expect and as the grants often state. Third, unless I am mistaken, there is no Ptolemaic parallel for requesting royal permission to reinscribe a text. Of course the ancients sometimes replaced damaged inscriptions; in an example from among sacred laws, a priest on late Hellenistic Delos was ordered (by whom is not said) to replace a broken stele: ἀ]ντὶ τῆς καταγεί[σης στ]ήλης κατὰ πρόστα[γμα ἀν]έγραψεν τὴν προγ[ραφήν].[30] But it is difficult to imagine that if the old synagogue inscription was damaged, the Jews, instead of simply cutting a new one, first sent emissaries to Alexandria to ask permission to do so. We do not hear of such a gesture, and surely that is understandable: if a status or privilege is real and is functioning, then either the recipient or the grantor will have the written evidence for it and there would not be need to go back to the central government on the mere subject of a new inscription; the inscription after all was no more than a public transcribing of the official act that was on papyrus.

Fourth, the right of asylum of the temple in Jerusalem: I have argued that this grant to the synagogue presupposes and emulates that status of the Jerusalem temple itself. But we have good grounds for thinking that the right of asylum of the temple in Jerusalem was itself a literary fiction – a fiction which we can date approximately. In the book 1st Maccabees, written around 100 B.C., the claim is made that Jerusalem was declared sacred and inviolable (ἄσυλος) in 151 B.C. by the Seleucid king: he declares this in the course of a long letter granting many other fashionable privileges.[31] Scholars have debated the authority of various documents that are alleged in Maccabees or Josephus concerning the privileges of the Jews. This is a question of individual cases, and accuracy of mechanical detail and vocabulary is no guarantee that the substance is true– we expect a forger to imitate real usage. In the case of this letter which bestows so many

29 A possible exception, and similar to the inscription in question here, is *Asylia* no. 230.

30 *I.Délos* VI 2529.8–11; cf. *TAM* V.1 239, 596.

31 1 Macc. 10.31; cf. Rigsby, *Asylia* pp. 527-531.

privileges on Jerusalem and the temple, not even that much can be said. Few scholars have tried to defend this particular document in 1st Maccabees as a whole, although often one or another of the claims which it makes has been taken seriously. As to the title „sacred and inviolable" which it grants Jerusalem, our evidence on the spread of the title through this part of the Mediterranean world is extremely good; it consists of this expression inscribed on coins which often are dated. The title spreads among the cities of Syria-Palestine during the late second century B.C. and the early first, contemporary with the growing competition of kings– rival Seleucids, Ptolemies, usurpers– vying for the good will and support of the cities in the region of Syria-Palestine. If the grant to Jerusalem in 151 B.C. were historical, this would be the earliest attested recognition beyond the old Greek cities of the Aegean– earlier than the asylum of great cities like Tyre (the first known outside the Aegean, in 141 B.C.), Seleuceia in Pieria ca. 140, Ptolemais-Acco in 125, and others more numerous in the last 20 years of the second century and later. It is highly improbable that Jerusalem and Yahweh, the least hellenized of the important cities and cults of the region,[32] would obtain this Greek privilege at so early a date as claimed, in 151 B.C.– if in fact it ever obtained it. Finally, the author of Maccabees tells us that the Jews in fact refused the privileges which the Seleucid king offered. I would conclude that this reported royal letter is a patriotic fiction, which was composed after the time (after the last years of the second century B.C.) when the right of asylum for cities had acquired its vogue in this region, and when its role as a bribe in the kings' struggles for the loyalty of cities was common enough knowledge for this privilege to be made into an item of literary propaganda.

That is to say: when in the 140's, Ptolemy Euergetes in Egypt dedicated the synagogue at Leontopolis, the temple of Jerusalem had not obtained the right of asylum (nor had any other place outside the Aegean); the literary claim that Jerusalem had been so honored was invented in the next generation. This claim probably became known to the Jews of Leontopolis with the circulation of the text of 1st Maccabees in Egypt, in the course of the first century B.C. Their own claim of the right of asylum for their synagogue at Leontopolis completed their traditional portrait of their place as a replica of the temple in Jerusalem, which, they now could read, had been declared an asylum by the Seleucid crown in the time of the Maccabees.

---

32 See F. Millar, *JJS* 29 (1978) 1–21, on the unhellenized character of the Jews before the 160's B.C.

If this is so, the Jews of Leontopolis possessed no document that demonstrated Euergetes' grant of asylum to the synagogue; and indeed in practice this right had not existed, because otherwise there would be no need to petition Cleopatra concerning a mere inscription. They approached her with the claim that nevertheless the right of asylum was valid, was Euergetes' intention; and apparently they claimed that once there had been a dedicatory plaque that said so, which now ought to be restored and respected. In effect, this is a new grant by Cleopatra, which masquerades as a confirmation.

Here then is our event: in the 30's B.C. the Jews of Leontopolis found it possible to seek official ratification of a tradition that had grown up concerning their synagogue, one part of the lore which put it on an equal footing with the temple in Jerusalem: that Euergetes, when he dedicated the synagogue, granted it the right of asylum. Cleopatra, for her part, found it expedient to give her stamp of approval, by allowing this inscription, to a privilege for which she had no documentary evidence. It is not difficult to understand her interest in the matter. The relationship between Leontopolis and the crown was above all military. The Jews had been allowed into Egypt to be a thorn in the Seleucid side; their leaders commanded Ptolemaic armies; they had helped the royal family through several crises in Alexandria. These were troops who could be relied upon– in contrast to many others in Egypt. The circumstance in which the Jews might calculate, rightly, that they could gain this concession from Cleopatra was her need for troops as the war of Actium approached.

So we can see in this inscription the result of a diplomatic success. We can at least speculate about the aftermath; here I would invoke the searing pages of HANNAH ARENDT on what she called the „political naivete" of the Jews of Europe in the 19th century, when they cooperated with the emerging national governments in the hope of protection against their neighbors.[33]

What was the right of asylum worth to the Jews of Leontopolis? That is, what did they want with it; and in the long run, what did they get? But first we must ask HANNAH ARENDT'S question: What is the favor of a doomed monarch worth?

The Ptolemaic state slowly came to ruin, in part, because of its growing inability to control its own chief creation, the class of Greeks and Hellenized Egyptians whom we call bureaucrats. These bureaucrats did not

33 I mean the famous second chapter of *Origins of Totalitarianism*, New York 1968, 11–53.

spend much time in a bureau, and in particular they never drew a salary. They evolved into a local elite, who combined governmental duties with social and economic dominance of the villages in their sphere.[34] And increasingly, the village elite did not like interference from the central government. As the second and first centuries progressed, these people became increasingly entrenched, following their own interests. From Alexandria flow the ineffective letters issuing threats to officials that they will be summoned down river to answer for their inaction or malfeasance. In Alexandria, constitutionalism reigned; in the villages, prosopography ran rampant. This is the context in which the right of asylum was granted to some of the temples of Egypt.

It is one of the outstanding problems of the history of Egypt to explain how the Romans got the administration to operate effectively once more. That they did so is certain. How did they put the Ptolemaic village dignitaries to work again? Roman attitudes to the right of asylum may form a part of that story.

We might describe Ptolemaic rule as a slow transition from a colonial elite of conquerors to a social and economic elite of deeply-rooted and widely-connected locals. On this vocabulary, the establishment of Jewish refugees at Leontopolis in the 160's was a royal attempt to recreate, in small part, the original situation, a well-armed and well-disciplined ethnically distinct group who, unlike others in Egypt now, owed their position exclusively to the house of the Ptolemies.[35] But to establish such an elite amid conquered Egyptians in 300 B.C. is one thing; to do so in 160 B.C. amid a Greek and Hellenized ruling elite who had firm expectations about their traditional privileges – that is perhaps another matter. I am suggesting that the Jews of Leontopolis had reason to fear their neighbors, and their neighbors included local agents of the royal government.

We see then a grant of asylum at a crucial moment in the history of this phenomenon. The right of asylum would serve to protect the synagogue from local officials and their friends; it gave the Jews of Leontopolis direct access to the crown in matters of the state's legal demands. The rulers who would soon succeed the Ptolemies were far more suspicious of this immunity from the law, and they had little need to win supporters by means of such special guarantees. They certainly had no reason to continue or enforce this Ptolemaic decision.

---

34 See especially Rostovtzeff, *SEHHW* II 896 ff.; J. Bingen, in *Atti XVII Congr. Papyr.* III (1984) 921–937.

35 Cf. Tcherikover, *C.Pap.Jud.* I pp. 20–21.

If I am right about this stone, in the 30's B.C. the Jews of Leontopolis, not for the first time, ostentatiously cast their lot with the royal house, and gained in exchange a favor for their synagogue, the right of asylum. This success, I suggest, did not win the Jews any friends in local society. Upon the collapse of the royal house after Actium, it need not have been the Romans who felt that they had a score to settle with the Jews of Leontopolis. In 1886 NAVILLE found the graveyard of the village; of the 80 gravestones discovered there (*CIJ* II 1451-1530), an unnaturally large percentage seem to date in the reign of Augustus. And in A.D. 73, the synagogue was closed.

What, in the end, followed upon royal favor and the right of asylum for the Jews of Leontopolis? Hope, isolation, hostility, and ultimately destruction.

Bibliography

ARENDT, H. 1968. *The Origins of Totalitarianism*, New York.

BARNES, T. D. 1978. *The Sources of the Historia Augusta*, Brussels.

BINGEN, J. 1982. L'asylie pour une synagogue, in: *Studia Paulo Naster* II, Louvain, 11–16 (repr. *Pages d'épigraphie*, Brussels 1991, 45–50).

— 1984. Les tensions structurelles de la société ptolémaïque, in: *Atti XVII Congr. Papyr.* III, 921–937.

BOWERSOCK, G. W. 1984. The Miracle of Memnon, *BASP* 21, 21–32.

CALDERINI, A. 1953. Leontopolis, *Dizionario Epigrafico* IV, 652-654.

— 1970. *Dizionario di nomi geografici e topografici* III, Milan.

CRISCUOLO, L. 1989. La successione a Tolemeo Aulete ed I pretesi matrimoni di Cleopatra VII con i fratelli, in: *Egitto e storia antica*, Bologna, 325–339.

DARIS, S. 1991. Latino ed Egitto romano, in: *Il bilinguismo degli antichi*, Genoa, 47–81.

FELDMAN, L. H. / REINHOLD, M. 1996. *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans*, Minneapolis.

GARDINER, A. 1961. *Egypt of the Pharaohs*, Oxford .

GRIFFITHS, J. G. 1987. Egypt and the Rise of the Synagogue, *JThS* 38, 1-15 (repr. *Atlantis and Egypt*, Cardiff 1991, 99-113).

GRUEN, E. S. 1998. *Heritage and Hellenism: the Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley.

KASHER, A. 1985. *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, Tübingen.

LAJTAR, A. 1992. Ptolemaic Soldiers under the Romans, *ZPE* 94, 213–216.

LEFEBVRE, G. 1919. „ἱερὰ ἄσυλα" du Fayoum, *ASAE* 19, 38-65.

MILLAR, F. 1971. Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian, *JRS* 61, 1–17.

— 1978. The Background of the Maccabean Revolution, *JJS* 29, 1–21.

NAKAMURA, B. 1993. Palmyra and the Roman East, *GRBS* 34, 133-150.

NAVILLE, E. 1890. *The Mound of the Jews*, London.

REA, J. R. 1972. *The Oxyrhynchus Papyri* XL, London.

RICKETTS, L. M. 1979. A Chronological Problem in the Reign of Cleopatra VII, *BASP* 16, 213–217.

— 1980. *The Administration of Ptolemaic Egypt under Cleopatra VII*, diss. Univ. Minnesota.

RIGSBY, K. J. 1978. An Ephebic Inscription from Egypt, *GRBS* 19, 239–249.

— 1996. *Asylia: Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley.

ROSTOVTZEFF, M. I. 1953. *Social and Economic History of the Hellenistic World* I-III, Oxford .

SKEAT, T. C. 1962. Notes on Ptolemaic Chronology, *JEA* 48, 100–105.

STÄHELIN, F. 1921. Kleopatra 20, in: *RE* 11, 750-781.

STEIN, A. 1923. Kallinikos von Petrai, *Hermes* 58, 448–456.

TCHERIKOVER, V. 1957. *Corpus Papyrorum Judaicarum* I, Cambridge (Mass.).

THOMPSON, D. J. 1993. From Model Tools to Written Tablets, *JJP* 23, 149–156.

VAN'T DACK, E. 1983. L'armée lagide de 55 à 30 av. J.-C., *JJP* 19, 77–86.

— 1983. L'armée romaine d'Egypte de 55 à 30 av. J.-C., in: *Das römisch-byzantinische Ägypten*, Mainz, 19–29.

VAUX, R. DE 1968. Le temple d'Onias en Egypte, *RB* 75, 204-205.

WILL, E. 1982. *Histoire politique du monde hellénistique*, 2nd ed., I-II, Nancy.

WILLIAMS, M. H. 1998. *The Jews and the Greeks and Romans: A Diasporan Sourcebook*, Baltimore.

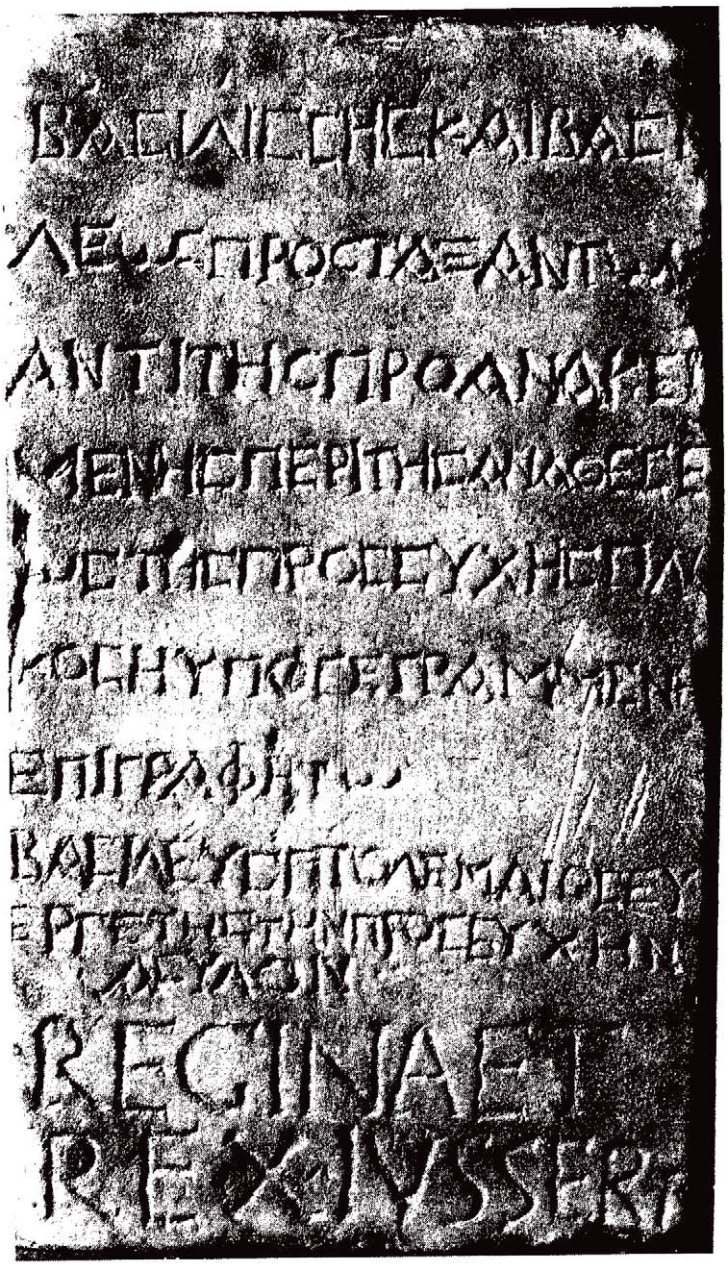


Abb.: Alabaster stele from Egypt
Reproduction courtesy of the Staatliche Museen zu Berlin

KOSTAS BURASELIS

Zur Asylie als außenpolitischem Instrument in der hellenistischen Welt

I.

Dieses Referat versteht sich als der zweite (ein erster, spezieller Beitrag über die Asylie von Kos ist vorausgegangen[1]), weiter gefaßte Teil eines Dialogs mit einigen der Hauptthesen in KENT RIGSBYS grundlegendem Werk über das Institut der Asylie in der hellenistischen Welt.[2] Dabei ist es keine förmliche Reverenz, sondern ein echtes Anliegen, unserem amerikanischen Kollegen auch meinerseits Dank und Anerkennung auszusprechen für seine sorgfältige Corpusarbeit und seine eingehende Kommentierung sowohl der einzelnen Asyliezeugnisse wie auch des Gesamtphänomens des territorialen Asylrechts vor dem hellenistischen und römischen historischen Hintergrund. Fleiß und Reflexion dieses Werks verdienen es eben durchaus, der Anfang einer ausführlichen Diskussion über die hellenistische Asylie zu werden und über das damit nicht unwesentlich zusammenhängende Verständnis der Außenpolitik der kleinen griechischen Städte gegenüber ihren stärkeren - oder einfach aggressiveren - Standesgenossen, aber auch gegenüber den hellenistischen Monarchen und Rom.

RIGSBY ist bei seinem Studium der Asyliefälle der hellenistisch-römischen Zeit, in denen das Asylrecht eines bedeutenden Heiligtums auf die entsprechende Stadt ohne oder mit ihrem Territorium durch Anerkennungen erweitert und anerkannt wird, zu dem zentralen Schluß

---

1 K. Buraselis, "Some Remarks on the Koan Asylia (242 B.C.) against its International Background", Acts of the Colloquium on the Hellenistic City of Kos, Uppsala 2000 (im Druck).

2 Kent J. Rigsby, *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley 1996 (= Rigsby). Vgl. schon die Rezension von M. Dreher, *ZRG* 115 (1998), 485-8, mit dessen Grundhaltung (bes. 487) ich übereinstimme.

gekommen, daß man darin vor allem eine "religiöse Geste"[3] erkennen solle, die die Ehre der jeweils betreffenden Schutzgottheit und ihrer Stadt habe vermehren wollen. Dies ist weitgehend und bekanntlich die von den Quellen selbst vermittelte Sicht der Sache, so z.B. wenn die kretische Stadt Rhaukos den Teiern "die Weihung von ihrer (i.e. der Teier) Stadt und ihrem Land an Dionysos, die Asylie und *die anderen* (τὰ ἄλλα) Ruhm und Ehre bringenden" Privilegien zubilligt.[4] RIGSBY hat damit entschieden gegen verschiedene Stränge des mehr oder weniger traditionellen Interpretationsfadens der hellenistischen Asylie argumentiert. So hat er zunächst, ganz zu Recht, auf den inneren Widerspruch der Theorie hingewiesen, daß die Häufung der Asyliefälle in dieser Zeit auf ein nachlassendes religiöses Gefühl der damaligen Menschen und eine daraus resultierende Verrohung internationaler Beziehungen zurückzuführen wäre, denen man aber eben durch eine intensivere Zuflucht zu religiösen Bindungen und Barrieren hätte entgegenwirken wollen. In seinen eigenen Worten (S. 15): "...to predicate declared inviolability upon a decay of religion is to hold that people who had lost their religious scruples were being asked to obey an ad hoc declaration that one should have religious scruples". RIGSBY argumentierte erfolgreich dagegen mit dem Hinweis sowohl auf die kaum unbekannte Verachtung sakral-moralischer Regeln bereits in den innergriechischen Auseinandersetzungen der klassischen Zeit wie auch auf das Fortbestehen eines ethischen Kodex gegen solche Übergriffe im Hellenismus.

Besonders das weitere Problem der praktischen Verwertbarkeit der Asylie und des Grades und der Art ihrer Vernetzung mit der Politik der Zeit hat RIGSBY ebenfalls beschäftigt, und genau an seine diesbezüglichen Bemerkungen möchten sich die folgenden Ausführungen anschließen. Konnte man sich auf einer realen Ebene sowohl als Asylieempfänger wie auch als Asylieverleiher bedeutende Vorteile erhoffen? War dabei die jeweilige politische Konstellation von Belang? Trotz vorsichtiger Nuancierung, besonders in bezug auf die erste Frage, hat RIGSBY beide zum größten Teil verneint. Gewiß gibt es kein ausdrückliches Zeugnis dafür, daß die Asylie eine Stadt vor kriegerischen Verwicklungen bzw. Auswirkungen oder piratischen Angriffen entscheidend geschützt hätte. Ein beredtes Beispiel dafür scheint RIGSBY der Fall des Krieges zwischen Magnesia am Mäander und Milet in den achtziger Jahren des 2. Jhdts. v.

3 Rigsby, S.14: "Our inscriptions leave no doubt that these declarations were first and foremost a religious gesture, increasing the honor of the god".

4 Rigsby, Nr. 138 (S. 299).

Chr. gewesen zu sein (S.22): in diesem detaillierten Vertrag, durch den der Krieg zwischen den zwei Städten beendet wurde, findet man den etwa zwanzig Jahren zuvor errungenen – besonders im Falle Magnesias reichlich bezeugten (s. unten) – Asyliestatus beider Städte nirgendwo erwähnt. Andererseits hält RIGSBY gerade die Häufigkeit, ja die Einfachheit, mit der die Asylie – im Gegensatz sogar zu der Verleihungsquote von Autonomie und Immunität seitens der Monarchen – anscheinend verliehen worden ist, für suspekt. Schließlich hätte es durchaus effektivere Mittel gegeben, um eine griechische Stadt vor Kriegführung in ihrem Gebiet zu bewahren, wie z.B. ein Defensivbündnis oder eine geschickte diplomatische Intervention, die auch in dieser Zeit erfolgreich angewandt wurden. Da also kein klarer, handgreiflicher Nutzen vorliegt, bekräftigt RIGSBY wiederum sein Gesamturteil (S. 24): "...we might better take the inscriptions at their word, that the purpose was to add to the honor of the god and the city". Im Verhältnis dazu scheinen RIGSBY weder die konkreten Beziehungen der die Asylie erbittenden und erlangenden Städte zu verschiedenen Monarchen noch die Angst vor der Piraterie ausschlaggebende Faktoren gewesen zu sein. Um bewußt pointiert zu formulieren, scheint sich bei RIGSBY insgesamt eine Entpolitisierung oder zumindest eine gewaltige Abwertung des politischen Charakters der Asylie als Interpretationsleitfaden etabliert zu haben. Das einzig sichere weitere methodische Vorgehen scheint mir demnach eine analytische Untersuchung der möglichen feststellbaren Motive bei einer Reihe von mehr oder weniger charakteristischen Testfällen hellenistischer Asylie zu sein; diese Untersuchung werde ich im folgenden unternehmen, um danach mit einigen allgemeinen Schlußfolgerungen eine erstmalige Bilanz zu ziehen.

II.

Der früheste und relativ genau datierbare Fall, in dem die Asylie ihre bekannte hellenistische, Tempel und Stadt (mit oder ohne Territorium) betreffende Form annimmt, ist derjenige von Smyrna.[5] Nach RIGSBYS vorsichtiger Erwägung des zeitlichen Rahmens haben die Smyrnäer in einem der Sommer 245 bis 243 v. Chr. ein erfolgreiches Gesuch an Delphi gerichtet, mit dem sie die Asylie für ihr Hauptheiligtum der Aphrodite Stratonikis und ihre Stadt beantragt haben. Das erhaltene bewilligende

5 ebd. S. 95-105.

Dekret der Delphier erwähnt an erster Stelle und ausdrücklich, daß der Antrag der Smyrnäer von einer Art Empfehlungsschreiben Seleukos' II. begleitet worden war, der diesen Status der Smyrnäer, mit gutem Beispiel vorangehend, schon anerkannt hatte. Delphis Entscheidung scheint zu gleicher Zeit mit Smyrnas Anerkennung der ätolischen Soteria gefallen zu sein, wie eine andere, sehr fragmentarische delphische Inschrift nahelegt. Wichtige weitere Angaben zu dieser Asylie für eine Polis (über ihren Tempel) und ihren historischen Kontext verdanken wir aber dem berühmten 'Lapis Oxoniensis',[6] auf dem die Eingemeindung von Magnesia am Sipylos mit ihren militärischen und sonstigen Bewohnern in die Stadt Smyrna wohl in der Schlußphase des 3. Syrischen Krieges (etwa zwischen 243 und 241 v. Chr.) vertraglich vereinbart wird. Diese Inschrift erwähnt also, daß Smyrna Seleukos II. im obigen Krieg in äußerst schwierigen Umständen die Treue gehalten hat.[7] Der König hat daraufhin der Stadt als gebührende Anerkennung ihrer Haltung während des Krieges und ihrer noch älteren Loyalitätskundgebung an seine Dynastie durch bedeutende Ehren für seinen Vater "den Gott Antiochos" und seine Großmutter "die Göttin Stratonike" den Status der Autonomie und Demokratie bestätigt und darüber hinaus eine Art Rundschreiben an die verschiedenen Staaten der hellenistischen Welt (mit der typischen Formulierung "an die Könige, die *dynastai*, die Städte und die *ethne*") gerichtet, in dem er sich für die entsprechende Anerkennung der Asylie des smyrnäischen Tempels der Aphrodite Stratonikis und die Heiligkeit und Asylie der Stadt Smyrna eingesetzt hat.[8]

Was bedeuteten nun dieser Status und der diplomatische königliche und städtische Einsatz für Smyrna unter den damaligen Umständen? Soll man sich vorstellen, daß sich die Stadt noch während eines Krieges, der sie schon verschiedenen Schwierigkeiten ausgesetzt hatte, bloß um die Erweiterung ihres religiösen Ruhmes in der griechischen Welt gekümmert hätte? Oder sollte auch ihre Asylie genau wie die Bestätigung des politischen *status quo* der Stadt seitens des Königs die bestmögliche Stabilisierung und Absicherung einer den Seleukiden freundlich gesinnten Region im

6 *OGIS* 229 = *StV* III 492.

7 ebd. Z. 2ff.: "πολλῶν [κ]αὶ μεγάλων κινδύνων περιστάντων τὴμ πόλιν ἡμῶν καὶ τὴν χώραν, διεφύλαξεν ὁ δῆμος τὴμ πρὸς αὐτὸν εὔνοιάν τε καὶ φιλίαν, οὐ καταπλαγεὶς τὴν τῶν ἐναντίων ἔφοδον οὐδὲ φροντίσας τῆς τῶν ὑπαρχόντων ἀ[π]ωλείας, ἀλλὰ πάντα δεύτερα ἡγησάμενος εἶναι πρὸς τὸ διαμεῖναι ἐν τῆι αἱρέσει καὶ ἀντιλαβέσθαι τῶμ π[ρ]αγμάτων κατὰ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν καθότι ἐξ ἀρχῆς ὑπέσστη..."

8 11-12: "ἀξιώσας ἀποδέξασθαι..."

damaligen Kleinasien bezweckt haben? Es ist sicher kein Zufall, daß sich der König zu diesen Maßnahmen für Smyrna veranlaßt sah, nachdem er laut derselben Inschrift zum ersten Mal Kleinasien in Richtung Syrien (Seleukis) verlassen hatte, wo sich von Anfang an der Schwerpunkt des Krieges befand. Das schon vom Krieg heimgesuchte Smyrna war dabei gewissermaßen auf sich selbst gestellt geblieben, und auf das, worüber es sonst an ideologischen Abwehrmitteln verfügen konnte. Auch was Smyrna wohl wenig später unternahm, nämlich die Vereinigung mit der benachbarten, aber offenbar in der ersten Phase des Krieges nicht im gleichen Lager befindlichen Magnesia am Sipylos, verfolgte dasselbe Ziel, also die Stärkung Smyrnas auf diplomatisch-organisatorischer Ebene in einer noch unsicheren Situation.

Leider ist kein weiteres Zeugnis erhalten, durch welches wir das weitere Echo der königlichen Initiative und der städtischen Bemühungen abschätzen könnten. Schon die obigen Bemerkungen dürften aber gezeigt haben, daß die Asylie von Smyrna vor ihrem konkreten historischen Hintergrund durchaus zu ihrer politischen Strategie und zu der ihres königlichen – rein militärisch vielleicht eben nicht ausreichenden – Schutzpatrons paßte.[9]

Ein zeitlich schwer einzuordnender, aber für unsere Fragestellung ebenfalls aufschlußreicher Testfall ist die Asylie von Tenos.[10] Das dortige Heiligtum von Poseidon und Amphitrite und die Insel (die Stadt und Land von Tenos eingeschlossen hat) haben die Asylie von einer Reihe griechischer Stadt- oder Bundesstaaten während des dritten oder noch am Anfang des zweiten Jhdts. v. Chr. erhalten, wobei sie wohl von Beginn an

9 Ein Nebenproblem bei der Asylie von Smyrna ist die Identität oder besser die Entstehungsgeschichte der Schutzgöttin der Stadt, der Aphrodite Stratonikis: Rigsby hat zu Recht dargelegt, daß der Zusammenhang der Ehren für Antiochos II. und seine Mutter Stratonike in *OGIS* 229 jünger als der Anfang jenes Kultes sein dürfte. Andererseits ist seine Argumentation, die das Kultepitheton (Stratonikis) von der Sphäre des Herrscherkults und verwandter Erscheinungen fernhalten möchte, vielleicht zu skeptisch. Da wir jetzt eine ähnliche Wortbildung in Zusammenhang mit einem Antigonos (wohl Monophthalmos) kennen (Zeus Antigonaios belegt in einer Inschrift aus Lydien: M.H. Sayar, *EA* 30 (1998), 143-4) und Smyrna laut Strabon (14. 1. 37) nach seiner lydischen Zerstörung erst unter Monophthalmos als Stadt wiedererstand, kann man sich fragen, ob hier ein Kult vorliegt, in dem Aphrodite mit Stratonike, der Gattin Antigonos' I., eben durch dieses Epitheton verbunden worden war. Natürlich wäre auch so eine sicher nützliche Verbindung des Hauptkultes von Smyrna mit einer Ahne der Seleukiden vorhanden gewesen.

10 Rigsby, S. 154-63 (Nrn. 53-61).

durch einen Orakelspruch Delphis unterstützt worden sind.[11] Wahrscheinlich ist das früheste diesbezügliche Dokument ein Beschluß des phokischen Bundes, der um 260, eventuell aber auch später datiert werden könnte.[12] Eine Erneuerung dieser Asylie wird in einigen Beschlüssen kretischer Städte (Tylissos, Lappa, Axos?) erwähnt: es soll zu einem unbestimmbaren Zeitpunkt zunächst eine entsprechende kollektive Entscheidung des kretischen Bundes (Kretaieis) gegeben haben, die dann von einzelnen kretischen Stadtstaaten erneuert und bestätigt wurde. Möglicherweise war inzwischen die zentrale Autorität des kretischen Bundes wegen der kontinuierlichen innerkretischen Gegensätze geschwächt oder lahmgelegt, so daß diese Einzelerneuerungen nötig wurden. Auf jeden Fall scheinen diese letzteren Fälle gegen das Ende des 3. oder den Anfang des 2. Jhdts. ansetzbar zu sein. Zeitlich - aufgrund paläographischer Kriterien - zwischen dieser Periode und dem phokischen Beschluß, also gegen die Mitte des 3. Jhdts. v.Chr. scheinen die sonstigen erhaltenen Anerkennungen der Asylie von Tenos zu liegen: von den kretischen Städten Phaistos und Gortyn und vielleicht - der Zustand des betreffenden Dekrets ist sehr fragmentarisch - vom ätolischen Bund.[13] Sowohl all diese wahrscheinlichen Daten wie auch die überwiegende Herkunft der Asyliebeschlüsse scheinen mir nahezulegen, daß Tenos mit seinen Bemühungen um diesen Status eine ganz konkrete Absicht verfolgt hat. Wie RIGSBY selbst bemerkte, verrät das Dekret der Phoker, aber auch dasjenige von Phaistos, daß die Asylie zumindest in diesen beiden Fällen als eine Variante der zugleich verliehenen Isopolitie erscheint, die bekanntlich eine besonders von den Ätolern und den Kretern gepflegte Form der Anknüpfung freundlicher Beziehungen mit anderen Städten war. Der tiefere Sinn dieser rechtlichen Verbindung lag aber vom Standpunkt der schwächeren Isopoliten aus eindeutig in der - stets relativen - Absicherung

11 Rigsby, Nr. 57 (Tylissos), 6: "τ]ὼς χρησμὼς τῶ 'Απέλ[λωνος τῶ Πυτίω - - - "; ebd. 60 (Axos?), Z. 8: "[- - - τὼς χρησμὼς τῶ 'Α]πέλλωνος τῶ Πυτ[[ω - - - ". Obwohl hier der Orakelspruch Apollos erst in Zusammenhang mit der späteren Erneuerung der Asylie erwähnt wird, ist es wahrscheinlicher, daß er aus ihrer Entstehungsphase datiert. Vgl. Tac., Ann. 3, 63.

12 κατασκευὰν τοῦ ναοῦ (Nr. 53, 6) scheint jdenfalls eher auf Bau als auf Reparatur (das richtige Wort wäre dann ἐπισκευά) des Tempels hinzuweisen: zu Rigsby, S.156.

13 Im Dekret (Rigsby, Nr. 54) sind immerhin außer den Namen der Ätoler und Tenier (wohl Gesandte der Tenier sind erwähnt in Z. 5) die sehr relevanten Angaben ἀσφ[ά]λειαν (Z. 1) und τ]ᾶς χώρας αὐτῶν (Z. 8) erhalten. Trotzdem hat Rigsby mit der Feststellung recht: "This need not be an *asylia* decree" (S. 157).

vor der eventuellen Aggressivität ihrer politisch 'angeglichenen' Gemeinde. Es dürfte also klar sein, daß eine Asylie der obigen Form, die hauptsächlich bei griechischen Staaten, die wegen ihrer piratischen Tätigkeit berüchtigt waren, Anerkennung fand, der möglichst breiten Absicherung der Tenier unter dem ausgedehnten Schirm ihrer Schutzgottheiten dienen sollte. Auch alle in Frage kommenden Entstehungsdaten der entsprechenden Dekrete passen sehr gut zu dieser Deutung: Um 260 v. Chr. war gerade der Chremonideische Krieg zu Ende, dessen Ergebnis einen ersten Schlag für die ptolemäische Hegemonie in der Ägäis bedeutete, die einige Zeit danach (m.E. um 256) durch Gonatas' Sieg bei Kos schwer erschüttert wurde. Während des Chremonideischen Krieges ist uns die Aktivität offenbar promakedonischer Piraten im damals unter ptolemäischer Kontrolle befindlichen Rhamnus an der Westküste Attikas (schräg gegenüber von Tenos) bekannt. Tenos war übrigens Mitglied des ptolemäischen Nesiotenbundes. Was wäre also unter den damaligen Zuständen natürlicher, als daß die Tenier, soweit es ging, dringend nach zusätzlichen, nichtmilitärischen Mitteln zur Beschirmung ihrer Insel suchten? Ähnliches gilt auch für die späteren Phasen um die Mitte des 3. Jhdts., als sich der antigonidisch-ptolemäische Antagonismus um die ägäische Hegemonie zuspitzte, und um die Jahrhundertwende, als die Situation in der Ägäis durch den Einstieg der Römer auf diese Bühne und die maritimen Auseinandersetzungen von ihnen, den Ätolern, den Pergamenern und den Rhodiern mit Makedonien noch turbulenter wurden. Tenos (in der letzteren Phase auch der offizielle Sitz des nunmehr unter der 'Ordnungsmacht' der Ägäis, Rhodos, reorganisierten Nesiotenbundes) muß ein ständiges Sicherheitsbedürfnis empfunden haben, aus dem heraus sein andauerndes Interesse an der breiteren Akzeptanz seiner Asylie nur allzu verständlich wird.

Etwa aus derselben Phase wie die Erneuerungen der Asylie von Tenos und aus demselben geographischen Bereich, den Kykladen, darf man auch den Fall der kleinen Insel Anaphe anführen.[14] Die Anaphier haben gegen Anfang des 2. Jhdts. durch ein erhaltenes Dekret des Kretischen Bundes die Erweiterung der Asylie für ihr Heiligtum (des Apollon) auf ihre Stadt und ihr Territorium erreichen können. RIGSBY (358) bemerkt dazu: "Too little is known of the history of Anaphe to speculate about the occasion". Dies ist an sich richtig. Man darf aber zuerst anmerken, daß der Dekrettext der Kretaieis trotz seines Lapidarstils spezifische Prozeßbestimmungen

14 Rigsby, S. 358-61 (Nr.175).

(Prozeßrecht der Anaphier nach ihrer Wahl entweder auf der Insel oder im kretischen *koinodikion*) für die Fälle enthält, in denen ein Anaphier Opfer von Leuten werden sollte, die von Kreta aus operierten.[15] Es ist also klar, daß auch hier Vorkehrungen gegen piratische Aktivitäten der ziemlich nahe bei Anaphe wohnenden Kreter zu erkennen sind. Man darf in dieser Hinsicht auch auf das Beispiel von Anaphes Nachbarn Thera hinweisen, aus dem man aus dem 3./2. Jhdt. v. Chr. zwei inschriftliche Zeugnisse für piratische Angriffe kennt, wobei der eine explizit von der kretischen Stadt Allaria (wohl an der Nordküste Kretas) ausgegangen ist.[16] Das kleine Anaphe suchte also nicht nach Ruhm oder Ehre für sein eindeutig lokales Heiligtum, sondern nach bestmöglicher Sicherheit unter der ausgedehnten Schirmdecke seines Gottes.

Wenn man nun seine Aufmerksamkeit auf die großen kleinasiatischen Asyliedossiers vom Ende des 3. Jhdts. lenkt, werden sich ähnliche Beobachtungen ergeben. Der Fall von Magnesia a.M. ist schon wegen seiner umfangreichen, an der Süd- und Westwand der Agorahalle der Stadt aufgezeichneten inschriftlichen Überlieferung berühmt. Hier erfährt man aus der diesbezüglichen, einleitenden Kleinchronik der Stadt (der "Stiftungsurkunde der Leukophryena" nach KERN[17]), daß die Magnesier ihren Asyliestatus unter dem Schirm ihrer Artemis Leukophryene in zwei Anläufen angestrebt haben: zuerst 221 v.Chr. in Verbindung mit einem auf Kleinasien beschränkten Fest (mit Geldpreisen) zu Ehren ihrer Hauptgöttin, und dann noch einmal 208 v.Chr. in Zusammenhang mit der Gründung und möglichst breiten Anerkennung ihrer Leukophryeneia als panhellenischen Festes. Trotz der Berufung auf eine Epiphanie ihrer Artemis und sogar einen positiven Orakelspruch des delphischen Gottes ist der frühere Versuch der Magnesier, für ihr Fest zu werben und parallel dazu die Asylie für ihre Stadt und ihr Territorium zu erreichen, aus irgendwelchen, rätselhaft ausgedrückten Gründen bei den meisten Adressaten fehlgeschlagen.[18] Wie RIGSBY richtig ausgeführt hat, scheint der erste Anlauf der Stadt nur einen Beschluß der Ätoler[19] zur Folge gehabt zu haben, da in diesem Dekret nichts von einem Fest steht, während durch

15 Z. 18-9: "τῶν [ἐκ Κρήτ]ας ὁρμιομένων".

16 *IG* XII.3, 328; 1291 (Allaria).

17 *I.Magnesia*, Nr.16= Rigsby Nr.66.

18 Der fragliche Ausdruck παρηλκύσθησαν (Z. 24) sollte jedenfalls besser als "wurden verlegt (d.h. die Bewilligung ihres Gesuchs wurde hinausgeschoben)" übersetzt und nicht im Sinne von "turned aside, fobbed off" (Rigsby) verstanden werden.

19 Rigsby, Nr. 67 (S.190).

einen wohl späteren Beschluß desselben Bundes die Leukophryeneia als panhellenisches Fest anerkannt werden.[20] Im Gegensatz zum früheren Fall von Smyrna und dem wenig späteren von Teos scheint sowohl die erste wie auch die zweite magnesische Kampagne von keiner königlichen Privilegierung ausgegangen zu sein, obwohl in der zweiten Phase sowohl Antiochos III.[21] wie auch Attalos I.[22] und Philipp V.[23] die Leukophryeneia angenommen und an die Städte ihres Herrschaftsbereichs weiterempfohlen haben. Die Asylie der Stadt wurde hier nicht erwähnt, während das entsprechende Schreiben Ptolemaios' IV. ausdrücklich auch darauf Bezug nahm.[24] Es bleibe dahingestellt, ob dieses mehrfache Verschweigen der Asylie in den Antwortschreiben auf das magnesische Gesuch diplomatischer Taktik entspricht. Es kann durchaus sein, wie RIGSBY zu Recht bemerkt,[25] daß die Asylie in diesen Fällen schon beim ersten Anlauf zugesichert worden war. Auf jeden Fall implizierte aber die Erhebung Magnesias als Festort auf das delphische Niveau einen entsprechenden panhellenischen Respekt für die Stadt der Artemis Leukophryene, was auch aus der üblichen Plazierung des Asylie-Elements an zweiter Stelle in den Antwortschreiben hervorzugehen scheint. Besonders interessant ist aber, wie wir aus dem Fest und Asylie bewilligenden Beschluß der Epidamnier erfahren,[26] daß sich die Magnesier auf ihrem Werbezug durch die griechische Welt nicht nur eines geschickt zusammengestellten bzw. konstruierten mythischen – also 'frühhistorischen' – Arsenals, sondern auch historischer Daten zur Unterstützung ihres Antrags bedient haben: sie hätten nämlich an der Abwehr der Barbaren vor Delphi (sc. beim galatischen Angriff von 279 v. Chr.) teilgenommen und in jüngerer Vergangenheit den Bürgerkrieg im Kretischen Bund als Schlichter beendet. Auch hat die Beziehung der Magnesier mit Kreta (besonders mit Gortyn) in dem mythologischen Teil der ganzen Aufzeichnung,[27] der sog. *ktisis Magnesias*, einen Ehrenplatz. S. DUSANIC hat vor etwa zwanzig Jahren zu Recht auf die Bedeutung dieser kretischen Komponente im Magnesiadossier

20 ebd. Nr. 78 (S.203/4).
21 ebd. Nr. 69.
22 ebd. Nr. 68.
23 ebd. Nr. 97, Z. 1-8 (Chalkis).
24 ebd. Nr. 71, 12-3.
25 S. 183.
26 ebd. Nr. 96, Z. 8-12.
27 *I. Magnesia*, Nr. 17.

hingewiesen,[28] sie aber wohl zu eng als Äußerung einer fast ausschließlichen Bindung Magnesias an Makedonien deuten wollen, welches ja unter Philipp V. ab etwa 217 v.Chr. eine hegemoniale Rolle auf Kreta gespielt hat.[29] Eine solche eindimensionale Loyalität scheint mir nicht der Fall der Magnesier gewesen zu sein, denen vielmehr – ähnlich wie den Koern in den vierziger Jahren – eine Politik der Freundschaft nach allen Seiten und der möglichst gleichen Abstände im zwischenstaatlichen Miteinander der Zeit vorgeschwebt zu haben scheint.

Was die Beweggründe der Magnesier beim ersten Versuch betrifft, möchte RIGSBY selbst doch auch die Verunsicherung Magnesias wegen der vorausgegangenen (ca. 228 v. Chr. beendeten) Präsenz des Antiochos Hierax in diesem Bereich Kleinasiens als eine Möglichkeit einräumen.[30] Inzwischen waren aber andere Tatsachen wohl schwerwiegender geworden wie die erneute Einmischung der Antigoniden in Karien (ganz in der Nähe Magnesias!) durch Doson, die einen neuen Faktor in das Kräfte- und Sicherheitsspiel der Gegend einführte. Übrigens darf vielleicht die einzige sicher aus dieser Phase stammende Asylieverleihung, eine der Ätoler, nicht als zufällig angesehen werden: bald darauf ist im Gebiet Griechenlands der Bundesgenossenkrieg ausgebrochen,[31] in dem sich hauptsächlich Ätolien und Makedonien gegenüberstanden, aber in den auch andere Gebiete direkt oder indirekt verwickelt waren (vgl. besonders den in etwa parallel verlaufenden Lyttoskrieg auf Kreta!). So hatte Magnesia verschiedene Gründe, seine Zukunftssorgen durch eine eventuell breitere Zusicherung des Asyliestatus zu mildern. Vielleicht hat der Mißerfolg beim ersten Anlauf die Stadt gelehrt, daß sie eine energischere und möglichst allseits respektable internationale Rolle spielen und ihre mythologischen durch frische historische Argumente in eben diesem Sinne ergänzen sollte, so daß sie als Vermittlerin des Friedens auf Kreta erschien. Dies hat ihr sicherlich genützt, um zumindest von einigen kretischen Städten eine positive Reaktion auf das zweite Gesuch von 208 v. Chr. zu erhalten.[32] Was diese spätere Phase betrifft, sucht RIGSBY Magnesias Hauptmotiv im Rivalitätsgefühl gegenüber dem benachbarten Milet, das schon einige Jahre

28 S. Dusanic, "The ΚΤΙΣΙΣ ΜΑΓΝΗΣΙΑΣ, Philip V and the Panhellenic Leukophryena", *Epigraphica* 45 (1983), 11-48.

29 Vgl. zuletzt A. Chaniotis, *Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit*, Stuttgart 1996, 38-41.

30 S.184.

31 Vgl. Rigsbys eigene Bemerkungen, ebd. Anm.21.

32 Rigsby Nr. 118; *I. Magnesia*, 21.

vorher (215 oder 211 v. Chr.[33]) den panhellenischen Status seiner Didymeia und die städtische Asylie auf der internationalen Szene abgesichert hatte. Das ist aber meines Erachtens ein eher kaiserzeitlicher Verhaltensmodus der griechischen Städte, als die *pax Romana* solche Spielereien im politischen Kleinkramladen des Typus "la gloire et la haine" zugleich gestattete und förderte. Ganz anders im J. 208 v. Chr., also noch mitten im 1. Makedonischen Krieg, als Römer, Ätoler und eine Zeit lang (bis zum Angriff Prusias' I.) auch die westkleinasiatische Macht Pergamon gegen Makedonien kämpften. Unter diesen Umständen ist Magnesias hartnäckige Bemühung, seine Asylie von möglichst allen Seiten anerkennen zu lassen, nur allzu verständlich. RIGSBY meint: "nothing suggests that the recognition protected Magnesia from war". Aber Philipps V. Verhalten gegenüber der Stadt und das Verhalten der Magnesier gegenüber ihm im Jahr 201 zeigte nach Polybios eher jene freundliche Distanz, über die die Asylie nicht hinauszugehen brauchte: Polybios erwähnt eben, daß der König die Mylasier, die Alabandier und die Magnesier gemäß ihren Anstrengungen bei der Verproviantierung seines Karienkorps mal hätscheln und mal beißen wollte.[34] Speziell die Magnesier haben ihm jedenfalls eine Lieferung von Feigen – da sie kein Getreide hatten – geschickt, die er mit der Schenkung des Gebietes von Myous an Magnesia belohnte.[35] Das kann also bestens mit dem hier vertretenen Sinn der Asylie für Verleiher und Empfänger in Einklang gebracht werden. Was das Fehlen irgendeines Hinweises auf die Asylie von Magnesia in seinem späteren Vertrag mit dem Nachbarn Milet betrifft (vgl. oben), so kann man darauf nichts bauen: denn Milet erscheint – kaum erstaunlich – nicht unter den Asylieverleihern und war so anscheinend an nichts gebunden. Im Gegenteil versteht man vielleicht so noch besser das Streben beider Städte nach Absicherung entfernter Freunde, da ein großer Feind in unmittelbarer Nähe war.

Das Beispiel von Teos hat wieder seine Sonderaspekte, die sich aber mühelos in den gleichen Interpretationsrahmen einfügen. Hauptgott und Schutzherr der Stadt war Dionysos, dessen Technitenverein seinen Sitz im Laufe des 3. Jhdts. v. Chr. von Ionien-Hellespont hierher verlegt hatte. Die Techniten hatten den persönlichen Asyliestatus schon vor Teos von den Ätolern, der Delphischen Amphiktyonie und Delphi (s. u.) erhalten, und

33 Rigsby, S. 175.

34 16, 24,6: "...ὁπότε μέν τι δοῖεν, ἔσαινεν, ὅτε δὲ μὴ δοῖεν, ὑλάκτει καὶ ἐπεβούλευεν αὐτοῖς."

35 ebd. 9.

so wohl ein Modell geliefert. Die offensichtliche Chance, die Stadt selbst als *hiera kai asylos* zu erklären, hat sich dann erst bei den Operationen Antiochos' III. in Kleinasien zwischen etwa Ende 204 und 202 v. Chr. ergeben. Teos ist aus der attalidischen in die seleukidische Hegemonie übergetreten und dafür reichlich unterstützt und beschenkt worden. Zwei relevante Beschlüsse der Stadt erwähnen Antiochos' Gaben (außer der Asylie auch eine permanente Steuerfreiheit) an das "wegen der kontinuierlichen Kriege öffentlich und privat geschwächte"[36] Teos und die enthusiastische Reaktion der Stadt in Form der Gründung eines weitgefächerten Herrscherkults für den Seleukiden und seine Königin. Die seleukidische Anerkennung der teischen Asylie war der nötige Anstoß oder vielleicht das ideologische 'Startkapital' für die anschließende Asyliekampagne der Dionysosstadt. Delphi und Didyma sollen dienliche Orakelsprüche[37] beigesteuert haben. Entscheidende diplomatische Hilfe bei der Werbemission für ihre Asylie haben dann die Teier von Vertretern sowohl Antiochos' III. wie auch Philipps V. in verschiedenen kretischen Städten erhalten. Denn außer der Asylieverleihung durch die Ätoler, die Amphiktionen, Delphi,[38] die zwei Athamanenkönige Theodoros und Amynandros,[39] vielleicht Knidos[40] und in einer späteren Phase (193 v. Chr.) Rom,[41] liest sich der Katalog der Asyliebeschlüsse für Teos wie ein Inventar kretischer Städte. Es sind uns insgesamt vierundzwanzig kretische Dekrete (ursprüngliche Verleihungen und Erneuerungen bzw. zusätzliche Aufzeichnungsbeschlüsse in zweiter Phase) bekannt, also die eindrucksvolle Quote von 80 Prozent des erhaltenen Dossiers. Man hat schon längst eingesehen, daß das kein Zufall sein kann. Man verfügt aber jetzt über ein neues faszinierendes Dokument zur Geschichte von Teos im 3. Jhdt. v.Chr.,[42] auf das RIGSBY nur noch eher beiläufig in einer Anmerkung

36 P. Herrmann, "Antiochos d. Gr. und Teos", *Anadolu* 9 /1965 (1967), S. 34, Nr. I 12-14.

37 Rigsby, Nr. 157 (Mallas Beschluß über die Erneuerung der Asylie), Z. 7-9.

38 ebd. Nrn. 132-4; diese drei Asylieverleihungen bilden eine zusammenhängende Gruppe.

39 ebd. Nr. 135.

40 ebd. 158.

41 ebd. Nr. 153. Über die Bedeutung der Schlußklausel "διατηρούντων ὑμῶν (sc. τῶν Τηίων) καὶ εἰς τὸ μετὰ ταῦτα τὴν πρὸς ἡμᾶς εὔνοιαν" vgl. Rigsby ebd. (S.316).

42 S. Sahin, "Piratenüberfall auf Teos. Volksbeschluß über die Finanzierung der Erpressungsgelder", *EA* 23 (1994), 36. Vgl. Ph. Gauthier, *Bull.* 1996, 353; R. Merkelbach,

verweisen konnte.[43] Es besitzt meines Erachtens für die historische Interpretation der ganzen teischen Asylie große Bedeutung. Wir erfahren nämlich daraus, daß Teos zu einem wohl im 3. Jhdt. liegenden, nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt von einer Piratengruppe regelrecht besetzt gehalten und unter Geiselnahme eines Teiles der Bevölkerung (Männer, Frauen und Kinder) – aufgrund von Volksbeschlüssen in Anwesenheit einiger der Piraten! – zur Abgabe der ganzen Gelder und Wertobjekte im Besitz von Bürgern und Metöken gezwungen wurde, damit die Besatzer friedlich abzogen. Die Stadt erklärte diese Notabgabe als ein internes Darlehen der Bevölkerung, welches in der folgenden Zeit durch die Schaffung einer besonderen Vermögenssteuer zurückgezahlt werden sollte. Schon diese summarischen Angaben dürften deutlich gemacht haben, daß Teos anschließend in äußerste Finanznot geraten sein mußte, welche eben sehr stark an das Selbstbildnis großer Schwäche der Stadt beim Einzug von Antiochos III. erinnert. In diese Phase wollte auch der Herausgeber der neuen Inschrift deren Inhalt einordnen.[44] So oder so darf man aber festhalten, daß Teos die Perspektiven seiner Asylie weniger mit Ruhm und Ehre für Dionysos und die Stadt, als vielmehr mit der realen Sicherung von Leben und Gut seiner Bevölkerung in offensichtlich gefährlichen Zeiten verbinden mußte. Ob die Asylie der Stadt tatsächlich genützt hat, ist die nächste Frage. Hier scheint mir aber die schon erwähnte Tatsache aufschlußreich, daß die Teier nach den ursprünglichen Verleihungen in einer zweiten Phase von verschiedenen kretischen Orten eine Erneuerung bzw. offizielle Aufzeichnung ihres Privilegs erbeten haben. Dies mag nun einerseits zeigen, daß eine wohl begründete Unsicherheit weiterbestand, andererseits aber, daß die Asylie doch einen realen Wert besaß und der anhaltenden Bemühungen wert war. Die Schirmdecke mag mancherorts und in einigen Konstellationen Löcher aufgewiesen haben, ohne sie wäre man aber wohl einfach den eiskalten politischen Winden der Ägäis ganz

---

EA 32 (2000), 101-14. Weiter: Ph. de Souza, *Piracy in the Graeco-Roman World*, Cambridge 1999, 67-9.

43 S. 289[36], wo R. eher an Asyliebrüche als Grund für die im zweiten Anlauf erbetenen und erfolgten Aufzeichnungen denkt als an ein der ganzen Asyliekampagne vorausgegangenes und sie erst richtig erklärendes Trauma. Rigsby (S.286) verneint die Existenz von 'political motives' hinter der Anerkennung der Asylie von Teos, engt aber diese Motivation auf die Beziehungen der Könige zueinander und zu der Stadt ein, obwohl die Piraterie in jener geopolitischen Lage auch ein heißes Politikum war.

44 Sahin 35-6, der aber im Anschluß an F. Piejko Antiochos' Gewinnung von Teos und die Anerkennung seiner Asylie auf 197/6 herabdatieren möchte. Dazu schon zu Recht kritisch Rigsby, S. 284[20].

ausgesetzt gewesen.

Lapsus linguae veritatem prodit. Das gilt bestimmt auch in der Welt der Diplomatie, und ein relevantes Beispiel enthält die Asylieverleihung der Delphischen Amphiktyonie[45] für das Magnesia benachbarte Alabanda (damals: Antiocheia der Chrysaoreis), welches ebenfalls während der ersten Expedition Antiochos' III. in Kleinasien seine Asylie erhalten haben soll[46]. Denn man findet hier die Begriffe *hieros* und *asylos* bei einer Asylieverleihung ausnahmsweise[47] in umgekehrter Reihefolge: die Amphiktyonie erkennt Stadt und Land der Antiochener als ἄσυλον καὶ ἱερόν an (Z. 24). Das Wesentliche ist hier wohl an seinen logischen Platz gekommen.

Auch als die römische Republik ihre Rolle im Kräftespiel des östlichen Mittelmeers übernahm, hat sie sich wohl, als gute Schülerin der hellenistischen zwischenstaatlichen Normen, ebenfalls an das territoriale Konzept der griechischen Asylie gehalten (wie im Fall von Teos, s. oben), solange es bedeutende Gegenmächte gab. So scheint mir auch RIGSBYS These (S. 28) inexakt, daß schon bei der Gründung der ersten republikanischen Provinzen im Osten "Romans, when asked for confirmation, granted what they thought *asylia* meant—a temple's right of asylum, temporary refuge from civil law; and accordingly that is what it did mean henceforth, as far as the Roman authorities were concerned". Daß hier die Verbindung mit der früheren römischen Praxis weiter ging, zeigt meines Erachtens sehr gut die erst seit relativ kurzer Zeit bekannte Bestätigung der Asylie des Isistempels von Mopsuestia in Kilikien durch Sulla und Lucullus während des 1. Mithridatischen Krieges.[48] Denn diese Asylie muß, obwohl sie förmlich nur dem bedeutenden städtischen Heiligtum galt, genau wie in früheren Fällen (z.B. Kos) zumindest indirekt einen gewissen Schutz der Stadt in den schwierigen Verhältnissen während Sullas Kampf gegen Mithridates und besonders dessen piratische Bundesgenossen bedeutet haben. Speziell Lucullus ist ja an der Spitze seiner

45 Rigsby, Nr. 163 (S. 332/3).

46 ebd., S. 328/9.

47 Diese Besonderheit wird bei R. (S. 334) notiert, aber als bloße Stilfrage ("...seems to aim at the recherché") gedeutet. R., S. 33[14] verweist auch auf die wenigen verwandten Beispiele in seiner Textsammlung: Nrn. 100.33-4, Paros für Magnesia; 129.18, Tralleis für Magnesia; 154.32-3, Aptera für Teos ; 157.12-3, Malla für Teos.

48 Rigsby, S. 465-71 (Nr. 217). Wichtig die historischen Bemerkungen Siewerts in der Originalpublikation: M.H. Sayar - P. Siewert - H. Taeuber, "Asylie-Erklärungen des Sulla und des Lucullus für das Isis- und Sarapisheiligtum von Mopsuhestia (Ostkilikien)", *Tyche* 9 (1994), 113-30 (123-5).

entstehenden alliierten Flotte an der südkleinasiatischen Küste in Richtung Westen vorbeigefahren: Wahrscheinlich brauchten die Mopseaten zu diesem Zeitpunkt mehr denn je eine gewisse Absicherung (eventuell auch gegenüber prorömischen Mächten in ihrer Gegend) mit Roms Siegel, und ihrem Gesuch ist damit stattgegeben worden. Auf jeden Fall scheint es hier wieder nicht bloß um das Religiöse und das Ehrenhafte, sondern auch und vielmehr um das Reale gegangen zu sein.

III.

Eine kurze Bilanz all dieser Bemerkungen kann zunächst lauten, daß man an der ausschlaggebenden Bedeutung des jeweils unterschiedlichen historischen und politischen Hintergrunds für die Motive und das Verständnis der hellenistischen Asylie festhalten sollte.[49] Der religiöse Gehalt dieses hellenistischen Instituts darf nicht angezweifelt werden, aber wie RIGSBY selbst an einem Punkt[50] notiert: "Gods, however, tend to manifest themselves when they are needed", d.h. wohl als *dei ex machina*. Maschinen werden eben von Menschen bedient und dienen menschlichen Nöten. Was den praktischen Nutzen der Asylie betrifft, sollte man wohl einen Mittelkurs ansteuern: Die Asylie konnte ihre Inhaber nicht mehr als irgendwelche vertraglichen Bestimmungen in der Weltgeschichte vor allen Schwierigkeiten oder Überraschungen schützen. Nichtsdestoweniger läßt sich aber behaupten, daß sie seit der hellenistischen Zeit nicht umsonst so modisch und begehrt geworden ist. Sie war kein Allheilmittel der städtischen Außenpolitik, bestimmt aber ein nützliches Instrument, noch nützlicher *faute de mieux*. Dies galt besonders dann, wenn eine griechische Stadt ihre Grundloyalität gegenüber einem Monarchen nicht in zu enge und gefährliche Bindung ausarten lassen wollte[51] oder wenn sie aufgrund

49 Vgl. neuerdings auch C.P. Jones, *Kinship Diplomacy in the Ancient World*, Cambridge (Mass.) 1999, 58 zum Sinn der zeitlich und räumlich konzentrierten Asylien von Magnesia, Teos und Alabanda: (ihre Erklärung) "is to be sought in political developments on the Greek mainland and in Asia ... Within a short time both Antiochus and Philip ... were to make their appearance in this same corner of Asia Minor. It was a crucial moment, in which a successful claim for immunity might save a city from pillage or destruction". Zur engen Verbindung von Piraterie und Asylie im Hellenismus jetzt auch de Souza, S. 69 (mit summarisch negativem Urteil über den praktischen Wert der Asylie).

50 S. 184 (aus Anlaß der Asylie Magnesias).

51 Vgl. schon in ähnlichem Sinne J.K. Davies, *CAH*² VII.1 (1984), 289.

des Versagens der damaligen Großmächte, die internationale Ordnung zu gewährleisten, unter göttlichem Patronat nach einem Minimum an Sicherheit trachtete.

Literaturverzeichnis

BURASELIS, K. 2000. Some Remarks on the Koan Asylia (242 B.C.) against its International Background, in: Acts of the Colloquium on the Hellenistic City of Kos, Uppsala (im Druck).

CHANIOTIS, A. 1996. Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit, Stuttgart .

DAVIES, J.K. 1984. Cultural, social and economic features of the Hellenistic world, CAH² VII.1, 257-320.

DE SOUZA, PH. 1999. Piracy in the Graeco-Roman World, Cambridge 1999.

DREHER, M. 1998. Rez. RIGSBY, K. J. Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World, Berkeley 1996, in: ZRG 115, 485-8.

DUSANIC, S. 1983. The ΚΤΙΣΙΣ ΜΑΓΝΗΣΙΑΣ, Philip V and the Panhellenic Leukophryena, Epigraphica 45, 11-48.

HERRMANN, P. 1967. Antiochos d. Gr. und Teos, in: Anadolu 9, 29-159.

JONES, C.P. 1999. Kinship Diplomacy in the Ancient World, Cambridge (Mass.).

MERKELBACH, R. 2000. Der Überfall der Piraten auf Teos, in: Epigraphica Anatolica 32, 101-114.

RIGSBY, K. J. 1996. Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World. Berkeley.

SAHIN, S. 1994. Piratenüberfall auf Teos. Volksbeschluß über die Finanzierung der Erpressungsgelder, in: Epigraphica Anatolica 23, 1-40.

SAYAR, M.H. / SIEWERT, P. / TAEUBER, H. 1994. Asylie-Erklärungen des Sulla und des Lucullus für das Isis- und Sarapisheiligtum von Mopsuhestia (Ostkilikien), in: Tyche 9, 113-30.

SAYAR, M.H. 1998. Weihung für Zeus Antigonaios, in: Epigraphica Anatolica. 30, 143-144.

KENT J. RIGSBY

Stellungnahme zum Beitrag von K. Buraselis

Professor Buraselis has offered a detailed and acute defense of the traditional view of declared inviolability, as being military neutralization. I am half in agreement with him. No one can doubt that the fear of war was real, and at Asylia pp. 24-25 I offered a refutation of my own skepticism. The first goal of the corpus was to encourage the concrete assessment of episodes of inviolability, and the sort of work that Professor Buraselis has done is what is now needed.

But half of me remains skeptical. Is neutralization an adequate explanation for the configuration of events that we see? In the first eighty years of the declared inviolability, from the 260's to 182 B.C., about fifteen cities seem to have sought such recognitions; why not all cities, and immediately? For when was there not war in Greece, and when was there not the fear of war? And is fear the only motive in foreign affairs?

I continue also to doubt whether all the episodes should be explained by a single motive. A different one from fear can sometimes be suspected: anger. The most likely case seems to me to be the temple of Athena at Pergamum. It had been devastated by war in 201, and Eumenes II spent years rebuilding it. When in 182 his envoys petitioned the Greek world to declare it inviolable, was it because he suddenly had the idea that it might be attacked again? I suspect that in 182 anger, and Gedächtnis, were uppermost in his mind. Fear and anger are no doubt two sides of the same coin; the difference is that with Gedächtnis we need not seek an imminent war to explain Eumenes' behavior.

KOSTAS BURASELIS

Antwort auf Kent J. Rigsby

Professor Rigsby has half disarmed me with his generosity but I still would like to remark that "neutralization" does seem to me too clear-cut a notion to apply to the evidence we have. Actually, not neutralization but as widespread (and often effective) good relations as possible was the essence of territorial asylia. As regards fear or anger in the case of Pergamon, the Attalids did neither need to fear the same eventual aggressor in 182 as in 201 nor to feel by now completely secure: Bithynia was always there, a confrontation with the ascending Mithridatids had just begun and Rome might keep its hands off the game in Asia Minor as long as it wished.

GERARD FREYBURGER

Le dieu Veiovis et l'asile accordé a Rome aux suppliants

Nous avons eu l'occasion de publier en 1992 un article dans *Les Études Classiques* intitulé *Le droit d'asile à Rome.*[1] Nous étions parti pour cette enquête de remarques de F. ALTHEIM, formulées dans *Epochen der römischen Geschichte,*[2] et nous avons fait observer dans notre article que, si le droit d'asile n'est pas attesté en tant que tel à Rome, en revanche l'usage d'accorder une certaine protection, un certain asile à des suppliants y a existé à une époque ancienne et que, cependant, cet usage s'est exercé non pas dans la sphère du droit, mais dans celle de la religion. Nous voudrions aujourd'hui d'abord rappeler les principales données dont on dispose, puis les mettre en rapport avec le dieu Veiovis, enfin situer le débat dans le cadre plus large des conditions et des modalités selon lesquelles des suppliants pouvaient espérer une protection à Rome, cela compte tenu d'un certain nombre d'utiles études récentes.

I. Les attestations d'asiles accordés aux suppliants à époque ancienne

A/ L'*asylum* de Romulus

L'histoire dit que Romulus ouvrit sur le Capitole, pour peupler la ville qu'il venait de fonder, un „asile" accessible à tous les vagabonds du voisinage. Nous avons de cet épisode plusieurs récits, parmi lesquels il faut en particulier citer ceux de Tite-Live,[3] Strabon,[4] Denys d'Halicarnasse,[5] Ovide[6] et Plutarque.[7] Citons Tite-Live: „Pour ne pas laisser vide cette ville

1 „Le droit d'asile à Rome", *Les Etudes Classiques*, LX, 1992, p. 139-151.
2 Francfort, 1934, p. 141-145.
3 Voir *infra*, note 8.
4 V, 3, 2: cf „Le droit d'asile", p. 144.
5 II, 15.4: cf „Le droit d'asile", *ibid.* et *infra*, notes 9 et 23.
6 Voir *infra*, note 26.

immense et pour y attirer une population nombreuse, Romulus prend la vieille méthode des fondateurs des villes, qui rassemblaient autour d'eux un grand nombre de gens obscurs et de basse condition et prétendaient qu'une race était sortie pour eux de la terre, et, à l'endroit où il y a maintenant un enclos dans la montée entre les deux bois sacrés, il ouvre un lieu d'asile".[8] Notons d'une part que trois de ces auteurs désignent ou évoquent une divinité patronnant ce lieu d'asile. Denys écrit: „(Romulus) construisit là (= sur le Capitole) un temple: en l'honneur de quel dieu ou de quel génie, je ne saurais le dire avec certitude".[9] Plutarque parle quant à lui d'un sanctuaire „qu'ils (les Romains) qualifièrent de celui du dieu Asile".[10] Enfin, Ovide donne à la divinité de l'asile du Capitole, comme nous le verrons plus bas, le nom de Veiovis. Signalons d'autre part que Dion Cassius dit à propos du temple du *Divus Iulius* - de César divinisé, sur le Forum - auquel fut conféré le droit d'asile: „On décréta qu'aucun homme réfugié dans son sanctuaire pour sa sécurité ne serait ni banni, ni dépouillé, privilège qu'on n'avait reconnu à aucun dieu hormis ceux du temps de Romulus".[11]

B/ D'autres sanctuaires anciens offrant un asile

1) Le temple de Diane sur l'Aventin

D'après Denys d'Halicarnasse, Servius Tullius „recommanda aux Latins d'élever à frais communs à Rome un sanctuaire inviolable".[12]

2) Le temple de Cérès

Nonius Marcellus écrit à propos de *pandere*: „Varron pense qu'on dit *pandere* parce qu'on donnait du pain aux indigents réfugiés au lieu d'asile

---

7 *Vie de Romulus*, 9, 3: cf „Le droit d'asile", p. 145 et *infra*, note 10.

8 I, 8, 5 (traduction G. Baillet): „Deinde, ne vana urbis magnitudo esset, adiciendae multitudinis causa vetere consilio condentium urbes, qui obscuram atque humilem conciendo ad se multitudinem natam e terra sibi prolem ementiebantur, locum, qui nunc saeptus escendentibus inter duos lucos est, Asylum aperit."

9 II, 15, 4: Καὶ ναὸν ἐπὶ τούτῳ κατασκευασάμενος (ὅτῳ δὲ ἄρα θεῶν ἢ δαιμόνων οὐκ ἔχω τὸ σαφὲς εἰπεῖν). Cf. „Le droit d'asile", p. 144.

10 *Vie de Romulus*, 9, 3: (ἱερὸν) ὃ Θεοῦ Ἀσυλαίου προσηγόρευον.

11 XLVII, 19, 3: Ἀπηγόρευσαν δὲ μηδένα ἐς τὸ ἡρῷον αὐτοῦ καταφυγόντα ἐπ' ἀδείᾳ μήτε ἀνδρηλατεῖσθαι μήτε συλᾶσθαι, ὅπερ οὐδενὶ οὐδὲ τῶν θεῶν, πλὴν τῶν ἐπὶ τοῦ Ῥωμύλου γενομένων, ἐδεδώκεσαν.

12 IV, 26, 3: Συνεβούλευεν αὐτοῖς ἱερὸν ἄσυλον ἀπὸ κοινῶν ἀναλωμάτων ἐν Ῥώμῃ κατασκευάσασθαι. Cf. „Le droit d'asile à Rome", p. 148.

du temple de Cérès... et que jamais le sanctuaire n'était fermé à de telles personnes".[13]

3) Certains *sacella* anciens de Rome

Cicéron parle d' „emplacements publics de Rome, de petits sanctuaires auxquels personne n'a touché après le rétablissement de la puissance tribunicienne et dont nos ancêtres ont voulu qu'ils soient dans la ville en partie des refuges en cas de danger".[14] F. ALTHEIM propose de voir dans ces *sacella* les chapelles des dieux Lares placées aux carrefours.[15] Ajoutons y un autre passage de Cicéron, cité par R. GAMAUF,[16] indiquant que la *domus* comportait également un certain caractère sacré.[17]

C/ Un refuge auprès de certains prêtres ou magistrats

1) Le flamine de Jupiter

Aulu-Gelle rapporte au sujet de ce prêtre: „Si quelqu'un est emmené pour être fouetté et qu'il se jette à ses pieds en suppliant, il est sacrilège de le fouetter ce jour-là".[18] Servius confirme: „Dans le droit pontifical, si quelqu'un avait étreint les pieds ou les genoux d'un flamine, il n'était pas permis de le frapper".[19] Aulu-Gelle dit encore, un peu auparavant, que, si un prisonnier enchaîné parvenait à entrer dans la maison du flamine de Jupiter, il était délié et ses liens étaient jetés hors de la maison par

---

13 P. 44 M, s.v. *pandere*, éd. Lundsay: „*Pandere* Varro existimat ea causa dici quod qui ope indigerent et ad asylum Cereris confugissent, panis daretur ... (et quod) nunquam fanum talibus clauderetur", cf H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la République*, Paris, 1958, p. 275.

14 *Leg. agr.*, II, 36: „(Sunt enim) loca publica urbis, (sunt) sacella quae post restitutam tribuniciam potestatem nemo attigit, quae maiores in urbe partim periculi perfugia esse voluerunt".

15 *Epochen der römischen Geschichte*, p. 143, n. 132.

16 Cité *infra*, note 36.

17 *De domo sua*, 109: „Quid est sanctius, quid omni religione munitius quam domus unius cuiusque civium? Hic arae sunt, hic foci, hic di Penates, hic sacra, religiones, caerimoniae continentur; hoc perfugium est ita sanctum omnibus, ut inde abripi neminem fas sit".

18 X, 15, 10: „Si quis ad verberandum ducatur, si ad pedes eius (= flaminis Dialis) supplex procubuerit, eo die verberari piaculum est".

19 *Ad Aen.* III, 603: „Iure autem pontificali, si quis flamini pedes vel genua fuisset amplexus, eum verberari non licebat".

l'impluvium.[20] Quand on sait que le statut du flamen Dialis remonte à des temps très anciens,[21] on mesure l'importance de ces dispositions.

2) Les Vestales

Elles jouissaient de privilèges analogues. „Si une Vestale - écrit Plutarque - rencontre par hasard quelqu'un qu'on mène au supplice, on ne l'exécute pas". L'auteur ajoute cependant une restriction importante: „Mais il faut que la vierge affirme sous la foi du serment que la rencontre a été involontaire et fortuite et qu'elle n'a pas été ménagée à dessein".[22]

3) Les tribuns de la plèbe

Plutarque écrit à leur propos: „La loi leur interdisait de fermer la porte de leur maison; elle restait ouverte de nuit comme de jour pour servir de havre et de refuge à ceux qui en avaient besoin".[23] On peut penser que cette loi découlait d'une façon ou d'une autre de la *sacrosanctitas* dont jouissaient les tribuns et dont ils pouvaient ainsi faire bénéficier leurs concitoyens.

Ces éléments nous paraissent suggérer qu'il y a bien eu des asiles dans la Rome archaïque, mais aussi que l'esprit juridique romain en a limité au maximum les effets. Ainsi l'*asylum* est enclos à époque historique,[24] le temple de Cérès paraît avoir principalement fourni une assistance alimentaire, la flamine de Jupiter n'offrait une protection que le jour-même où il avait été sollicité et les Vestales devaient jurer de ne pas avoir provoqué la rencontre avec le condamné. Encore à la fin de la république, alors que – signale Dion Cassius – on avait rétabli l'antique droit d'asile du temps de Romulus sur le lieu où avait été brûlé le corps de César, c'est-à-dire l'aire du temple du *Divus Iulius*, on y renonça par la suite: „Même cet emplacement n'eut d'asile que le nom après les attroupements qui s'y firent, sans en avoir l'effet: il fut à ce point enclos qu'absolument plus personne ne put y pénétrer".[25]

---

20 Aulu-Gelle, X, 15, 8; cf: Servius auctus, *Ad Aen.* II, 57.

21 Cf G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Leipzig, 1912 (2e édit.), p. 133-134; G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966, p. 157.

22 *Vie de Numa*, X, 6: Κἂν ἀγομένῳ τινὶ πρὸς θάνατον αὐτομάτως συντύχωσιν, οὐκ ἀναιρεῖται. Δεῖ δ' ἀπομόσαι τὴν παρθένον ἀκούσιον καὶ τυχαίαν, οὐκ ἐξεπίτηδες γεγονέναι τὴν ἀπάντησιν.

23 II, 15, 4: (Ὅθεν) οὐκ οἰκίας αὐτοῦ κλεῖσθαι νενομίσεται θύραν, ἀλλὰ καὶ νύκτωρ ἀνέωγε καὶ μεθ' ἡμέραν ὥσπερ λιμὴν καὶ καταφυγὴ τοῖς δεομένοις.

24 Tite-Live, I, 8, 5: "Locus qui nunc saeptus...est".

25 XLVII, 19, 3: Καίτοι καὶ ἐκεῖνο τὸ χωρίον ὀνόματι τὴν ἀσυλίαν, μετὰ τὴν τῶν ἀνδρῶν ἄθροισιν, ἄνευ τοῦ ἔργου αὐτῆς ἔσχεν· οὕτω γὰρ περιεφράχθη ὥστε μηδένα ἔτι τὸ παράπαν ἐσελθεῖν ἐς αὐτὸ δυνηθῆναι.

II. Le patronage du dieu Veiovis sur l'asylum du Capitole

Le lien entre Veiovis et l'*asylum* du Capitole est explicitement établi par Ovide dans les *Fastes*.

A/ Le témoignage d'Ovide

„Les Nones de mars ne portent qu'une seule mention: elles signalent, pense-t-on, la consécration d'un temple de Veiovis devant les deux bosquets sacrés. Quand Romulus eut entouré le bosquet d'un haut rempart, il dit: « Que n'importe qui se réfugie ici: il y sera en sécurité ». O combien modeste était l'origine dont est issu le Romain, combien peu enviable était la condition du peuple de jadis! Cependant, pour que tu ne sois pas gêné par la nouveauté du nom, si tu l'ignores, apprends qui est ce dieu, pourquoi on l'appelle ainsi. C'est le jeune Jupiter: regarde son visage juvénile; puis regarde sa main: il ne tient pas de foudre. Jupiter ne s'est emparé de la foudre qu'après l'audacieuse attaque du ciel par les Géants: au début il n'avait pas d'arme. (...) Près de lui se tient également une chèvre: elle a été élevée, dit-on, par les nymphes de Crète; elle donna son lait à Jupiter enfant. J'en arrive au nom: les paysans appellent *vegrande* le blé mal venu et *vescum* le chétif. Si c'est là le sens de cette particule, pourquoi, moi, ne pourrais-je pas supposer que le sanctuaire de Veiovis est le sanctuaire d'un Jupiter qui n'est pas encore grand ?"[26]

---

26 III, 429-448 (traduction R. Schilling, *Ovide, Les Fastes*, tome I, Paris, 1992, *ad loc.*):

„Una nota est Marti Nonis, sacrata quod illis
Templa putant lucos Veiovis ante duos.
Romulus ut saxo lucum circumdedit alto:
'Quilibet huc', dixit, 'confuge: tutus eris'.
O quam de tenui Romanus origine crevit,
Turba vetus quam non invidiosa fuit!
Ne tam ignaro novitas tibi nominis obstet,
Disce quis iste deus curve vocetur ita.
Iuppiter est iuvenis: iuvenalis aspice voltus;
Aspice deinde manum: fulmina nulla tenet.
Fulmina post ausos caelum affectare Gigantas
Sumpta Iovi: primo tempore inermis erat.
(Ignibus Ossa novis et Pelion altius Ossa
Arsit et in solida fixus Olympus humo).
Stat quoque capra simul: nymphae pavisse feruntur
Cretides, infanti lac dedit illa Iovi.

B/ Le dieu Veiovis

Dans notre étude de 1992, nous avons insisté sur la grande cohérence de ce texte,[27] qui correspond bien à la réalité du terrain: A. M. COLINI a retrouvé sur l'actuelle piazza del Campidoglio le temple de Veiovis avec la statue du culte d'une hauteur de 3, 60 mètres, demeurée dans la *cella*, statue aux formes juvéniles et ayant des traits communs avec le type d'Apollon.[28] Tout nous paraissait donc – et nous paraît toujours – suggérer que ce voisinage est significatif et que Veiovis était le dieu protecteur de l'*asylum*. L'analyse du nom du dieu nous avait par ailleurs conduit à constater qu'il était apparenté à celui de Jupiter, mais qu'il s'agissait en l'occurence d'un Jupiter chthonien, infernal. R. SCHILLING a insisté récemment sur cet aspect chthonien du dieu.[29] Il nous semble que l' aspect infernal, redoutable, du dieu est à mettre en rapport avec le fait que des humains pouvaient lui être voués par une *sacratio*. Nous en connaissons deux exemples: la consécration à „Zeus souterrain" (Ζεὺς καταχθόνιος) du patron ayant fait du tort à son client[30] et celle, par la *devotio*, à Dis Pater, Veiovis et les Mânes de villes ou d'armées par le dictateur ou le général.[31] On peut imaginer qu'une *sacratio* comparable était invoquée jadis contre ceux qui ne respectaient pas les suppliants. Précisément, l'aspect redoutable de Veiovis rappelle celui du Zeus protecteur des suppliants en Grèce[32] et le texte de Denys d'Halicarnasse précise que l'asile de Romulus était ouvert aux suppliants (ἱκέταις).[33]

Nunc vocor ad nomen: vegrandia farra coloni
Quae male creverunt, vescaque parva vocant;
Vis ea si verbi est, cur non ego Veiovis aedem
Aedem non magni suspicer esse Iovis?"

27 "Le droit d'asile à Rome", p. 146 sq.

28 "Aedes Veiovis inter Arcem et Capitolum", *BCAR*, 1942, p. 14-18. Sur le rapport Veiovis-Apollon, cf. *infra*, note 56.

29 Tome I, p. 149, note 124.

30 Denys d'Halicarnasse, II, 10, 3: Εἰ δέ τις ἐξελεγχθείη τούτων τι διαπραττόμενος ἔνοχος ἦν τῷ νόμῳ τῆς προδοσίας, ὃν ἐκύρωσεν ὁ Ῥωμύλος, τὸν δὲ ἁλόντα τῷ βουλομένῳ κτείνειν ὅσιον ἦν ὡς θῦμα τοῦ καταχθονίου Διός.

31 Macrobe, *Sat.*, III, 9, 10: „Dis pater, Veiovis, Manes, sive vos quo alio nomine fas est nominare ut omnem illam urbem Carthaginem exercitumque... fuga, formidina, terrore compleatis...ut vos eas urbes agrosque, capita aetatesque eorum devotas consecratasque habeatis."

32 Cf Eschyle, *Suppliantes*, 478-479.

33 II, 15, 4.

III. La protection accordée à Rome aux suppliants

Des études récentes ont renouvelé l'approche de ces questions. Signalons celle de W. MOSSAKOWSKI parue en 1996[34] qui examine, dans une perspective d'histoire des religions, le problème du caractère sacré de l'asile dans la Rome ancienne. Montrant le paradoxe qu'il y a à ce qu'un criminel ayant enfreint les lois humaines et divines (*ius et fas*) puisse être accueilli dans un temple, il propose l'explication suivante: c'était en fait une procédure pour rétablir la *pax deorum* au moyen d'une expiation (*piaculum*): à l'égard des dieux, par un sacrifice; à l'égard de la partie lésée, par le paiement d'une rançon, ce qui évitait le recours à la loi du talion. C'est là une hypothèse ingénieuse, mais qui ne repose sur aucune donnée historique précise. M. DREHER a au contraire entrepris, dans un article de 1996,[35] de montrer comment le droit d'asile a fonctionné dans les faits à époque historique. Après en avoir étudié le fonctionnement en Grèce et dans le monde hellénistique, il observe les faits romains dans le domaine international et constate que Rome a explicitement reconnu un certain nombre de lieux d'asile du monde grec; toutefois, cette reconnaissance s'est limitée à des temples agréés comme tels par les autorités locales et par une *lex consecrationis*. R. GAMAUF s'est, quant à lui, attaché à montrer le fonctionnement effectif du droit d'asile à Rome, sous l'Empire, dans son livre *Ad statuam licet confugere*,[36] qui est une somme sur la question. Dans la première partie de l'ouvrage, partant du texte célèbre de Sénèque *De clementia* I, 18, 1, il présente et analyse, à la lumière de l'ensemble des faits et des textes qui nous sont parvenus, les conditions dans lesquelles un esclave qui s'estimait injustement traité pouvait trouver refuge auprès d'une statue de l'empereur et les dispositions juridiques inhérentes à ces mesures. Il analyse ensuite les rescrits d'Antonin-le-Pieux sur cette question, puis examine les cas où des personnes libres recherchaient cet asile. Dans une deuxième partie, il étudie l'asile fourni par des temples dans les provinces; dans une troisième, il examine les dispositions réglementaires de l'asile des temples à Rome et consacre une part importante de son enquête à la question de l'*asylum* de Romulus. C'est cette question qui

34 „The Problems of the Temple Asylum Genesis in the Ancient Rome", *Pomoerium* II, 1996, p. 1-12.

35 „Das Asyl in der Antike, von seinen griechischen Ursprüngen bis zur christlichen Spätantike", *Tyche, Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik*, t. XI, 1996, p. 79-96.

36 *Ad statuam licet confugere, Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat*, Francfort, 1999.

intéresse notre enquête et que nous allons reconsidérer; puis nous reviendrons à celle de la nature et de la fonction du dieu Veiovis, avant de rappeler d'une manière générale les modalités selon lesquelles la tradition romaine considérait, à époque historique, qu'il fallait accueillir les suppliants.

A/ Le problème de l'historicité de l'asylum du Capitole

R. GAMAUF et M. DREHER ont nettement pris position contre l'historicité de l'*asylum*. Leurs arguments doivent être considérés de près, car ils sont l'un et l'autre d'excellents connaisseurs des faits romains. R. GAMAUF estime que le récit est d'entrée de jeu suspect étant donné les variantes qu'il présente sous la plume des différents auteurs et ses imprécisions à propos de la divinité du temple lié à l'asile, et considère qu'il est le résultat d'une tradition relativement récente: constatant le nom de Calpurnius Pison (consul en 133 av. J.-C.) chez Servius[37] et jugeant que Plutarque[38] s'inspire de Fabius Pictor (qui traite du rapt des Sabines) et que Fabius Pictor pourrait s'inspirer de Dioclès de Péparéthos, il propose de dater l'origine du récit du milieu du IIIe siècle av. J.-C. Par ailleurs il pense, du fait notamment que le vocabulaire du grec classique n'offre pas de terme correspondant au τὸ ἄσυλον de Polybe et de Denys, que le récit latin n'est pas d'origine grecque, mais d'origine italique, origine à laquelle renvoie en particulier le rapt des Sabines, lié à l'*asylum*. Enfin, la localisation de ce dernier sur le Capitole, par opposition à l'Aventin, lieu plébéien où se trouvaient les asiles du temple de Diane et de Cérès, est, pour lui, à mettre en rapport avec des traits dépréciatifs du récit (accueil d'individus peu recommandables): il s'agirait d'un récit de l'annalistique patricienne, hostile à la plèbe.[39] M. DREHER, qui n'a eu connaissance du livre de R. GAMAUF qu'après la publication de son article, émet en 2001 des critiques comparables.[40] Il se demande d'abord si le récit de l'*asylum* peut être considéré comme historique et s'il a existé un droit d'asile dans la Rome archaïque ou les racines d'un tel droit. Il répond négativement à la

37 Cf. *infra*, note 57.

38 Cf. *supra*, note 7.

39 *Ad statuam licet confugere*, p. 177-201.

40 „Die Asylstätte des Romulus - eine griechische Institution im frühen Rom?", *Symposion*, 1997, *Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Altafiumara, 8.-14. September 1997), édité par E. Cantarella et G. Thür, Cologne-Weimar-Vienne, 2001, p. 235-252.

première question en réfutant les arguments avancés par F. ALTHEIM[41] pour l'existence d'un droit d'asile ancien à Rome et en Italie. Il admet cependant à propos des temples de Diane et de Cérès et des *sacella* mentionnés par Cicéron: „Es mag (also) auch im republikanischen Rom so gewesen sein, dass sich Menschen in Angst- oder Notsituationen sozusagen instinktiv in den göttlichen Schutz von Heiligtümern, den oft einzigen öffentlich zugänglichen Orten, begaben".[42] Comment le récit de l'asile de Romulus a-t-il été introduit dans la légende de la fondation de Rome ? L'auteur pense qu'il s'est constitué dans la durée et par la nécessité d'imaginer un peuplement plus important que celui des seuls Troyens et Grecs; mais en même temps, observe-t-il, il n'est pas conforme à la tradition grecque qu'un asile soit destiné à l'établissement d'une population, pas plus que n'est conforme à cette tradition la création d'un lieu d'asile par décision politique: habituellement, c'est le temps qui consacre de tels lieux. M. DREHER situe donc la constitution du récit romuléen à l'époque hellénistique, où l'asile est davantage lié à la reconnaissance d'un pouvoir politique, c'est-à-dire peu avant le milieu du IIIe siècle av. J.-C. La coloration négative du récit provient, pense-t-il, d'un deuxième stade de l'évolution de la légende, lorsque les milieux grecs ont formulé des critiques contre Rome. Ces critiques sont plus ou moins présentes dans le récit, selon les auteurs, Tite-Live semblant avoir voulu les atténuer.

En ce qui nous concerne, nous admettons volontiers avec R. GAMAUF et M. DREHER que le récit de l'*asylum* de Romulus n'est certainement pas un récit véritablement historique. J. POUCET y a relevé des traits d'influence grecque[43] et les a rappelés récemment.[44] Nous avons nous même souligné dans notre article de 1992 que, pour nous, le droit d'asile en tant que tel n'est pas un usage romain[45] et nous admettons avec G. WISSOWA qu'il est „unrömisch".[46] Pour autant, il nous paraît hasardeux de déclarer le récit romain entièrement fictif, d'imaginer une histoire de sa

41 Dans *Epochen der römischen Geschichte*, cf. *supra*, note 2.

42 „Die Asylstätte des Romulus", p. 242. Notons cependant que, à époque historique, maints temples étaient habituellement fermés. Cf Minucius Felix 24, 11: „Quaedam fana semel anno adire permittunt, quaedam in totum nefas visere est". Tite-Live signale par ailleurs que les autorités faisaient ouvrir tous les temples lors des supplications d'actions de grâces (XXX, 17, 6 ; 40, 4).

43 *Les origines de Rome, tradition et histoire*, Bruxelles, 1985, p. 193-194.

44 *Les rois de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles, 2000, p. 246-247.

45 „Le droit d'asile à Rome", p. 141 et 150.

46 *Religion und Kultus der Römer*, p. 405.

constitution et, en particulier, de proposer une date pour sa création. Nous en dirons autant pour le recours à la très fragmentaire annalistique romaine: la référence à Fabius Pictor est des plus incertaines, celle à ces prédécesseurs l'est encore davantage. En fait, c'est, comme le considèrent par ailleurs R. GAMAUF et M. DREHER, dans les usages italiques que s'enracine probablement ce récit. A notre sens, il s'enracine aussi dans des usages religieux de la Rome archaïque.

B/ Le dieu Veiovis et l'asile de Romulus

R. GAMAUF et M. DREHER insistent l'un et l'autre, dans leur argumentation, sur l'incertitude régnant dans les textes à propos de la nature du dieu de l'asile:[47] ignorance chez Denys d'Halicarnasse, hypothèse d'un „dieu-Asile" chez Plutarque, indication du nom de Veiovis chez Ovide.[48] En fait, à notre sens, l'ignorance de Denys et l'indécision de Plutarque s'expliquent par ce que rapporte Ovide, qui nous paraît de loin l'auteur le mieux informé: Ovide nous apprend que le nom de Veiovis, déjà à son époque, n'était plus compris par certains.[49] Nous pouvons toutefois penser que lui-même était bien informé, car Veiovis était la divinité tutélaire de la famille des Iulii.[50] D'une manière générale, du reste, Ovide se révèle un bon connaisseur de la religion romaine.[51] et la présentation des lieux de l'*asylum* qu'il fait correspond bien à ce que l'archéologie a révélé: des fouilles ont été menées dans cette zone et ont permis de localiser l'*asylum* sur une partie de l'actuelle piazza del Campidoglio, du côté du Palais des Conservateurs;[52] le temple de Veiovis mis au jour, nous l'avons vu, avec sa statue cultuelle, se trouve à l'angle sud-ouest du Tabularium (plus récent): il était donc immédiatement contigu à l'*asylum*, seulement séparé de lui par une rue, sans doute aménagée au cours du temps, qui rejoignait le *clivus Capitolinus*. Veiovis

47 R. Gamauf, *op. cit.*, p. 185; M. Dreher, *loc. cit.*, p. 240-241.

48 Cf *supra* I. A.

49 *Fastes*, III, 435: „Ne tamen ignaro novitas tibi nominis obstet". Son affirmation est corroborée par Cicéron, *De nat. deor.*, III, 62.

50 *C. I. L.* XIV, 2387 = Dessau, *I. L. S.* 2988: „Vediovei patrei genteiles Iuliei".

51 Cf R. Schilling, „Ovide, poète des *Fastes*" et „Ovide interprète de la religion romaine", in *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, 1979, p. 1-10 et 11-29.

52 G. Lugli, *Roma antica*, Rome, 1946, p. 39. Cf le plan de F. Coarelli, *Guida archeologica di Roma*, Rome, 1974, p. 40.

était dès lors selon toute vraisemblance le „dieu-asile" de Plutarque.[53] Or Ovide affirme que Veiovis est Jupiter, un Jupiter *iuvenis*. Son affirmation est corroborée par Festus[54] et - nous l'avons vu - par l'analyse philologique du nom, qui recèle effectivement le nom de Jupiter. Certes, la juvénilité du dieu reste pour nous un mystère. Mais il existe d'intéressantes concordances entre Veiovis et le „Zeus protecteur des suppliants" (Ζεὺς ἱκέσιος). Veiovis a donc des chances de constituer un aspect de Jupiter, du Jupiter chargé de sanctionner le non-respect des suppliants. Un nom tel que Veiovis ne peut être que celui d'une divinité archaïque et le fait que son temple n'ait été consacré qu'en 192 av. J.-C. n'est pas une objection à l'ancienneté du dieu: le temple de Fides, également, n'a été consacré que vers 250 av. J.-C., mais nous savons qu'il a été précédé d'un *sacellum* très ancien, qu'on faisait remonter au temps de Numa.[55] Par ailleurs, l'ancienneté de Veiovis paraît bien confirmée par l'antique loi consacrant à « Zeus infernal » (Ζεὺς καταχθόνιος) le patron n'ayant pas respecté ses devoirs envers son client.[56]

Deux autres indications dont nous disposons sur Veiovis nous mènent dans la même direction. D'une part, Servius dit que Calpurnius - sans doute Calpurnius Pison - donnait à Veiovis le qualificatif de Lucoris:[57] et Lycoreus (Λυκωρεὺς) était un qualificatif d'Apollon. D'autre part, Aulu-Gelle affirme: „On a le plus souvent dit que ce dieu (Veiovis) était Apollon"[58] et la statue trouvée sur le Capitole présente des traits de ce dieu. Or, Apollon était une divinité particulièrement sourcilleuse du respect des suppliants.

Cependant, à époque historique, le rôle de Veiovis apparaît comme restreint. Il nous paraît vraisemblable que ce rôle a été plus important dans

---

53 M. Schuster emploie à juste titre à son propos l'expression "Jupiter als Asylgott" (*R. E.*, tome VIII, 1 (2e série) s. v. „Veiovis", Stuttgart, 1955, col. 601, même si l'expression ne désigne sans doute pas toutes les compétences du dieu.

54 Festus, p. 519, éd. Lindsay: „parvum Iovem".

55 Cf G. Freyburger, *Fides, Etude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris, 1986, p. 259-273. Par ailleurs, comme nous venons de le rappeler, Veiovis avait encore un autre temple dans l'île Tibérine (*Fastes* I, 289 et suiv.).

56 Denys d'Halicarnasse II, 10, 3 (cité supra, note 30). Cf. sur ce point G. Wissowa, *Roschers Lexikon*, art. Veiovis, col. 175.

57 *Ad Aen.* II, 761: „quem locum (= asylum) deus Lucoris, sicut Piso ait, curare dicitur".

58 V, 12, 12: „Eum (Vediovem) deum plerumque Apollinem esse dixerunt". Cf §11: „Sagittas tenet, quae sunt videlicet partae ad nocendum".

un passé plus lointain, mais qu'il a subi le contre-coup des restrictions sur les possibilités d'asile que nous avons constatées plus haut. C'est pourquoi, nous sommes réticent devant la série de monnaies des IIe-Ier siècles av. J.-C. relevées par A. ALFÖLDI et identifiées par lui comme des figures d'Apollon-Veiovis annonciatrices d'un retour de temps heureux.[59] Nous sommes également réticent devant la série de statues rassemblées en 1994 par M. BENTZ et présentées comme de possibles images de Veiovis.[60] Certes, ces statues ont les traits d'un Jupiter imberbe, mais le dieu y tient la foudre: or Ovide dit explicitement que Veiovis n'en tient pas. Il nous paraîtrait en fait étonnant que Veiovis eût connu un tel essor alors que les textes suggèrent au contraire son déclin.

C/ Modalités de la protection du suppliant à Rome

A époque historique, le suppliant pouvait espérer trouver refuge à Rome moins auprès des autels qu'auprès des hommes, en touchant leurs genoux et en invoquant leur *fides*. Pline l'Ancien affirme que les genoux présentent un caractère sacré et que, en touchant ceux de celui dont on attend une protection, „on les adore comme des autels".[61] Cette démarche est souvent attestée dans les textes et sur les monuments figurés. Ainsi, pour ce qui est des relations à l'intérieur de la cité, Valère Maxime dit que Publius Rutilius Rufus se démarqua de l'usage et „ne tendit pas des mains suppliantes vers les genoux de ses juges".[62] Tite-Live présente au contraire les débiteurs suppliant leurs concitoyens de la manière suivante, sans doute en tendant les mains selon la coutume: „Ils se précipitent de partout dans les lieux publics et implorent la protection de leurs concitoyens".[63] Pour ce qui est du domaine extérieur, l'accueil du suppliant se faisait par la procédure de la *receptio in fidem*, qui faisait normalement suite au même type d'imploration.[64] La morale romaine est exigeante dans de telles circonstances: accepter un suppliant *in fidem*, ce n'est pas seulement l'épargner, c'est aussi le „conserver" (*servare*), c'est-à-dire, quand il s'agit d'un individu, l'acceillir chez soi et lui offrir nourriture et sécurité; quand

59 Andreas Alföldi, „Redeunt Saturnia regna, III: Juppiter-Apollo und Veiovis", *Chiron* II, 1972, p. 215-230.

60 „Juppiter, Tinia oder Veiovis ?", *Archäologischer Anzeiger*, 1994, p. 159-183.

61 *N. H.* XI, 250: „Haec (genua) ut aras adorant".

62 VI, 4, 4: „Nec supplices ad genua iudicum manus tetendit".

63 Tite-Live II, 23, 8: „ (Nexi) se undique in publicum proripiunt, implorant Quiritium fidem".

64 Cf G. Freyburger, *Fides*, p. 113-114.

il s'agit de communautés, leur assurer une existence juridique autonome et une protection militaire.[65] Le respect de ces obligations est garanti à Rome par la déesse Fides: celle-ci est certainement une hypostase de Jupiter, qui a dû succéder dans le temps à une hypostase plus ancienne: Dius Fidius, dieu garant du serment, dont le nom est, comme celui de Veiovis, apparenté à Jupiter.[66]

Rome a donc privilégié la supplication auprès des personnes par rapport à celle auprès des lieux sacrés alors que la Grèce a laissé s'épanouir l'une et l'autre procédure. La première avait l'avantage d'autoriser un refus lorsque le solliciteur s'était montré perfide, avait fait preuve d'une excessive barbarie ou conservait une certaine arrogance.[67] L' exemple le plus intéressant à cet égard est le refus qui fut opposé par le consul M' Acilius Glabrio en 191 av. J.-C. à la démarche des Etoliens, jugée trop hautaine.[68]

Ainsi, on a le sentiment qu'il a existé un certain nombre de possibilités d'asile dans un passé ancien de Rome et qu'il s'est opéré, sans doute sous l'effet de l'esprit juridique romain, des restrictions au cours du temps: refuge auprès de prêtres aussi archaïques que le flamen Dialis et les Vestales, refuge sur l'aire du Capitole appelée par la suite *asylum* de Romulus et certainement placée sous la protection de Veiovis et dans quelques autres lieux de culte. Non pas qu'il faille considérer comme probable que le droit d'asile en tant que tel ait existé à Rome: les indices avancés sont trop ténus comme l'ont confirmé des études récentes. Mais le récit concernant l'*asylum* nous semble avoir des chances de renvoyer à une réalité religieuse ancienne et le lien établi par l'excellent connaisseur de la religion romaine qu'est Ovide entre cette institution et le dieu Veiovis permet de supposer, nous semble-t-il, que les suppliants ont pu trouver jadis un refuge dans ce sanctuaire. En effet, le nom même de Veiovis traduit l'archaïsme de ce dieu et sa fonction était probablement d'assister Jupiter dans la protection des suppliants. Son effacement partiel à époque historique nous paraît notamment dû au développement d'autres divinités issues de Jupiter, telles que Dius Fidius et surtout Fides. Ce développement s'explique aisément par le fait que la morale et les institutions romaines ont

---

65 Cf G. Freyburger, „Supplication grecque et supplication romaine", *Latomus* XLVII, 1988, p. 522.

66 Cf G. Freyburger, *Fides*, p. 288-298.

67 Cf G. Freyburger, „Supplication grecque et supplication romaine", p. 522.

68 Cf G. Freyburger, „Fides et potestas, πίστις et ἐπιτροπή", *KTEMA* VII, 1982, *Actes du congrès sur l'impérialisme romain, Histoire, idéologie, historiographie*, p. 177-185.

privilégié, au moins à l'époque républicaine, la supplication auprès d'une personne au détriment de celle auprès d'un autel ou d'un lieu sacré. A l'époque impériale, le recours à la statue de l'empereur, dont R. GAMAUF a clairement fait apparaître le fonctionnement, présente une intéressante situation intermédiaire, nous semble-t-il, entre ces deux procédures.

Bibliografie

ALFÖLDI, A. 1972. Redeunt Saturnia regna, III: Juppiter-Apollo und Veiovis, Chiron II, 215-230.

ALTHEIM, F. 1934. Epochen der römischen Geschichte, Frankfurt.

BENTZ, M. 1994. Juppiter, Tinia oder Veiovis?, Archäologischer Anzeiger, 159-183.

COARELLI, F. 1974. Guida archeologica di Roma, Rom.

COLINI, A. M. 1942. Aedes Veiovis inter Arcem et Capitolum, BCAR, 14-18.

DREHER, M. 1996. Das Asyl in der Antike, von seinen griechischen Ursprüngen bis zur christlichen Spätantike, Tyche, Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik, t. XI, 79-96.

— 2001. Die Asylstätte des Romulus - eine griechische Institution im frühen Rom?, Symposion, 1997, Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Altafiumara, 8.-14. September 1997), édité par E. Cantarella et G. Thür, Köln-Weimar-Wien, 235-252.

DUMÉZIL, G. 1966. La religion romaine archaïque, Paris.

FREYBURGER, G. 1982. Fides et potestas, πίστις et ἐπιτροπή, KTEMA VII, Actes du congrès sur l'impérialisme romain, Histoire, idéologie, historiographie, 177-185.

— 1986. Fides, Etude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne, Paris.

— 1988. Supplication grecque et supplication romaine, Latomus XLVII, 501-525.

— 1992. Le droit d'asile à Rome, Les Etudes Classiques, LX, 139-151.

GAMAUF, R. 1999. Ad statuam licet confugere, Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat, Frankfurt.

LE BONNIEC, H. 1958. Le culte de Cérès à Rome des origines à la République, Paris.

LUGLI, G. 1946. Roma antica, Rom.

MOSSAKOWSKI, W. 1996. The Problems of the Temple Asylum Genesis in the Ancient Rome, Pomoerium II, 1-12.

POUCET, J. 1985. Les origines de Rome, tradition et histoire, Bruxelles.

— 2000. Les rois de Rome. Tradition et histoire, Bruxelles.

SCHILLING, R. 1979. Rites, cultes, dieux de Rome, Paris.

SCHUSTER, M. 1955. s.v. Veiovis, RE VIII 1, col. 601.

WISSOWA, G. 1912. Religion und Kultus der Römer, Leipzig, 2e édit.

— 1924. s.v. Veiovis, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd. 6, col. 175.

RICHARD GAMAUF

Ad statuas confugere in der frühen römischen Kaiserzeit

1. Einleitung[1]

Als *confugere ad statuas* wird in literarischen und juristischen Texten der Zeit des römischen Prinzipats die Möglichkeit bezeichnet, bei einer kaiserlichen Statue Zuflucht zu nehmen, um Asyl zu finden[2]. Ebenso boten Abbildungen des Kaisers auf Münzen, Medaillen oder Gemmen Schutz, sobald sie einem Verfolger in der Öffentlichkeit entgegengehalten wurden. Um diese Form des Asylschutzes durch Bilder des Kaisers von der Zuflucht zu einer Statue zu unterscheiden, soll in dieser Arbeit dafür der von RICHARD BAUMAN geprägte Begriff 'portable asylum' verwendet werden[3].

Meist enthalten die einschlägigen Texte keine näheren Informationen über den äußeren Ablauf einer Zuflucht. In der Antike wurde aus der Formel *confugere ad statuas* klar, was vorgefallen war.

Die juristische Literatur behandelte *confugere ad statuas*, weil Beamte zur Untersuchung der Zufluchtsgründe und u. U. zur Setzung weiterer Maßnahmen verpflichtet waren. Ihr lässt sich entnehmen, welche Motive auf Seiten der flüchtenden Personen vermutet wurden, und wann die Zuflucht als berechtigt angesehen wurde. Außerdem fand *confugere ad statuas* bei der Diskussion über die Haftung im Rahmen des ädilizischen Sachmangelrechts beim Sklavenkauf und bei der *actio servi corrupti* Berücksichtigung. Das Interesse der römischen Juristen an *confugere ad statuas* belegt eine praktische Bedeutung dieser Einrichtung, die über die wenigen aus der literarischen Überlieferung bezeugten Einzelfälle hinausging.

---

1 Diese Arbeit beruht auf den Ergebnissen meines Buches Ad statuam licet confugere. Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat (1999); dort finden sich auch ausführliche Quellen- und Literaturnachweise.

2 Die terminologische Unterscheidung zwischen Asylie und Hikesie hat für das römische Recht keine inhaltliche Bedeutung; s. GAMAUF (Fn. 1) 24-26.

3 R. A. BAUMAN, Impietas in Principem. A study of treason against the Roman emperor with special reference to the first century A.D. (1974) 87.

2. Der Ablauf einer Zuflucht *ad statuam*

Moderne Betrachter mögen darüber staunen, dass Personen in Notlagen ausgerechnet bei der Statue eines Kaisers Schutz suchten und durch diese Strategie auch das gewünschte Ziel erreichten. Bei antiken Autoren finden sich (zumindest in der uns zur Verfügung stehenden Überlieferung) keine vergleichbaren Überlegungen. Dass ein Flüchtling bei einer Statue Sicherheit finden konnte, wurde offenbar nie in Frage gestellt. Warum von einem Abbild des Kaisers solch schutzspendende Wirkung ausging, wird von keinem Autor explizit erklärt. Nicht einmal die juristische Literatur leuchtete die rechtlichen Hintergründe dafür aus. Selbst Schilderungen, aus denen man rekonstruieren könnte, wie eine Zuflucht vor sich ging, wie der Flüchtling dabei agierte und wie die Zuschauer auf diese Vorgänge reagierten, sind nur in geringer Zahl auf uns gekommen. Diese erlauben zumindest, die wesentlichen Faktoren zu rekonstruieren, von denen der Schutz abhing.

Besonders aussagekräftig ist dafür das 29. Kapitel der anonymen *Historia Apollonii regis Tyri*. Die Episode hat folgenden Hintergrund: Apollonius' Tochter Tarsia war von ihrem Vater der Obhut einer Amme namens Lycoris anvertraut worden. Deren Funktion, das Mädchen nach des Vaters Tod zu beschützen (Hist. 28: *ut filiam meam nutriat atque custodiat*), unterstrich der unbekannte Autor des Romans durch die Namensgebung[4]. Lycoris spielte unverkennbar auf die Gottheit *Lucoris* an, die nach dem Zeugnis des Annalisten L. Calpurnius Piso Frugi über das *asylum* wachte, das Romulus zwecks Vergrößerung der Bevölkerung der von ihm gegründeten Stadt eingerichtet hatte[5].

Im 29. Kapitel berichtet der Roman, welche Ratschläge die sterbende Amme Tarsia erteilte: Falls sie von den Pflegeeltern bedroht werde, könne sie zur Ehrenstatue ihres Vaters auf dem Forum Zuflucht nehmen.

> Hist.Apoll. 29 (Rezension A): *Nunc ergo, post mortem meam si quando tibi hospites tui, quos tu parentes appellas, forte aliquam iniuriam fecerint, ascende in forum, et invenies statuam patris tui Apollonii: apprehende statuam et pro-*

4 R. ZIEGLER, Die "Historia Apollonii Regis Tyri" und der Kaiserkult in Tarsos, in: Chiron 14 (1984) 225-228.

5 Serv.Aen. 2.761: *Primo autem apud Athenienses statutum est ab Herculis filiis, quos insequebantur hi, qui erant a patre opressi, sicut docet in duodecimo Statius. hoc asylum etiam Romulus imitatus est: unde est: 'quem Romulus acer asylum rettulit', non 'statuit'. quem locum deus Lucoris, sicut Piso ait, curare dicitur.*

clama 'ipsius sum filia, cuius est haec statua'. cives vero memores beneficiorum patris tui Apollonii liberabunt te ex necessitate. (Rezension B): ... *ubi invenies statuam patris tui in biga, ascende, statuam ipsius comprehende et casus tuos omnes expone. cives vero memores patris tui beneficiorum iniuriam tuam vindicabunt.*

Tarsia sollte demnach auf das Forum flüchten, um die Ehrenstatue ihres Vaters zu ergreifen und auf ihre verzweifelte Situation aufmerksam zu machen. Dadurch würde sie die Bürger dazu bringen, sie aus Verbundenheit mit Apollonius zu beschützen.

Wie RUPRECHT ZIEGLER nachgewiesen hat, folgte die Figur des Apollonius dem historischen Vorbild des Kaisers Caracalla[6]. Damit behandelt die fiktive Szene keineswegs die Zuflucht zu einer Privatstatue, sondern *confugere ad statuam principis* und informiert unmittelbar über Motive und Ablauf einer derartigen Zuflucht: Der Flüchtling suchte einen prominenten öffentlichen Ort auf, stellte den körperlichen Kontakt zur Statue her und versuchte, die Aufmerksamkeit und die Unterstützung der Anwesenden zu gewinnen.

Der Zeitbezug beweist, dass die Elemente, von denen die faktische Wirksamkeit des Schutzes abhing, vom frühen Prinzipat bis zum Beginn des dritten Jahrhunderts, der Zeit, als die letzten Texte klassischer Juristen zu *confugere ad statuas* entstanden und diese Einrichtung beinahe schon zwei Jahrhunderte existierte, kontinuierlich dieselben geblieben waren. Eine der *Historia Apollonii* vergleichbare Szene schilderte Tacitus bereits für das Jahr 27 n.Chr.

Tac.ann. 4.67: ... *ultroque struebantur, qui monerent perfugere ad Germaniae exercitus vel celeberrimo fori effigiem divi Augusti amplecti populumque ac senatum auxilio vocare. eaque spreta ab illis, velut pararent, obiciebantur.*

Die Ratschläge, welche Germanicus' Witwe Agrippina von den Agenten des Tiberius erhalten hatte, waren allerdings weniger wohlgemeint gewesen: Sie sollte entweder zum Heer in Germanien flüchten oder die Statue des *divus Augustus* auf dem Forum umfassen, um Volk und Senat um Hilfe anzurufen. Dieser nie stattgefundene Versuch, bei der Statue des *divus Au-*

6 ZIEGLER (Fn. 4) 219-234.

gustus das Volk gegen den regierenden Kaiser aufzuwiegeln, diente im Prozess des Jahres 29 n.Chr. als Vorwand zu ihrer Verbannung[7].

Die Zuflucht *ad statuam principis* erfolgte in der Absicht, Sympathie bei den Zuschauern zu wecken, um sie gegen den Verfolger zu mobilisieren. Dabei hatte die Statue die Funktion, die Aufmerksamkeit auf den Flüchtling zu fokussieren. Sein erstes Ziel war, sich im allgemeinen Trubel des Forums bemerkbar zu machen, um sein Anliegen öffentlich darlegen zu können. Das Ergreifen der Statue diente als unmissverständliches Signal der Not. Damit kommunizierte der Flüchtling nonverbal, dass er Unterstützung und Intervention erwartete.

Zusätzlich verstärkte die Statue möglicherweise vorhandene Sympathien der Menge für den Verfolgten: Die *Historia Apollonii* motiviert die Interventionsbereitschaft der Bürger mit deren Dankbarkeit für die von Apollonius erwiesenen *beneficia*. Die Statue fungierte als Katalysator, um Gefühle der Loyalität für den Dargestellten in Anteilnahme für den Flüchtling zu verwandeln. Die Zuflucht war ein Signal an die, welche der in der Statue verkörperten Person Loyalität schuldeten. Da die Römer den Kaiser mit seinen reichsweit verbreiteten Statuen identifizierten[8], wandte sich der Flüchtling gewissermaßen an den Kaiser persönlich, und jedermann war aufgerufen, dem Herrscher seine Loyalität zu beweisen und einzugreifen.

Der eminente politische Symbolwert der kaiserlichen Abbilder bedingte deren besonderen rechtlichen Schutz: Nach der *consecratio* erfasste sie der strafrechtliche Schutz der *lex Iulia maiestatis*[9], wodurch nicht allein physische Angriffe, sondern alle Akte in ihrer Nähe, welche mangelnden Respekt vor dem Dargestellten verrieten, unter das *crimen laesae maiestatis* fielen. Die Gegenwart der Statue schuf eine Zone, in der Übergriffe auf Schutzflehende mittelbare Angriffe auf den Kaiser waren und daher als *crimen laesae maiestatis* bestraft wurden[10].

Die Episode aus der *Historia Apollonii* bietet nicht nur Gelegenheit, den äußeren Ablauf der Zuflucht und die Impulse zur Unterstützung der flie-

---

7 Suet.Tib. 53: *Novissime calumniatus modo ad statuam Augusti modo ad exercitus confugere velle, Pandatariam relegavit conviciantique oculum per centurionem verberibus excussit.*

8 Dazu immer noch grundlegend H. KRUSE, Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche (1934).

9 S. z.B. D 48.4.6 (*Venul Saturnin 2 iud publ*) *Qui statuas aut imagines imperatoris iam consecratas conflaverint aliudve quid simile admiserint, lege Iulia maiestatis tenentur.* D 48.4.5.2 (*Marcian 5 reg*) *Idem (sc. Antoninus) Pontio rescripsit non videri contra maiestatem fieri ob imagines Caesaris nondum consecratas venditas.*

10 S. GAMAUF (Fn. 1) 34 f.

henden Person genauer kennen zu lernen. Was den Text weiters einzigartig macht, ist seine Parteinahme für den Flüchtling. Er stellt die Motive aus dessen Perspektive dar: Die treibende Kraft war, dass das Mädchen schutzlos einer drohenden *iniuria* gegenüberstand, und deswegen ihre Hoffnung auf die Parteinahme der Bürger setzte. Gegen existenzbedrohende Übergriffe bot *confugere ad statuas* und der kollektive Widerstand die letzte Chance auf Rettung. Das Asyl sollte Tarsia schützen, wenn andere Hilfe – durch die Person der Amme Lycoris augenfällig symbolisiert – versagte.

Die Erzählperspektive des Romans nimmt in genretypischer Umkehrung ausnahmsweise Partei für den Flüchtling. Das in anderen Quellengattungen zu Tage tretende Bild dürfte der sonstigen Wahrnehmung von den Motiven eines Flüchtlings eher entsprechen. Entweder dominierte die Sichtweise des Verfolgers oder der juristische – aber damit noch keineswegs unparteiische – Blick: Der Senator Gaius Cestius, der im Jahre 21 n.Chr. die juristische Erörterung des 'portable asylum' initiierte, diffamierte die Auswirkungen dieses Schutzes, der die Durchsetzung ihm zustehender Rechte behinderte, als Rechtsverweigerung und Umkehrung des Rechts (Tac.ann. 3.36). Und der Jurist Callistrat stellte noch zu Beginn des dritten Jahrhunderts die Vermutung auf, ein Flüchtling hätte regelmäßig rechtswidrige Beweggründe (*in iniuriam alterius*; D 48.19.28.7, *Call 6 cogn*).

Die Bewertung des Asylrechts und der Gründe seiner Inanspruchnahme in den römischen Quellen hing – und das kann wohl kaum überraschen – davon ab, wer urteilte. Die Kritiker, die den Schutzsuchenden grundsätzlich unredliche Beweggründe unterstellten, gehörten gesellschaftlichen Schichten an, die selbst den Asylschutz meist nicht brauchten, da sie das Recht auf ihrer Seite hatten[11]. Sie empfanden diesen außerordentlichen Schutz vielmehr als Hindernis, sich des Rechts zur Durchsetzung ihrer Interessen zu bedienen. Wenn THEODOR MOMMSEN diese Position als Grundhaltung der Römer gegenüber dem Asyl bezeichnete[12], übersah er, dass die Inanspruchnahme des Asylrechts nicht immer illegitime Zwecke verfolgte.

Wie diejenigen, die als Nutznießer des Asylrechts in Frage kamen, darüber dachten, ist in der Überlieferung viel schwerer zu erfassen. Die Quellenlage lässt uns dafür keine andere Wahl, als in der fiktiven Gestalt der Tarsia auch ihre namenlosen, aber realen Leidensgenossen zu erkennen, deren Anliegen die Überlieferung sonst keine Stimme lieh: Für sie bedeute-

11 Ausnahmen bilden der Fall der Agrippina (Tac.ann. 4.67) und die Zuflucht eines Statthalters in Philostr. 1.15.

12 TH. MOMMSEN, Römisches Strafrecht (1899) 458 ff.

te Asyl die letzte und vielleicht auch einzige Chance, drohenden *iniuriae* zu entgehen. Den Diskurs über das Asyl bestimmte die Macht: Wer die Macht besaß, definierte, ob der Flüchtling Opfer oder Täter war, ob er wegen einer *iniuria* zu Recht Asyl suchte oder dieses missbrauchte.

3. Asylmissbrauch und gerechtfertigte Zuflucht *ad statuas* bei freien Personen

3.1. Der Anlassfall (Tac.ann. 3.36)

Die früheste Auseinandersetzung über mit dem Asylrecht der kaiserlichen Abbilder zusammenhängende Rechtsfragen findet sich im dritten Buch von Tacitus' Annalen. Unter den Ereignissen des Jahres 21 n.Chr. berichtet der Historiker von der Diskussion des Senates über den weitverbreiteten Übelstand, dass hochrangige Persönlichkeiten in der Öffentlichkeit straflos beschimpft würden, weil die Täter (auch Freigelassene und Sklaven!) durch Ergreifen eines kaiserlichen Abbildes – *arrepta imagine Caesaris* – Gegenwehr oder nachfolgende Sanktionen verhinderten[13].

> Tac.ann. 3.36: *Exim promptum quod multorum intimis questibus tegebatur. incedebat enim deterrimo cuique licentia impune probra et invidiam in bonos excitandi arrepta imagine Caesaris; libertique etiam ac servi, patrono vel domino cum voces, cum manus intentarent, ultro metuebantur. igitur C. Cestius senator disseruit principes quidem instar deorum esse, sed neque a dis nisi iustas supplicum preces audiri, neque quemquam in Capitolium aliave urbis templa perfugere, ut eo subsidio ad flagitia utatur. abolitas leges et funditus versas, ubi in foro, in limine curiae ab Annia Rufilla, quam fraudis sub iudice damnavisset, probra sibi et minae intendantur neque ipse audeat ius experiri ob effigiem imperatoris oppositam. haud dissimilia alii, et quidam atrociora circumstrepebant; precabanturque Drusum daret ultionis exemplum, donec accitam convictamque attineri publica custodia iussit.*

Den Anlass bildete ein unmittelbar der Sitzung vorangegangener Übergriff auf den Senator Gaius Cestius. Als dieser die *curia* betreten wollte, hatte ihn eine Frau von offenkundig niedriger Herkunft namens Annia Rufilla *arrepta imagine Caesaris* – und damit (vorläufig) straflos – beschimpft und bedroht.

---

13 Dazu zuletzt B. BONFIGLIO, In margine a Tac.ann. 3.36, Labeo 45 (1999) 64-76 und M. CLAUSS, Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich (1999) 78-82.

Unter gewöhnlichen Umständen hätte Cestius auf einen solchen Übergriff mittels *actio iniuriarum* reagieren können. In der Form, wie sie Annia Rufilla vorgeworfen wurde, bildete die Beleidigung jedenfalls eine *iniuria atrox*. Es trafen sogar zwei der erschwerenden Umstände zusammen: Sowohl der prominente Ort als auch das Statusgefälle zwischen Opfer und Täterin reichten zur Qualifikation des Delikts als *iniuria atrox*[14]. Zur Einleitung der Klage hätte Cestius die Frau vor den Prätor laden müssen. Gerade diesen Schritt - die *in ius vocatio* – verhinderte die Frau, indem sie ihm ein Bildnis des Tiberius entgegenhielt: *neque ipse audeat ius experiri ob effigiem imperatoris oppositam*[15]. Angesichts des niedrigen Status der Frau wäre dazu eine eigenmächtige *manus iniectio*[16] zur Vorführung vor den Prätor in Frage gekommen, die Cestius angesichts des Kaiserbildes nunmehr unterlassen musste.

Bei Betrachtung des Ablaufs der Senatsdebatte und der Argumentation gegen den Asylschutz ist zu berücksichtigen, dass nicht allein Gaius Cestius, sondern eine größere Anzahl von Senatoren wegen ähnlicher Vorfälle in der Vergangenheit an einer Beendigung dieser Missbräuche interessiert waren. Die Mehrheit des Senats nahm Partei für einen der Ihren, dem vor aller Augen auf dem *forum*, unmittelbar beim Einzug in die *curia*, eine Erniedrigung widerfahren war. Die Frau hatte eine wohlinszenierte Zurschaustellung aristokratischer Würde (*gravitas*) in eine öffentliche Demütigung verwandelt. Eine solche Untat verletzte nicht allein die persönliche Ehre eines Senators aufs schmerzlichste, sie wog auch in rechtlicher Hinsicht schwerer als die Beleidigung eines „Durchschnittsrömers".

Dazu kam, dass Cestius gerade aufgrund der die *iniuria atrox* ausmachenden Umstände (Öffentlichkeit, Standesunterschied) wehrlos geworden war. Annia Rufilla hatte diese mit Erfolg gegen ihn instrumentalisiert: Er konnte nicht wagen, öffentlich gegen eine Person vorzugehen, welche sich

---

14 Gai 3.225 *Atrox autem iniuria aestimatur ... vel ex loco, veluti si cui in theatro aut in foro iniuria facta sit; vel ex persona, veluti si magistratus iniuriam passus fuerit, vel senatori ab humili persona facta sit iniuria.* PS 5.4.10 *Atrox iniuria aestimatur aut loco aut tempore aut persona: loco, quotiens in publico inrogatur: tempore, quotiens interdiu: persona, quotiens senatori vel equiti Romano decurionive vel alias spectatae auctoritatis viro: et si plebeius vel humili loco natus senatori vel equiti Romano, decurioni vel magistratui vel aedili vel iudici, quilibet horum, vel si his omnibus plebeius.*
Vgl. dazu M. HAGEMANN, Iniuria. Von den XII-Tafeln bis zur Justinianischen Kodifikation (1998) 91-100.

15 D 2.4.1 (*Paul 4 ed*) *In ius vocare est iuris experiundi causa vocare.*

16 XII Tafeln I (1) *Si in ius vocat, ito. ni it, antestamino: igitur em capito.* (2) *Si calvitur pedemve struit, manum endo iacito.*

mit einem Bildnis des Tiberius schirmte und vielleicht die Solidarität der Zuschauer auf ihrer Seite hatte. Ein Senator durfte derartige Vorfälle deswegen durchaus als Umkehrung der gesellschaftlichen Ordnung und des Rechts empfinden.

Für die Senatoren stand außer Zweifel, dass dies nicht länger wehrlos hingenommen werden konnte[17]. Die Verhinderung von Missbräuchen des ‚portable asylum' wurde jedoch zur delikaten Aufgabe. Ein direktes Einschreiten des Beleidigten gegen den Täter schied von vornherein aus, weil dieser nicht dem Risiko einer Anklage wegen des *crimen laesae maiestatis* ausgesetzt werden sollte. Aber auch bei Schaffung einer nachfolgenden Sanktion für die missbräuchliche Inanspruchnahme des Asyls galt es, den Eindruck mangelnder Loyalität gegenüber Tiberius zu vermeiden.

Cestius selbst löste dieses heikle Problem, indem er durch eine rhetorische Überhöhung der kaiserlichen Position von vornherein jeden Verdacht ausschloss, die geplanten Maßnahmen entsprängen mangelndem Respekt vor dem Kaiser. Er betonte die quasi göttliche Stellung des Kaisers und leitete daraus die Einschränkung des Schutzes seiner Abbilder auf berechtigte Fälle (*iustas supplicum preces*) ab. Das signalisierte dem auf Capri weilenden Tiberius, dass der Senat weder die kaiserliche Würde noch den Schutz kaiserlicher Abbilder in Frage stellte, sondern vor dem Missbrauch durch Unwürdige zu schützen beabsichtigte[18]. Im Anschluss an diese *captatio benevolentiae* stieß Cestius schließlich zum eigentlichen Anliegen vor: die Wiederherstellung und Sicherung des rechtlich anerkannten Standesvorrangs.

Cestius thematisierte bei seiner Beschreibung der verwerflichen Wirkungen des 'portable asylum' mit den Worten *abolitas leges et funditus versas* keineswegs das Spannungsverhältnis zwischen Asyl und Rechtsgleichheit. Er hatte nur den Anlassfall im Sinne, Übergriffe wie sie Annia Rufilla begangen hatte. Das 'portable asylum' negierte das Recht, weil es erlaubte, die Standesunterschiede und die im römischen Injurienrecht fixierten Privilegien zu ignorieren: Bei Übergriffen auf Angehörige der oberen Stände folgten schärfere Sanktionen, während rangniedere Personen auf Ehrverletzungen durch Ranghöhere rechtlich nur eingeschränkt reagieren konnten[19].

---

17 Vgl. auch BONFIGLIO (Fn. 13) 67.

18 Anders versteht BONFIGLIO (Fn. 13) 71 diesen Passus: Sie sieht darin einen Vorschlag an Drusus, welcher diese Senatssitzung leitete, „di negare il diritto d'asilo".

19 Grundsätzlich wird einem Freigelassenen keine *actio iniuriarum* gegenüber dem Patron gewährt (D 37.15.2, *Iul 14 dig*), es sei denn, es lag wegen der Schwere der körperlichen Misshandlung eine *iniuria atrox* vor (D 47.10.7.2, *Ulp 57 ed*); vgl. dazu F.

An diesem durch das Machtgefälle bestimmten Diskurs nahm Annia Rufilla nicht teil. Tacitus bleibt Hinweise auf den konkreten Inhalt ihrer Vorwürfe schuldig. Der Historiker gibt allein die Wirkung ihrer Worte auf die Senatoren wieder: Diese interpretierten sie als unzulässige Verbalinjurien.

Die möglichen Motive der Frau lassen sich jedoch ansatzweise rekonstruieren, wenn man den Bericht „gegen den Strich" liest. In der Auseinandersetzung zwischen einem der Ihren und einer Person vom Stande Annia Rufillas blieben die Senatoren nicht unvoreingenommen. Man muss sich also deren Haltung (die der Historiker unkommentiert aus den *acta senatus* übernimmt) bewusst machen und versuchen, sie auszublenden.

Über die Vorgeschichte der Auseinandersetzung berichtete Cestius von einer durch ihn betriebenen gerichtlichen Verurteilung der Frau wegen *fraus*. Wahrscheinlich hingen die verbalen Attacken damit zusammen. Womöglich empfand Annia Rufilla das Urteil als ungerecht und vermutete dahinter eine Bevorzugung ihres prominenten Prozessgegners. Dies wäre nicht unvorstellbar, da römische *iudices* ihre Entscheidungen oft am Status der Prozessbeteiligten orientierten[20].

Mehr als Vermutungen in diese Richtung lässt Tacitus' Darstellung des Geschehens vor der *curia* nicht zu, weil er sich im Gefolge der *acta senatus* die Sichtweise der Senatoren zu eigen machte. Sicher ist nur, dass Annia Rufilla keine Chance zur Präsentation ihrer Version erhielt. Das Stakkato *accitam convictamque* – geladen und verurteilt – klingt nach Vorführung zur Urteilsverkündung und nicht nach einem waffengleichen, kontradiktorischen Verfahren: Oder sollte man der Frau etwa nochmalige Gelegenheit geben, ihre unzulässigen Vorwürfe zu wiederholen? Die erstmals von

---

RABER, Grundlagen klassischer Injurienansprüche (1969) 94-98. Allgemeine Ladungsbeschränkung gegenüber hochrangigen Personen nennt D 2.4.13 (*Mod 10 pand*) *Generaliter eas personas, quibus reverentia praestanda est, sine iussu praetoris in ius vocare non possumus.*

Zu den besonderen Folgen der *iniuria atrox* vgl. Gai 3.224 ... *Sed cum atrocem iniuriam praetor aestimare soleat, si simul constituerit quantae pecuniae eo nomine fieri debeat vadimonium, hac ipsa quantitate taxamus formulam, et iudex quamvis possit vel minoris damnare, plerumque tamen propter ipsius praetoris auctoritatem non audet minuere condemnationem.*

20 S. R. GAMAUF, Beweisfragen der *condictio indebiti* im Formularverfahren (Paul. 3 quaest. D. 22,3,25 pr.-2), in: Iurisprudentia universalis. Festschrift für Theo Mayer-Maly zum 70. Geburtstag (2002) 227.

PETER GARNSEY aufgestellte Vermutung, dass die Frau wohl substantiierte Vorwürfe erhoben hatte, dürfte wohl zutreffen[21].

Annia Rufilla hatte sich des 'portable asylum' vermutlich deswegen bedient, weil sie in der Öffentlichkeit auf das aus ihrer Sicht unfaire Urteil aufmerksam machen und Unterstützung für ihr Anliegen finden wollte. Unter dem Schutz des Kaiserbildes setzte sie ein Verhalten, das ihr das römische Injurienrecht verwehrte. Sie rebellierte gegen die Vorrechte der Mächtigen. Damit steht dieser Fall – worauf ARRIGO DIEGO MANFREDINI hingewiesen hat[22] – in der Tradition von Akten, die man im Anschluss an HERMANN USENER als Beispiele von „Volksjustiz"[23] ansehen kann. Modern gesprochen handelte es sich um *civil disobedience* oder kollektiven Widerstand gegenüber einem Mächtigen. Um dafür Verständnis zu finden, war der Senat das ungeeignete Forum.

3.2. Asylmissbrauch und zulässige Asylgründe in der juristischen Literatur (Scaevola *4 reg*, D 47.10.38; Callistratus *6 cogn*, D 48.19.28.7)

Über die Rechtsnatur des Senatsverfahrens von 21 n.Chr., die Form der Beschlussfassung und sein Verhältnis zu späteren Juristentexten, die sich mit Beschränkungen des Asylrechts beschäftigen, gehen die Meinungen in der Literatur auseinander[24].

Gegen die Ansicht, es habe sich um eine Entscheidung des Senatsgerichts in einem Prozess wegen *iniuria* gehandelt[25], spricht das Fehlen von Parteien, da die Frau nicht gehört wurde. Die Forderung nach dem *ultionis exemplum* kam außerdem nicht vom Verletzten, sondern einer Mehrzahl von Senatoren (*precabantur*).

Viel eher dürfte es sich um die Erlassung einer generellen Norm, eines *senatus consultum*, gehandelt haben, das für den Missbrauch des 'portable asylum' die Haftstrafe androhte, die von Drusus anschließend gegenüber Annia Rufilla erstmalig vollzogen wurde. Zweifellos war die Intention der

21 P. GARNSEY, Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire (1970) 34.

22 A. D. MANFREDINI, 'Ad ecclesiam confugere', 'ad statuas confugere' nell'età di Teodosio I, in: Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana VI (1986) 56.

23 H. USENER, Italische Volksjustiz, RhMus. 56 (1900) 1-28.

24 Vgl. die Nachweise bei GAMAUF (Fn. 1) 144-149.

25 GARNSEY (Fn. 21) 32; ähnlich BAUMAN (Fn. 3) 88.

Senatoren, ein lästiges Übel dauerhaft abzustellen und nicht bloß Cestius' jüngst erlittene Schmach zu rächen[26].

Über ein *senatus consultum*, das auf diese Ereignisse zurückgehen könnte, berichtet die juristische Überlieferung zweimal: bei Q. Cervidius Scaevola in D 47.10.38 und bei Callistratus in D 48.19.28.7. Die deutlichsten Parallelen zu Tac.ann. 3.36 zeigt der Text von Q. Cervidius Scaevola (zweite Hälfte des 2. Jh.).

> D 47.10.38 *(Scaev 4 reg) Senatus consulto cavetur, ne quis imaginem imperatoris in invidiam alterius portaret: et qui contra fecerit, in vincula publica mittetur.*

Mit dem möglicherweise im Jahre 21 n.Chr. gefassten *senatus consultum* decken sich der Tatbestand – *ne quis imaginem imperatoris in invidiam alterius portaret* –, die Sanktion – *publica vincula* – und die Nennung eines *senatus consultum* als Rechtsquelle. Einer Gleichsetzung mit der Entscheidung in Sachen Annia Rufilla widersprechen manche Autoren[27] unter Hinweis darauf, dass der Spätklassiker Callistrat mehrere Normen ähnlichen Inhalts referiert.

> D 48.19.28.7 *(Call 6 cogn) Ad statuas confugere vel imagines principum in iniuriam alterius prohibitum est. cum enim leges omnibus hominibus aequaliter securitatem tribuant, merito visum est in iniuriam potius alterius quam sui defensionis gratia ad statuas vel imagines principum confugere: nisi si quis ex vinculis vel custodia detentus a potentioribus ad huiusmodi praesidium confugerit: his enim venia tribuenda est. ne autem ad statuas vel imagines quis confugiat, senatus censuit: eumque, qui imaginem Caesaris in invidiam alterius praetulisset, in vincula publica coerceri divus Pius rescripsit.*

Im letzten Satz stimmen der von Callistrat genannte Tatbestand und die Rechtsfolge mit dem Bericht bei Tacitus und Scaevolas Angaben überein. Allerdings werden sie auf eine Anordnung des Antoninus Pius zurückgeführt. Daneben kennt Callistrat ein *senatus consultum* des Inhalts *ne autem ad statuas vel imagines quis confugiat* und ein generelles Verbot, bei Kaiserstatuen oder sonstigen Kaiserbildern (*imagines*) *in iniuriam alterius* Zuflucht zu nehmen.

---

26 Anders die Deutung von BONFIGLIO (Fn. 13) 71, 73 f. als reine Koerzitivmaßnahme.

27 S. Fn. 28.

Der offenbar stark verkürzte Text erlaubt keine Trennung mehrerer Normen[28]. Dass als Quelle des Missbrauchsverbots ein Reskript des Antoninus Pius erscheint und nicht wie in Tac.ann. 3.36 oder Scaevola D 47.10.38 ein *senatus consultum*, ist kein zwingender Grund zu einer Datierung des Verbots in das zweite Jahrhundert. Wenn die Widersprüche nicht auf ein Schreiberversehen oder eine Textverkürzung zurückgehen und es ein einschlägiges Reskript des Antoninus Pius gegeben hat, wäre die inhaltliche Urheberschaft dieses Kaisers damit noch nicht bewiesen. Immerhin könnte seine Entscheidung nicht rechtsschöpfend, sondern eine Anwendung geltenden, d.h. älteren, Rechts gewesen sein. Mehr spricht dafür, dass alle drei Belege denselben Senatsbeschluss referieren und der Missbrauch des 'portable asylum' bereits seit 21 n.Chr. mit der Haftstrafe bedroht war.

Auf einen Zusammenhang zwischen dem im letzten Satz von D 48.19.28.7 genannten Verbot und dem Fall der Annia Rufilla deutet auch Callistrats Argumentationsweise hin. Die Worte *cum enim leges omnibus hominibus aequaliter securitatem tribuant* können als Nachhall von Cestius' Vorwurf gegen das 'portable asylum' – *abolitas leges et funditus versas* – gelesen werden. Der Topos ist derselbe: der Gegensatz zwischen Asylrecht und der formalen Rechtsgleichheit.

Zwar verband auch Callistrat mit der Inanspruchnahme des Asylschutzes das Odium unredlicher Absichten: Er vermutete, dass ein Flüchtling in der Regel – wie Annia Rufilla – die Absicht hatte, *in iniuriam* oder *in invidiam* zu handeln, und somit das Delikt *iniuria* vorlag. Im Unterschied zum Anlassfall des Jahres 21 n.Chr. beachtete der Jurist jedoch den Grundsatz *et audiatur altera pars*:[29] Diese Vermutung war widerleglich, und der Flüchtling hatte das Recht, seine Gründe darzulegen.

Dieselben Prinzipien, welche für den Missbrauch des ‚portable asylum' seit 21 n.Chr. galten, kamen nach Callistrat auch bei *ad statuam confugere* freier Personen zur Anwendung. Auch jemand, der bei einer Statue Zuflucht nahm, konnte dies in der Absicht tun, seinen Verfolger zu verunglimpfen. Wie aus Hist.Apoll. 28 und Tac.ann. 4.67 bekannt, flüchtete man zur Statue, um in der Öffentlichkeit Gehör zu finden. Wenn der Flüchtling dabei seinen Gegner herabsetzte oder im Stile Annia Rufillas unangenehme

28 Unterschiedliche Versuche bei BAUMAN (Fn. 3) 88-91 und M. BALZARINI, "De iniuria extra ordinem statui". Contributo allo studio del diritto penale romano dell'età classica (1983) 133-148.

29 Zum Grundsatz A. WACKE, *Audiatur et altera pars*: Zum rechtlichen Gehör im römischen Zivil- und Strafprozeß, in: *Ars boni et aequi*, Festschrift Wolfgang Waldstein (1993) 369-399.

„Wahrheiten" verkündete, beging er eine *iniuria* und machte sich wegen „Asylmissbrauchs" strafbar. Vor der Strafe schützte nur der Nachweis, *sui defensionis gratia* Asyl gesucht zu haben. Das Beispiel eines beachtlichen Grundes klingt einigermaßen drastisch: die widerrechtliche Festsetzung im Privatkerker eines *potentior*.

Nirgends treten die grundlegenden Unterschiede zwischen *confugere ad statuas* und der griechischen Tempelasylie deutlicher hervor als an dieser Stelle: Während ein Tempelasyl unter Umständen sogar Verbrecher schützte, sah der römische Jurist nur die Zuflucht eines Verbrechensopfers als gerechtfertigt an: Asyl durfte nur der suchen, der dem Kerker eines Mächtigen entflohen war (*quis ex vinculis vel custodia detentus a potentioribus*) und auf diese Weise einer neuerlichen Festsetzung zu entgehen trachtete. In diesem Fall lag das *crimen plagii* (Menschenraub) vor, wofür dem *potentior* immerhin die *relegatio* und der Verlust des halben Vermögens als Strafe drohte[30]. Hinweise, die auf mögliche strafrechtliche Sanktionen gegen den Verfolger hindeuten, finden sich erst in einer weit späteren Quelle[31]. Auch diese Facette bestätigt, dass die Quellen die Sicht der Mächtigen präsentieren.

4. Das Verfahren nach einer Zuflucht *ad statuas*

Eine bemerkenswerte Parallele zu dem von Callistrat anerkannten Fluchtgrund zeigt schon ein Brief des Plinius, der circa ein Jahrhundert vor Callistratus' *libri de cognitionibus* abgefasst wurde.

---

30 Coll. 14.2.1 *(Paul 5 sent) Lege Fabia tenetur, qui civem Romanum ingenuum libertinumve servumve alienum celaverit vendiderit vinxerit comparaverit. (2) Et olim quidem huius legis poena nummaria fuit, sed translata est cognitio in praefectum urbis, itemque praesidis provinciae extra ordinem meruit animadversionem. ideoque humiliores aut in metallum dantur aut in crucem tolluntur, honestiores adempta dimidia parte bonorum in perpetuum relegantur.*
Vgl. auch R. RILINGER, Humiliores – Honestiores. Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzeit (1988) 249-254.

31 CTh 9.44.1 (*Impp. Valentinianus, Theodosius et Arcadius AAA. Cynegio praefecto praetorio*) *Eos, qui ad statuas vel evitandi metus vel creandae invidiae causa confugerint, ante diem decimum neque auferri ab aliquo neque discedere sponte perpetimur; ita tamen, ut, si certas habuerint causas, quibus confugere ad imperatoria simulacra debuerint, iure ac legibus vindicentur; sin vero proditi fuerint artibus suis invidiam inimicis creare voluisse, ultrix in eos sententia proferatur. (dat. prid. non. iul. Constantinopoli Honorio n.p. et Euodio v.c. conss.*, a. 386)

Plin.epist. 10.76: *C. Plinius Traiano Imperatori: Appuleius, domine, miles, qui est in statione Nicomedensi, scripsit mihi quendam nomine Callidromum, cum detineretur a Maximo et Dionysio pistoribus, quibus operas suas locaverat, confugisse ad tuam statuam perductumque ad magistratus indicasse servisse aliquando Laberio Maximo captumque a Susago in Moesia et a Decibalo muneri missum Pacoro, Parthiae regi, pluribusque annis in ministerio eius fuisse, deinde fugisse atque ita in Nicomediam pervenisse. quem ego perductum ad me, cum eadem narrasset, mittendum ad te putavi ...*

Plinius berichtet von der Zuflucht eines gewissen Callidromus, den seine Dienstherren widerrechtlich gefangengehalten hatten (*detineretur a Maximo et Dionysio pistoribus, quibus operas suas locaverat*). Bis dahin hatte Callidromus, obwohl Sklave, offenbar frei gelebt.

Die Zuflucht löste eine behördliche Intervention aus: Der Flüchtling wurde festgenommen und damit dem unmittelbaren Zugriff durch Verfolger entzogen. Anschließend untersuchten die lokalen Autoritäten den Fall und leiteten die Person an den Statthalter weiter. Im Rahmen der Untersuchung wurde das Vorliegen eines anerkannten Grundes – *sui defensionis gratia* in Callistrats Worten – geklärt: Scheiterte die Rechtfertigung, wurde der Flüchtling wegen *confugere in iniuriam alterius* bestraft. Konnte er eine Freiheitsberaubung nachweisen, wurde möglicherweise gegen seinen Verfolger nach der *lex Fabia* vorgegangen. Dafür waren in den Provinzen die Statthalter zuständig[32].

5. Der Asylschutz für Sklaven

Bei Callidromus hing die Einschaltung des Statthalters wohl auch mit der im Rahmen der Untersuchung gemachten Entdeckung zusammen, dass er ein entlaufener Sklave war. Diese Vorgehensweise forderte das prätorische

32 D 1.18.13 pr. (*Ulp 7 off proc*) *Congruit bono et gravi praesidi curare, ut pacata atque quieta provincia sit quam regit. quod non difficile optinebit, si sollicite agat, ut malis hominibus provincia careat eosque conquirat: nam et sacrilegos latrones plagiarios fures conquirere debet et prout quisque deliquerit, in eum animadvertere, receptoresque eorum coercere, sine quibus latro diutius latere non potest.*
D 48.13.42 (*Marc 14 inst*) *Mandatis autem cavetur de sacrilegiis, ut praesides sacrilegos latrones plagiarios conquirant et ut, prout quisque deliquerit, in eum animadvertant. et sic constitutionibus cavetur, ut sacrilegi extra ordinem digna poena puniantur.*

Edikt für ergriffene *fugitivi*[33]. Das Edikt *de fugitivis* galt für alle behördlich aufgegriffenen Sklaven und nicht nur für *fugitivi* im Sinne des ädilizischen Edikts[34]. Es regelte die Feststellung des Eigentümers und die Rückführung des *fugitivus*[35]. Wenn bei der Untersuchung hervorkam, dass keine „normale" Flucht vorlag, unterblieb die Rückstellung vorerst[36]: Nach einer Zuflucht wurden die Sklaven zur Anhörung ihrer Beschwerden an den *praefectus urbi* bzw. einen Provinzstatthalter weitergeleitet.

Die genauesten Informationen über diese Beschwerdemöglichkeit bietet Ulpian in D 1.12.1. In der Hauptsache schärfte er ein, welche Vorwürfe der Präfekt keinesfalls beachten durfte.

> D 1.12.1 (*Ulp ls off praef urbi*) (1) *Servos qui ad statuas confugerint, vel sua pecunia emptos ut manumittantur, de dominis querentes audiet.* ... (8) *Quod autem dictum est, ut servos de dominis querentes praefectus audiat, sic accipiemus non accusantes dominos, (hoc enim nequaquam servo permittendum est nisi ex causis receptis), sed si verecunde expostulent, si saevitiam, si duritiam, si famem, qua eos premant, si obscenitatem, in qua eos compulerint vel compellant, apud praefectum urbi exponant. hoc quoque officium praefecto urbi a divo Severo datum est, ut mancipia tueatur ne prostituantur.*

Der Präfekt sollte keinesfalls allgemeine Anschuldigungen (*non accusantes dominos*), sondern nur *verecunde* – respektvoll – vorgetragene Beschwerden gegen übertriebene Grausamkeit, Unterversorgung mit dem Lebensnotwendigen und sexuelle Übergriffe zulassen.

Wiederum prägt die Sorge vor der Umkehrung etablierter sozialer Rollen den juristischen Diskurs im Zusammenhang mit dem Asyl. Respektloses, verleumderisches Verhalten, die Begehung einer *iniuria* gegen den Herrn, durfte es nicht ermöglichen. Eine erfolglose Beschwerde galt als

---

33 D 11.4.4 (*Paul 1 sent*) *Limenarchae et stationarii fugitivos deprehensos recte in custodiam retinent. magistratus municipales ad officium praesidis provinciae vel proconsulis comprehensos fugitivos recte transmittunt.*

34 D 11.4.1.5 (*Ulp 1 ed*) *Fugitivum accipe et si quis erro sit. fugitivi autem appellatione ex fugitiva natum non contineri Labeo libro primo ad edictum scribit.*

35 D 11.4.1.8 (*Ulp 1 ed*) *Tamdiu autem custodiuntur, quamdiu ad praefectum vigilum vel ad praesidem deducantur.* (8a) *Eorumque nomina et notae et cuius se quis esse dicat ad magistratus deferantur, ut facilius adgnosci et percipi fugitivi possint (notae autem verbo etiam cicatrices* continentur): *idem iuris est, si haec in scriptis publice vel in aedes proponas.*

36 D 11.4.2 (*Cal 6 cog*) *Fugitivi simplices dominis reddendi sunt: sed si pro libero se gesserint, gravius coerceri solent.*

Beleidigung des *dominus* (D 47.11.5: *ad infamandum dominum*)[37].

Die einschlägigen Vorschriften räumten dem Beamten weitgehendes Ermessen bei Beurteilung der Frage ein, welches Verhalten gegenüber Sklaven unangemessen war. Die Kriterien des Präfekten standen den Vorstellungen des Herrn sicherlich näher als denen des Sklaven. Die potentiell ehrenrührigen Vorwürfe *verecunde* vortragen zu müssen, minderte die Chancen des Sklaven noch mehr. Scheiterte der Sklave, wurde er seinem Herrn zurückgegeben, möglicherweise auch durch den untersuchenden Beamten selbst bestraft[38]. Bei geglückter Beschwerde kam es zum zwangsweisen Verkauf an einen neuen Eigentümer[39]. Der Preis stand dem ehemaligen Herrn zu.

Trotz gravierender Beschränkungen findet man einmal sogar eine positive Einschätzung des Sklavenasyls: Seneca sah es als Chance zur Wahrung des auch für Sklaven geltenden *commune ius animantium*[40].

Für die Mehrzahl der römischen Sklavenhalter war die mit *confugere ad statuam* gebotene Beschwerdemöglichkeit kein Grund zu vergleichbarer Euphorie. Fallweise stießen Anordnungen von Beamten auf Widerstand oder zumindest Uneinsichtigkeit: Antoninus Pius drohte bei Umgehung angeordneter Maßnahmen mit scharfen Sanktionen und legte einem Sklaveneigentümer nahe, die Mindeststandards der Sklavenbehandlung aus eigenem Interesse einzuhalten[41].

---

37 S. Fn. 42.

38 D 40.1.5 (*Marcian 2 inst*) *Si quis dicat se suis nummis emptum, potest consistere cum domino suo, cuius in fidem confugit, et queri, quod ab eo non manumittatur, Romae quidem apud praefectum urbi, in provinciis vero apud praesides ex sacris constitutionibus divorum fratrum, sub ea tamen denuntiatione, ut is servus, qui hoc intenderit nec inpleverit, in opus metalli detur, nisi forte dominus reddi eum sibi maluerit, utique non maiorem ex ea causa poenam constituturus.*

39 Gai 1.53: ... *sed et maior quoque asperitas dominorum per eiusdem principis constitutionem coercetur: nam consultus a quibusdam praesidibus provinciarum de his servis, qui ad fana deorum vel ad statuas principum confugiunt, praecepit, ut si intolerabilis videatur dominorum saevitia, cogantur servos suos vendere. ...*

40 Sen.clem. 1.18.2: *Servis ad statuam licet confugere; cum in servum omnia liceant, est aliquid, quod in hominem licere commune ius animantium vetet ...*

41 Coll 3.3 (*Ulp 8 off procons sub titulo de dominorum saevitia)* (1) *Si dominus in servum saevierit vel ad inpudicitiam turpemque violationem conpellat, quae sint partes praesidis, ex rescripto divi Pii ad Aurelium Marcianum proconsulem Baeticae manifestatur.* (2) *Cuius rescripti verba haec sunt: "Dominorum quidem potestatem in servos suos inlibatam esse oportet nec cuiquam hominum ius suum detrahi: sed dominorum interest, ne auxilium contra saevitiam vel famem vel intolerabilem iniuriam denegetur his, qui iuste deprecantur.* (3) *Ideoque cognosce de querellis eorum, qui ex familia Iuli Sabini ad statuam*

Die unter Sklavenhaltern verbreitete Ablehnung behördlicher Einmischung wird ebenso in anderen juristischen Zusammenhängen fassbar. Die Zuflucht *ad statuam* galt nicht als legitime Reaktion des Sklaven auf ein verbotenes Verhalten des Eigentümers, sondern als Form unerwünschter Aufsässigkeit, die in einer Wertminderung des Sklaven ihren Niederschlag fand. Bei Anstiftung zu einer ungerechtfertigten Zuflucht gab Ulpian in D 47.11.5 dem Eigentümer eine *actio servi corrupti* auf das *duplum* des verursachten Schadens gegen den Anstifter[42]. Diese Wertminderung führte auch zur Diskussion, ob ein Sklave nach einer Zuflucht als *fugitivus* im Sinne des ädilizischen Edikts zu gelten habe.

> D 21.1.17 (*Ulp 1 ed aedil curul*) (12) *Apud Labeonem et Caelium quaeritur, si quis in asylum confugerit aut eo se conferat, quo solent venire qui se venales postulant, an fugitivus sit: ego puto non esse eum fugitivum, qui id facit quod publice facere licere arbitratur. ne eum quidem, qui ad statuam Caesaris confugit, fugitivum arbitror: non enim fugiendi animo hoc facit. idem puto et in eum, qui in asylum vel quod aliud confugit, quia non fugiendo animo hoc facit: si tamen ante fugit et postea se contulit, non ideo magis fugitivus esse desinit.* (13) *Item Caelius scribit placere eum quoque fugitivum, qui eo se conferat, unde eum dominus reciperare non possit, multoque magis illum fugitivum esse, qui eo se conferat, unde abduci non possit.*

Nach Auffassung Ulpians[43] fehlte bei einer Zuflucht *ad statuam Caesaris* der *animus fugiendi*. Ausschlaggebend war, dass ein Sklave etwas Erlaubtes

---

confugerunt, et si vel durius habitos, quam aequum est, vel infamiae iniuria adfectos cognoveris, venire iube, ita ut in potestatem Sabini non revertantur. Quod si meae constitutioni fraudem fecerit, sciet me admissum severius executurum".(5) *Item divus Pius ad libellum Alfi Iuli rescripsit in haec verba: "Servorum obsequium non solum imperio, sed et moderatione sufficientibus praebitis et iustis operibus contineri oportet. (6) Itaque et ipse curare debes iuste ac temperate tuos tractare, ut ex facili requirere eos possis, ne, si apparuerit vel inparem te inpediis esse vel atrociore dominationem saevitia exercere, necesse habeat proconsul v. c., ne quid tumultuosius contra accidat, praevenire et ex mea iam autoritate te ad alienandos eos conpellere. Glabrione et Homullo cons."* [a. 152]

42 D 47.11.5 (*Ulp 5 off proc*) *In eum, cuius instinctu ad infamandum dominum servus ad statuam confugisse conpertus erit, praeter corrupti servi actionem, quae ex edicto perpetuo competit, severe animadvertitur.*
D 11.3.1 pr. (*Ulp 23 ed.*) *Ait praetor: Qui servum servam alienum alienam recepisse persuasisseve quid ei dicetur dolo malo, quo eum eam deteriorem faceret, in eum quanti ea res erit in duplum iudicium dabo.*
S. dazu B. BONFIGLIO, Corruptio servi (1998) 39 f.

43 Zum Thema der Diskussion bei Labeo und Caelius Sabinus s. GAMAUF (Fn. 1) 68-71.

getan hatte und deswegen nicht als *fugitivus* gelten konnte (*ego puto non esse eum fugitivum, qui id facit quod publice facere licere arbitratur).* Die Rechtsbehelfe des ädilizischen Edikts, das unter anderem eine Pflicht zur Offenlegung der *fugitivus*-Eigenschaft enthielt[44], zwecks Rückabwicklung des Kaufes (*actio redhibitoria*) oder Preisanpassung (*actio quanti minoris*) blieben so ausgeschlossen.

Die Juristen schützten den Käufer gegen das spezifische Risiko, einen *ad statuam* geflohenen Sklaven zu erwerben, nicht im Wege der Interpretation des Begriffes *fugitivus* im ädilizischen Ädikt. Daher ging die Praxis dazu über, für diesen Fall eine ausdrückliche Zusicherung zu verlangen. Für deren Richtigkeit haftete der Verkäufer auch bei Unkenntnis.

> D 21.1.19.1 (*Ulp 1 ed aedil curul*) *Plane si dixerit aleatorem non esse, furem non esse, ad statuam numquam confugisse, oportet eum id praestare.*

Die juristischen Diskussionen im Zusammenhang mit Rechtsbehelfen, die vor allem im gewerblichen Sklavenhandel von Bedeutung waren[45], belegen, dass die Inanspruchnahme des Asyls bei den Statuen durch Sklaven verbreitet war.

Ulpian stellte nur auf die Zuflucht, nicht aber auf das Ergebnis der Beschwerde ab. Es machte keinen Unterschied, ob der Sklave wie in D 47.11.5 zu Unrecht Asyl gesucht hatte oder seiner Beschwerde Berechtigung zuerkannt worden war. Der durchschnittliche römische Käufer wollte offensichtlich keinesfalls einen Sklaven, der die Tendenz bewiesen hatte, die Obrigkeit gegen seinen Herren anzurufen.

6. Rechtsnatur und Entstehung von *confugere ad statuas*

Der bisherige Überblick betrachtete die im Zusammenhang mit dem Asylrecht diskutierten Rechtsfragen auf Basis des Rechtszustandes zur Zeit Ulpians, also für die Schlussphase der klassischen römischen Rechtswissen-

---

44 D 21.1.1.1 (*Ulp. 1 ed aedil curul*) *Aiunt aediles: Qui mancipia vendunt certiores faciant emptores, quid morbi vitiive cuique sit, quis fugitivus errove sit noxave solutus non sit: eademque omnia, cum ea mancipia venibunt, palam recte pronuntianto.*

45 Vgl. dazu É. JAKAB, Praedicere und cavere beim Marktkauf. Sachmängel im griechischen und römischen Recht (1997).

schaft. Nunmehr soll die juristische Natur des Asylschutzes analysiert und in Verbindung damit der Entstehung des Asyls nachgegangen werden[46].

Als terminus ante quem kann die Entstehung von Senecas Schrift *De clementia* gelten, d.i. die Mitte des ersten Jahrhunderts n.Chr. Für Seneca standen die Zufluchtsmöglichkeit der Sklaven und das Recht, sich beim *praefectus urbi* zu beschweren, außer Zweifel. Die bei ihm genannten Gründe entsprachen bereits denen von Ulpians Instruktionsschrift *De officio praefecti urbi*[47].

Der einzige Unterschied zu den späteren juristischen Quellen liegt im Schweigen über die Wirkungen einer begründeten Beschwerde. Belege für den Verkauf misshandelter Sklaven finden sich erst ein Jahrhundert später[48]. Es ist aber kaum denkbar, dass der Präfekt Beschwerden nur anhören durfte, ohne gegen nachgewiesene Missstände einschreiten zu können. Außerdem war der Verkauf nicht die einzige, sondern nur die einschneidendste Maßnahme, die der Präfekt ergreifen konnte[49]. Die Verhängung solcher Maßnahmen war durch seinen Auftrag zur Sicherung von Ruhe und Ordnung in Rom und zur Kontrolle der Sklaven gedeckt[50]. Einschlägige *exempla*, um den Gehorsam der Sklaven auch durch Fürsorgemaßnahmen sicherzustellen, bot schon die Rechtspolitik des Augustus. Der zwangsweise Verkauf misshandelter Sklaven konnte sich wohl an den Ankäufen von Sklaven aus öffentlichem Interesse während der Republik orientieren.

Da *ad statuas confugere* und das Beschwerderecht damit unter Nero bereits etabliert waren, kommt als Entstehungszeit primär der Prinzipat des Tiberius in Frage. Gerade in diesem Zeitraum verdichten sich auch Berichte im Zusammenhang mit *confugere ad statuas*: 21 n.Chr. verhandelte der Senat in Sachen Annia Rufilla; 22 n.Chr. erbaten die Kreter die Zuerkennung des Asylrechts für eine Statue des *divus Augustus*[51]; 27 n.Chr. wurde Nero und Agrippina die Zuflucht zur Statue des *divus Augustus* nahegelegt. Hin-

---

46 Zu Datierungsfragen vgl. GAMAUF (Fn. 1) 52-54 und M. DREHER, Das Asyl als integrativer Faktor der römischen Gesellschafts- und Staatsordnung, in: A. BARZANÒ/C. BEARZOT (Hgg.), Identità e valori. Fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica (2001) 137.

47 Sen.benef. 3.22.3: *Atqui de iniuriis dominorum in servos qui audiat positus est, qui et saevitiam et libidinem et in praebendis ad victum necessariis avaritiam conpescat.*

48 S. Fn. 39 und 41.

49 GAMAUF (Fn. 1) 59.

50 Tac.ann. 6.11: *Mox rerum potius ob magnitudinem populi ac tarda legum auxilia sumpsit e consularibus, qui coerceret servitia et quod civium audacia turbidum, nisi vim metuat.*

51 Tac.ann. 3.63: *Petere et Cretenses simulacro divi Augusti.*

zu kommt eine in diese Periode fallende Episode in der Lebensgeschichte des Apollonius von Tyana (Philostr. 1.15). Die relative Häufung der Zeugnisse könnte damit zusammenhängen, dass der Brauch, bei der Statue Schutz zu suchen, neu und daher von besonderem Interesse war.

Dieser Datierungsvorschlag gewinnt weitere Plausibilität, sobald man die rechtliche Verankerung des Asylschutzes im *crimen maiestatis* mitberücksichtigt.

Bei der Zuflucht zu einer Statue erlangte ein Flüchtling keinen besonderen Rechtsstatus. Der Schutz des Flüchtlings lässt sich nicht mit einem subjektiven Recht vergleichen, das ein Verfolger zu respektieren hatte. Ein Zugriff auf den Flüchtling verletzte kein diesem zustehendes Recht.

Dennoch gab es verschiedene Gründe für einen Verfolger, das Asyl zu respektieren: Er konnte dazu gezwungen sein, weil ihn die zugunsten des Verfolgten intervenierenden Zuschauer faktisch dazu nötigten. Ein anderer Grund war, dass der Zugriff auf den Schutzflehenden zu einer Anklage wegen des *crimen laesae maiestatis* führen konnte. Der Flüchtling partizipierte bei der Statue vom Schutz, den die Statue stellvertretend für den Kaiser durch das *crimen maiestatis* genoss. Das Asyl wurzelte im strafrechtlichen Schutz der Statue.

In der Sprache moderner Rechtstheorie wäre das Asyl bei der Statue am besten als Rechtsreflex zu beschreiben[52]. Als Rechtsreflexe (im Unterschied zu subjektiven Rechten) fasst man solche Effekte von Rechtsnormen zusammen, die sich faktisch begünstigend auswirken können, bei der Normsetzung aber nicht unmittelbar bezweckt waren.

Das, was wir heute als Asylrecht verstehen, war im römischen Recht kein vom faktischen Akt der Zuflucht zu trennendes rechtliches Phänomen. Die Zuflucht verschaffte dem Flüchtling den Rechtsschutz der Statue und machte ihn für Privatpersonen praktisch unangreifbar. Die Juristentexte betonen allein diesen Vorgang – *confugere ad statuam/statuas (principis/Caesaris)*, thematisieren aber weder die unmittelbar daraus resultierenden rechtlichen Wirkungen – das Asyl – noch deren rechtliche Voraussetzungen. Die juristische Einschätzung dieses Verhaltens war nicht viel anders als die Senecas: Der Flüchtling tat etwas, *quod publice facere licere arbitratur* (D 21.1.17.12). *Confugere ad statuas* wurde nicht als rechtliches Problem analysiert. Diese Formel diente zur Beschreibung des Tatbestandes, der die behördliche Intervention notwendig machte. Erst die Rechtsfolgen der Zuflucht, vom Beschwerdeverfahren bis hin zu den vermögensrechtlichen Implikationen, werden von den Juristen detailliert aufgearbeitet.

52 Vgl. zu diesem Konzept z.B. H. KELSEN, Reine Rechtslehre[2] (1960) 133–139.

Geht man bei der Datierung des Asyls unter Berücksichtigung des ihm zugrundeliegenden rechtlichen Mechanismus vor, kann die Entstehung des Asylschutzes nur zeitgleich mit dem strafrechtlichen Schutz für die kaiserlichen Statuen angesetzt werden. Relevant ist also der Zeitpunkt, ab dem auch der „Statuenfrevel" als *crimen maiestatis* galt.

Unter Augustus wurde die *lex Iulia maiestatis* auf diese Fälle noch nicht angewendet; die interpretative Einbeziehung des „Bildnisfrevels" unter die Tatbestände des *crimen maiestatis* fand erst unter Tiberius statt[53]. Dies war die Voraussetzung, damit Statuen im Wege der Reflexwirkung zu Asylorten werden konnten.

Sueton[54] und Tacitus[55] berichten beinahe wortgleich, dass der Anstoß zur erweiterten Anwendung des *crimen maiestatis* von Tiberius selbst ausging. Zu Beginn seiner Herrschaft, 15 n.Chr., beschied er dem *praetor urbanus*[56] Q. Pompeius Macer auf die Frage nach den *iudicia maiestatis*: *exercendas esse leges*. Das zog – wie Sueton betont – eine besonders strenge Anwendung des Gesetzes nach sich. Infolge dieser Anordnung wurde gerade der „Bildnisfrevel" zum wiederkehrenden Anklagepunkt. Dabei verfolgte der Kaiser offenbar die Doppelstrategie, im Senat zu Gunsten der Beschuldigten zu intervenieren und es in Quästionenverfahren zu Verurteilungen kommen zu lassen.

Zu den ersten Prozessen im Senat kam es noch im selben Jahr (15 n.Chr.): Einmal gegen den Ritter Falanius, der eine Statue des Augustus mit seinem Landgut verkauft hatte. Tiberius lehnte eine Bestrafung ab[57], da die Vergöttlichung des Augustus den Bürgern keine Nachteile bringen sollte[58]. Im selben Jahr widersetzte er sich dem Prozess gegen M. Granius Marcellus

---

53 BAUMAN (Fn. 3) 71-85.

54 Suet.Tib. 58: *Sub idem tempus consulente praetore an iudicia maiestatis cogi iuberet, exercendas esse leges respondit et atrocissime exercuit. statuae quidam Augusti caput dempserat, ut alterius imponeret; acta res in senatu et, quia ambigebatur, per tormenta quaesita est. damnato reo paulatim genus calumniae eo processit, ut haec quoque capitalia essent: circa Augusti simulacrum seruum cecidisse, uestimenta mutasse, nummo uel anulo effigiem impressam latrinae aut lupanari intulisse, dictum ullum factumue eius existimatione aliqua laesisse. perit denique et is, qui honorem in colonia sua eodem die decerni sibi passus est, quo decreti et Augusto olim erant.*

55 Tac.ann. 1.72: ... *mox Tiberius, consultante Pompeio Macro praetore an iudicia maiestatis redderentur, exercendas leges esse respondit.*

56 CIL VI 37836.

57 Tac.ann. 1.73: ... *nec contra religiones fieri quod effigies eius, ut alia numinum simulacra, venditionibus hortorum et domuum accedant.*

58 Tac.ann. 1.73: *scripsit consulibus non ideo decretum patri suo caelum, ut in perniciem civium is honor verteretur.*

wegen der Verstümmelung einer Statue[59]. Ähnlich reagierte er 22 n.Chr. gegenüber dem Vorwurf des Einschmelzens einer Statue[60].

Ab 15 n.Chr. gehörte der „Bildnisfrevel" zu den Tatbeständen der *lex Iulia de maiestate*. Trotz seiner mehrfach geäußerten Ablehnung, solche Fälle zu verfolgen, gingen die Zeitgenossen nicht davon aus, dass der Kaiser dieser Anwendung des Majestätsgesetzes prinzipiell ablehnend gegenüber stand[61]. Das zeigt Pisos anspielungsreiche Frage im Prozess gegen M. Granius, an welcher Stelle denn der Kaiser seine Stimme abzugeben gedenke[62]. Die Nachwelt sah Tiberius als die treibende Kraft hinter der Ausdehnung des *crimen maiestatis*. Plinius paraphrasiert Tiberius' Beteuerung im Verfahren gegen Falanius[63], um sie als blanke Lüge zu entlarven: Augustus sei von Tiberius vielmehr nur wegen des *crimen maiestatis* und dessen Verwendung *ad metum civium* unter die Götter erhoben worden[64]. Wenn die Nachwelt trotz der exemplarischen Zurückhaltung des Kaisers im Senat so urteilte, beruhte das nicht auf einer voreingenommenen Tatsachenverzerrung durch Plinius. Adressat der Anordnung von 15 n.Chr. (*exercendas esse leges*), welche die Flut der Majestätsprozesse einleitete, war ein Prätor gewesen. Prätoren saßen den Quästionengerichten vor, deren Prozesse der Kaiser aufmerksam mitverfolgte[65]. Auch die Quästionengerichte verhandelten

---

59 Tac.ann.1.74: *addidit Hispo statuam Marcelli altius quam Caesarum sitam, et alia in statua amputato capite Augusti effigiem Tiberii inditam. ad quod exarsit adeo, ut rupta taciturnitate proclamaret se quoque in ea causa laturum sententiam palam et iuratum, quo ceteris eadem necessitas fieret. manebant etiam tum vestigia morientis libertatis. igitur Cn. Piso 'quo' inquit 'loco censebis, Caesar? si primus, habebo quod sequar: si post omnis, vereor ne inprudens dissentiam.' permotus his, quantoque incautius efrerverat, paenitentia patiens tulit absolvi reum criminibus maiestatis: de pecuniis repetundis ad reciperatores itum est.*

60 Tac.ann. 3.70: *L. Ennium equitem Romanum, maiestatis postulatum quod effigiem principis promiscum ad usum argenti vertisset, recipi Caesar inter reos vetuit, palam aspernante Ateio Capitone quasi per libertatem. non enim debere eripi patribus vim statuendi neque tantum maleficium impune habendum. sane lentus in suo dolore esset: rei publicae iniurias ne largiretur. Tiberius, ut erant magis quam ut dicebantur, perstititque intercedere. Capito insignitior infamia fuit quod humani divinique iuris sciens egregium publicum et bonas domi artes dehonestavisset.*

61 S. auch Cass.Dio 57.24.7.

62 Oben Fn. 59. Bei Cass.Dio 57.24.7 wird eine ähnliche Anekdote für das Jahr 25 n.Chr. berichtet.

63 S. Fn. 58.

64 Plin.paneg. 11: *Dicavit coelo Tiberius Augustum, sed ut maiestatis crimen induceret ... tu sideribus patrem intulisti, non ad metum civium ...*

65 Tac.ann. 1.75: *Nec patrum cognitionibus satiatus iudiciis adsidebat in cornu tribunalis, ne praetorem curuli depelleret.*

iudicia maiestatis. Wie man aus Sueton schließen kann, führten Anklagen wegen Schändung kaiserlicher Abbilder dort sehr wohl zu Verurteilungen[66]. Tiberius konnte seine Unerbittlichkeit bei Anwendung geltenden Rechts – *atrocissime exercuit* – vorgeworfen werden, aber keine Rechtsbeugung. Suetons „Sündenregister" enthält keine anderen Sachverhalte als die, die noch Juristen des 2. Jahrhunderts als Tatbestände des *crimen laesae maiestatis* ansahen[67]. Ein führender Jurist der Zeit wie Ateius Capito hätte sonst wohl kaum dem Kaiser das öffentliche Interesse an solchen Strafverfahren vorgehalten[68].

Tiberius' Entschluss, das *crimen laesae maiestatis* mit Strenge zu verfolgen, brachte den Bildnisfrevel in den Anwendungsbereich der *lex Iulia* und machte Akte in der Nähe von Kaiserbildern zu potentiellen Anklagepunkten. Als Reflex davon boten die Statuen Schutz und wurden zu Asylen. Die von der Literatur oft und mit gegensätzlichen Ergebnissen aufgeworfene Frage, ob das Asyl der formellen Genehmigung oder gar Anerkennung durch Kaiser oder Senat bedurfte[69], brauchten sich die Römer in dieser Form nicht zu stellen.

Bei Datierung der Entstehung von *confugere ad statuam* ist 15 n.Chr. somit der terminus post quem, wenngleich nicht ausgeschlossen ist, dass es schon vorher vereinzelte Fälle versuchter[70] und vielleicht auch gelegentlich erfolgreicher Zuflucht gegeben hatte.

Eine Institutionalisierung, wie sie in der fixen Terminologie zum Ausdruck kommt, setzte regelmäßige Sanktionen voraus, zu denen das *exercendas esse leges* Anlass gegeben hatte. Vielleicht bezieht sich darauf Philostrats Bemerkung (1.15), Tiberius' Statuen wären „gefürchteter" und „unangreifbarer", gewesen als die des olympischen Zeus, da selbst mittelbare Beschränkungen vorerst fehlten[71]. Dieser Schutz setzte sich so rasch durch, dass der Senat bereits 21 n.Chr. zu einem Eingriff veranlasst war.

Eine andere Frage, die manche Autoren zu einer späteren Datierung der „Anerkennung" des Asylrechts der Kaiserstatuen führte, waren die rechtlichen Sanktionen, die sich – im Hinblick auf den Hauptfall der Zuflucht von Sklaven – nicht vor Mitte des zweiten Jahrhunderts n.Chr. nachweisen

---

66 Oben Fn. 54.

67 Vgl. die Quellenbelege bei GAMAUF (Fn. 1) 33 f.

68 Oben Fn. 60. Zu Capitos Rolle vgl. die Literatur bei GAMAUF (Fn. 1) 34 Fn. 158.

69 Nachweise bei GAMAUF (Fn. 1) 53 f.

70 Suet. Aug. 17: *Antonium iuvenem, maiorem de duobus Fulvia genitis, simulacro Divi Iuli, ad quod post multas et irritas preces confugerat, abreptum interemit.*

71 Vgl. auch CLAUSS (Fn. 13) 305 f., 485 f.

lassen. Genauso wie das Asylrecht der Statuen nie förmlich „eingeführt" wurde, sondern ein unbeabsichtigter Nebeneffekt der Handhabung des *crimen laesae maiestatis* unter Tiberius war, wurden auch die an den Gebrauch des Asyls anknüpfenden rechtlichen Sanktionen – mit einer Ausnahme – nicht speziell für diesen Fall erlassen.

Das rechtliche Instrumentarium zur Lösung der Rechtsfragen, die von späteren Juristen im Kontext von *confugere ad statuam* erörtert wurden, stand 15. n.Chr. bereits zur Verfügung: Eine Verletzung des Asyls fiel unter das *crimen laesae maiestatis*. Die grundlose Zuflucht eines Sklaven führte zur Rückstellung nach dem *edictum de fugitivis*; die gerechtfertigte Zuflucht eines Freien konnte Anlass zu strafrechtlichem Vorgehen gegen den Verfolger geben. Zu Gunsten nachweislich misshandelter Sklaven griff bald schon der Präfekt ein. Eine Lücke zeigte sich bei der Zuflucht Freier *in invidiam alterius*: Da sich das Asyl in dieser Phase straflos als Waffe gegen honorige Persönlichkeiten einsetzen ließ, machte der Senat 21 n.Chr. dem Missbrauch ein Ende.

7. Schluss

Abschließend kann man *confugere ad statuas* folgendermaßen charakterisieren: Im Unterschied zur griechischen Tempelasylie konnten sich Rechtsbrecher mit seiner Hilfe keineswegs der Verfolgung entziehen. Weder das Asyl bei der Statue noch das ‚portable asylum' gewährten dauerhaft Schutz. Sie stellten gelegentlich aber sicher, dass ein Verfolger seine soziale Macht nicht ausnützte, um mit einer Person nach Gutdünken zu verfahren. Die Inanspruchnahme des Asyls führte zu behördlicher Intervention, das Asylrecht wurde, wie MOMMSEN prägnant konstatierte, „wenigstens als ein an die öffentliche Gewalt gerichteter Hülferuf beachtet"[72]. *Confugere ad statuas* war eine staatlich streng kontrollierte Asylform auf rechtlicher Basis. Konnte der Asylflüchtling sein Verhalten nicht rechtfertigen, musste er mit Strafe rechnen. Das beschränkte die Funktion des Asyls auf die Abwehr von Übergriffen, die per se rechtswidrig waren. Die größte Bedeutung erlangte das Asyl dabei im Rahmen der Verrechtlichung der Sklavenbehandlung im frühen Prinzipat: Es eröffnete Sklaven erstmalig Zugang zu Rechtsschutz gegen den Eigentümer, wenn dieser die Mindeststandards der Sklavenbehandlung verletzte. Dahinter stand auch das rechtspolitische Bestre-

72 MOMMSEN (Fn. 12) 460.

ben, misshandelte Sklaven von gewaltsamem Widerstand abzuhalten. In diesem Sinne wirkte es als Ventil und damit im Sinne MARTIN DREHERS als integrativer Faktor[73].

Das negative Bild vom Asyl als Bruch mit dem Recht und *ex definitione* Privilegierung der Outlaws in Antike[74] wie Moderne trifft auf *confugere ad statuas* keinesfalls zu. Hinter der negativen Einschätzung steht die Vorstellung, dass zwischen Rechtsstaat und Freistätten ein innerer Widerspruch bestünde, da die Gleichheit der Gesetze jeden außerrechtlichen oder neben dem Recht bestehenden Schutz obsolet mache und ein solcher die Rechtsgleichheit, wenn nicht gar die Autorität des Gesetzes in Frage stelle[75].

Diese römische Asylform schützte hingegen nur gegen bzw. nach widerrechtlichen Angriffen. Das Asyl stand nicht gegen die Rechtsordnung, sondern ergänzte sie; es bot keine Schlupflöcher, um dem Arm des Gesetzes zu entgehen, sondern bot sozialer Übermacht Einhalt, um eine rechtliche Regelung des Konflikts zu ermöglichen.

Literaturverzeichnis

BALZARINI, M. 1983. De iniuria extra ordinem statui. Contributo allo studio del diritto penale romano dell'età classica, Padua.

BAUMAN, R. A. 1974. Impietas in Principem. A study of treason against the Roman emperor with special reference to the first century A.D., München.

BONFIGLIO, B. 1998. Corruptio servi, Mailand.

— 1999. In margine a Tac.ann. 3.36, Labeo 45, 64-76.

CLAUSS, M. 1999. Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, München.

---

73 DREHER (Fn. 46) 129-137.

74 Tac.ann. 3.60: ... *conplebantur templa pessimis servitiorum; eodem subsidio obaerati adversum creditores suspectique capitalium criminum receptabantur* ...

75 Paradigmatisch formuliert von C. BECCARIA in § XXXV von Dei delitti e delle pene (Zitiert nach der Ausgabe von F. VENTURI, 1994², 87): Asili: Dentro i confini di un paese non dev'esservi alcun luogo indipendente dalle leggi. La forza di esse seguir deve ogni cittadino, come l'ombra segue il corpo. L'impunità e l'asilo non differiscono che di piú e meno, e come l'impressione della pena consiste piú nella sicurezza d'incontrarla che nella forza di essa, gli asili invitano piú ai delitti di quello che le pene non allontanano. Moltiplicare gli asili è il formare tante piccole sovranità, perché dove non sono leggi che comandano, ivi possono formarsene delle nuove ed opposte alle comuni, e però uno spirito opposto a quello del corpo della società.

DREHER, M. 2001. Das Asyl als integrativer Faktor der römischen Gesellschafts- und Staatsordnung, in: A. BARZANÒ/C. BEARZOT (Hgg.), Identità e valori. Fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica, Rom, 129-138.

GAMAUF, R. 1999. Ad statuam licet confugere. Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat, Frankfurt.

— 2002. Beweisfragen der condictio indebiti im Formularverfahren (Paul. 3 quaest. D. 22,3,25 pr. - 2), in: J.M. RAINER / M. J. SCHERMAIER / C. WINKEL (Hgg.), Iurisprudentia universalis. Festschrift für Theo Mayer-Maly zum 70. Geburtstag, Köln, 216-228.

GARNSEY, P. 1970. Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire, Oxford.

HAGEMANN, M. 1998. Iniuria. Von den XII-Tafeln bis zur Justinianischen Kodifikation, Köln.

JAKAB, É. 1997. Praedicere und cavere beim Marktkauf. Sachmängel im griechischen und römischen Recht[2], München.

KELSEN, H. 1960. Reine Rechtslehre, Wien.

KRUSE, H. 1934. Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche, Paderborn.

MANFREDINI, A. D. 1986. 'Ad ecclesiam confugere', 'ad statuas confugere' nell'età di Teodosio I, in: Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana VI, Perugia, 39-58.

MOMMSEN, TH. 1899. Römisches Strafrecht, Leipzig.

RABER, F. 1969. Grundlagen klassischer Injurienansprüche, Wien.

RILINGER, R. 1988. Humiliores - Honestiores. Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzeit, München.

USENER, H. 1900. Italische Volksjustiz, RhMus. 56, 1-28.

VENTURI, F. (Hg.) 1994. C. Beccaria. Dei delitti e delle pene[2], Turin.

WACKE, A. 1993. Audiatur et altera pars: Zum rechtlichen Gehör im römischen Zivil- und Strafprozeß, in: M. J. Schermaier / Z. Végh (Hgg.), Ars boni et aequi, Festschrift Wolfgang Waldstein zum 65. Geburtstag, Stuttgart, 369-399.

ZIEGLER, R. 1984. Die "Historia Apollonii Regis Tyri" und der Kaiserkult in Tarsos, Chiron 14, 225-228.

BERNHARD PALME

Asyl und Schutzbrief im spätantiken Ägypten

> „Das Asyl der Griechen mag Ausfluß der Zuchtlosigkeit, das des späteren Mittelalters Ausdruck der Laune und eines gewissen Machtgefühles der interessierten Kreise gewesen sein. In Ägypten, das in Fronarbeit der antiken Welt das Brot schaffen mußte, war es eine wirtschaftliche und politische Notwendigkeit. Es ist das habeas corpus der Ägypter gewesen".

Mit diesen Worten hat vor 80 Jahren FRIEDRICH VON WOESS die Bedeutung des Asylwesens für das ptolemäische, römische und byzantinische Ägypten umrissen. Sein Buch über *Das Asylwesen Ägyptens*[1] war die erste Abhandlung, die systematisch alle damals bekannten Quellen, insbesondere die papyrologischen, zum Thema sammelte und auswertete — und ist bis heute die einzige geblieben. Entsprechend der Quellenlage konzentrierte sich WOESS' Blick auf das ptolemäische Tempelasyl, das aus etlichen Inschriften sowie griechische und demotische Papyrustexte reich dokumentiert ist. Die Verhältnisse der Prinzipatszeit und der Spätantike, für welche die Quellen weitaus spärlicher fließen, behandelte er gleichsam als Ausblick.[2] Hierbei zeigte WOESS, wie die römische Herrschaft das Asylrecht der ägyptischen Tempel zwar immer weiter einschränkt, aber nicht beseitigt.[3] Erst gegen Ende des 3. Jh. n. Chr. reißt unsere Dokumentation ab.[4]

---

1 F. von Woess, *Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung*, München 1923 (MB 5). Das wörtliche Zitat steht auf S. 3.

2 Woess, *Asylwesen* (o. Anm. 1) 211–236.

3 Woess, *Asylwesen* (o. Anm. 1) 212–218: Er widerlegt damit die ältere Ansicht (etwa M. Rostowzew, *Studien zur Geschichte des römischen Kolonats*, Leipzig & Berlin 1910 [APF Beih. 1], 216f.; F. Oertel, *Der Niedergang der hellenistischen Kultur in Ägypten*, Neue Jahrbücher für klassisches Altertum 23 [1920] 368–371), die Römer hätten völlig mit dem Asylwesen aufgräumt. Zu den bei Woess besprochenen Testimonien lassen sich heute u. a. hinzufügen: Verzicht auf Asyl als Vertragsklausel: BGU IV 1156 (Alexandria, 15 v. Chr.); 1053 (Alex., 13 v. Chr.); P.Oxy. X 1258 (45 n. Chr.); LXI 4113 (138) und P.Oxy.Hels. 20 (138). Ein Schutzbrief (πίστις): BGU XVI 2609 (Herakl., 7 n. Chr.).

4 Die letzten Nachrichten aus heidnischer Zeit betreffen Privilegien über persönliche Asylie: Pap.Agon. 4 (Oxy., 264); P.Oxy. X 1264 (272); BGU IV 1073 = M.Chr. 198 und die dazugehörige Urkunde 1074 (Oxy., 274).

Mit dem alten Götterglauben verschwindet auch das Tempelasyl. Das Kirchenasyl und die Klosterflucht, die im Verlauf des 4. Jh. n. Chr. im gesamten Reich aufkommen, sieht WOESS nicht als unmittelbare Nachfolger des alten Tempelasyls — eine Ansicht, welche die Forschung bis in jüngste Zeit kontrovers diskutiert.[5]

Das ägyptische Asylwesen des 4.–7. Jh. n. Chr. sieht WOESS dann eng verquickt mit der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung, die er — wie die meisten seiner Zeitgenossen — in sehr düsteren Farben malt: Die kuriale Mittelschicht und die freie Bauernschaft werden zwischen allmächtigen Beamten, skrupellosen Militärs und ausbeuterischen Großgrundbesitzern aufgerieben. Übermäßige Steuerlast und drückende Liturgien treiben die Landbevölkerung scharenweise in das *patrocinium* einiger Mächtiger, die sich auch gegen die staatliche Gewalt behaupten. So geraten die Bauern in Abhängigkeit und sinken schließlich zu hörigen *coloni* herab. Abgesehen von der Anachorese, der Flucht in die Wüste oder dem Untertauchen in einer Großstadt, verbleibt den geknechteten *humiliores* die Inanspruchnahme eines kirchlichen Asyls als einzige Möglichkeit, sich dem Zugriff der Staatsgewalt oder des Grundherrn auf Hab und Gut, ja auf Leib und Leben zu entziehen.[6]

Seit WOESS seine Studie vollendet hat, ist das papyrologische Quellenmaterial mindestens auf den fünffachen Umfang angewachsen. Trotzdem hat sich bislang niemand mehr über eine gleichermaßen umfassende Untersuchung des Asylrechts in Ägypten gewagt, die das gesamte sog. „papyrologische Jahrtausend" (ca. 300 v. Chr. – 700 n. Chr.) umspannt.[7] Namentlich

---

5 Zustimmend: A. Ducloux, *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IV^e – milieu du V^e s.)*, Paris 1994, bes. 253–259; skeptisch: M. Dreher, *Das Asyl in der Antike*, Tyche 11 (1996) 79–96, bes. 94.

6 Woess, *Asylwesen* (o Anm. 1) 224–229; sein Bild ist maßgeblich beeinflußt von den Darstellungen von Rostowzew, *Kolonat* (o. Anm. 3), bes. 224–228 und vor allem M. Gelzer, *Studien zur byzantinischen Verwaltung Ägyptens*, Leipzig 1911 (Leipz. Hist. Abh. 13), bes. 72–75. Gelzers Darstellung ist ihrerseits geprägt von der damaligen Betrachtungsweise der Spätantike als Epoche des Niedergangs und des Zwangsstaates einerseits und den eloquenten, aber wohl einseitigen Klagen des Dioskoros von Aphrodite (s. u. 59) andererseits.

7 Umfangreichere Arbeiten zu einzelnen Aspekten oder Zeitabschnitten sind: F. Dunand, *Droit d'asile et refuge dans les temples en Égypte lagide*, in: Hommages à la mémoire de S. Sauneron, II, Peris 1979, 77–97; K. J. Rigsby, *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistisc World*, Berkeley, Los Angeles, London, 1996, 540–573 mit Quellen und Literatur zur ptolemäischen Zeit. Zu den Schutzbriefen der ptolemäisch und frühen Kaiserzeit: D. Schäfer, *Zu den ptolemäischen πίστεις*. Philologus 88 (1933) 296–301; W.

die spätantiken Verhältnisse haben noch keine adäquate Behandlung erfahren, obwohl die Forschung der letzten Jahrzehnte zu einer Auffassung von den ägyptischen Besitzverhältnissen und Sozialstrukturen gelangt ist, die beträchtlich von den oben beschriebenen Vorstellungen abweicht: Von einer allmächtigen Beamtenschaft kann keine Rede sein, die Militärs treten weder als Grundbesitzer noch sonstwie auffallend in Erscheinung, der Großgrundbesitz hat sich niemals zu flächendeckenden Latifundien ausgewachsen und die Grundherrn übernehmen öffentlich-staatliche Aufgaben weniger aus Anmaßung, sondern als (oftmals unwillkommenes) *munus patrimonii.*[8] Niemand bezweifelt andererseits die grundsätzlich eher bedrückte und ärmliche Lage der Bauernschaft, wenngleich hier immer deutlicher beträchtliche lokale Unterschiede zwischen den einzelnen Gauen erkennbar werden.[9] Aber sowohl die Darstellungen zur Agrar- und Sozialgeschichte Ägyptens als auch zum spätantiken Asylwesen im allgemeinen[10] gehen allenfalls am Rande auf das Thema „Asyl als soziales Phänomen" ein.

Schmitz. *Ἡ πίστις in den griechischen Papyri*, Diss. Köln 1964, 17–31; zu jenen in koptischer Sprache s. u. Anm. 23.

8 Aus der umfangreichen Literatur zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des spätantiken Ägypten seien lediglich die einflußreichsten Arbeiten hervorgehoben: Zu Grundbesitz und „Militarisierung": A. K. Bowman, *Landholdings in the Hermopolite Nome in the Fourth Century A.D.*, JRS 75 (1985) 137–163; R. S. Bagnall, *Military Officers as Landowners in Fourth Century Egypt*, Chiron 22 (1992) 47–54; — Großgrundbesitz (*domus*, οἶκος) als eine „institution semi-publique": J. Gascou, *Les grands domaines, la cité et l'état en Égypte byzantine*, T&MByz 9 (1985) 1–60. — Zur zentralen Frage des Kolonats, dessen Zwangscharakter J.-M. Carrié in mehreren Arbeiten (z.B.: *Le „colonat du Bas-Empire": un mythe historiographe?*, Opus 1 [1982] 351–370) in Zweifel gezogen hat, s. zuletzt den Forschungsüberblick von I. F. Fikhman, *Rétour à Rostovtzeff?*, CdE 71 (1996) 169–175 und Carriés ausführliche Gegendarstellung: *„Colonato del Basso Impero": la resistenza del mito*, in: E. Lo Cascio (ed.), *Terre, proprietari e contadini dell'impero romano. Dall'affitto agrario al colonato tardoantico*, Roma 1997, 75–150. — Eine ausgewogene Gesamtdarstellung zeichnet R. S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993, bes. 110–130; 161–180 und 214–225. Die ältere Literatur läßt sich über diese und die in der folgenden Anm. zitierten Werke leicht zurückverfolgen.

9 A. Jördens, *Die Agrarverhältnisse im spätantiken Ägypten*, Laverna 10 (1999) 114–152. J. Banaji, *Agrarian Change in Late Antiquity. Gold, Labour and Aristocratic Dominance*, Oxford 2002, 171–221.

10 Etwa E. Herman, *Zum Asylrecht im Byzantinischen Reich*, Orientalia Periodica 1.1., Roma 1935, 204ff.; P. Timbal Duclaux de Martin, *Le droit d'asile*, Paris 1939, 32ff.; Ducloux, *Ad ecclesiam confugere* (o. Anm. 5). Lediglich F. Woess, *Ἀσυλία*, SZ 46 (1926) 32–67, bes. 32–34 sieht die Asylflucht (in ptolemäischer Zeit) als Form des Streikes.

So mag es angebracht sein, das Asylwesen im Ägypten des 4.–7. Jh. n. Chr. neuerlich unter die Lupe zu nehmen. Zwei Fragen sind zu verfolgen. Erstens: Welche Aussagen lassen die heute vorliegenden Quellen, vor allem die so zahlreich neu hinzugekommenen Papyri, darüber zu? Und zweitens: Wie sind die Aussagen dieser Quellen vor der neuen historischen Gesamtkonzeption des spätantiken Ägypten zu bewerten?

I. Die Rechtsquellen

Die literarischen und juristischen Zeugnisse für Asylwesen im spätantiken Ägypten haben sich — erwartungsgemäß — seit der Zusammenstellung von WOESS nicht vermehrt. Abgesehen von den allgemein das Asylwesen im Reich oder wenigstens in der Prätorianerpräfektur *Oriens* betreffenden Gesetzestexte, die selbstverständlich auch hier den Hintergrund bilden[11], beziehen sich folgende Stellen ausdrücklich auf Ägypten[12]:

---

11 Eine übersichtliche Zusammenstellung der einschlägigen literarischen und juristischen Texte samt Übersetzung bietet Ducloux, *Ad ecclesiam confugere* (o. Anm. 5) 263–290. Hervorzuheben sind folgende Gesetze:

C.Th. IX 45, 1 (18. Okt. 392): gegen den Brauch des *confugere ad ecclesias.*

C.Th. IX 45, 3 (27. Juli 398): Teil eines Erlasses gegen das Kirchenasyl, wohl aus dem vom berüchtigten *praepositus sacri cubiculi* Eutropios veranlaßten Gesetz, von dem Sozomenos, *Hist. Ecc.* 8, 7 berichtet.

C. Sirmondianae 13 (21. Nov. 419): diese Konstitution formuliert die Unverletzlichkeit der Kirchen.

Νόμος βασιλικὸς περὶ τῶν προσφευγόντων ἐν ἐκκλησίαις des Theodosius II (23. März 431): Erstes größeres, liberales Asylgesetz des Ostens. Auszugsweise übernommen in C.Th. IX 45, 4 (an Antiochus, *praefectus praetorio Orientis*) und C.J. I 12, 3 sowie in den *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I 1, 4, 4 (*ed.* Schwartz). Definiert unter anderem die Grenzen der kirchlichen Asylstätte mit dem gesamten Sakralbereich. Waffenverbot innerhalb der Asylstätte.

C.Th. IX 45, 5 (28. März 432) = C.J. I 13, 4: an Hierius, *praefectus praetorio Orientis* (?): Einschränkungen des Gesetzes von 431: Sklaven müssen gegen Zusicherung der Straffreiheit dem Herrn ausgeliefert werden, bewaffnete Sklaven dürfen gewaltsam aus der Asylstätte geschleppt werden.

C.J. I 12, 6 (28. Feb. 466): Anweisung zur Lösung praktischer Probleme des Kirchenasyls.

12 Wenig ergiebig ist V. Dautzenberg, *Die Gesetze des Codex Theodosianus und des Codex Justinianus für Ägypten im Spiegel der Papyri*, Diss. Köln 1971, der in dem Kapitel über das Asylrecht (S. 29–31) keinen Bezug zu den Papyrusquellen herzustellen vermag. — Zu den Rechtsquellen tritt illustrativ die Beschwerde des Presbyter Athanasius über Erlebnisse im Klosterasyl der Tabennesioten in der alexandrinischen Vorstadt

C.Th. IX 45, 2 vom 17. Juni 397 (= C.J. I 12, 1): Ein an den *praefectus Augustalis* adressierter Erlaß des Kaisers Arcadius, der sich gegen die Konvertierung von Juden und ihre Aufnahme in die kirchlichen Zufluchtsstätten wendet, solange ihnen ein Straf- oder Schuldverfahren anhängt.[13]

Justinian, Ed. XIII 28 (539): In diesem berühmten Edikt, in dem Kaiser Justinian die Verwaltung der Diözese Ägypten auf eine neue Basis stellt[14], geht der Kaiser mehrfach auf die Schutzbriefe, λόγοι (sc. ἀσυλίας), ein.[15] Damit ist das Stichwort gefallen, das für das Asylrecht des byzantinischen Ägypten von zentraler Bedeutung ist. Der λόγος ἀσυλίας ist, wie schon FRIEDRICH WOESS und STEPHAN BRASSLOFF ausführten[16], der Schutzbrief, der den Asylflüchtling auch außerhalb der Asylstätte unangreifbar macht. Dabei handelt es sich freilich keineswegs um eine neuartige Einführung. Schon in der ptolemäischen Zeit haben die Behörden (in der Regel die Strategen des Gaues) solche Schutzbriefe, damals πίστεις genannt, ausgestellt.[17] Sie schützen den Empfänger — zumeist Steuerschuldner — für eine bestimmte Anzahl von Tagen vor Strafverfolgung.[18]

Metanoia (auf dem Boden des alten Kanopos), die in die Akten des Konzils von Chalkedon vom Jahre 451 Eingang fand (Mansi, Collectio Conciliorum VI, Kol. 1025).

13 *Impp. Arcad(ius) et Honor(ius) AA. Archelao p(rae)f(ecto) Augustali. Iudaei, qui reatu aliquo vel debitis fatigati simulant se Christianae legi velle coniungi, ut ad ecclesias confugientes vitare possint crimina vel pondera debitorum, arceantur nec ante suscipiantur, quam debita universa reddiderint vel fuerint innocentia demonstrata purgati. Dat. XV Kal. Iul. Constant(ino)p(oli) Caesario et Attico conss.*

14 Zur Datierung des Editks s. G. Malz, G., *The Date of Justinian's Edict XIII*, Byzantion 16 (1942/43) 135–141 und vor allem R. Rémondon, *L'édit XIII de Justinien a-t-il été promulgé en 539?*, CdÉ 30 (1955) 112–121. Zum historischen Hintergrund: Gelzer, *Byzantinische Verwaltung* (o. Anm. 6) 21–29 und summarisch A. M. Demicheli, *L'Editto XIII di Giustiniano*, in: Atti del II Convegno Nazionale de Egittologia e Papirologia, Siracusa 1996, 217–219.

15 Die ausführlichste Passage findet sich in Kap. 10, *pr.* und § 1–3, gerichtet an den *praefectus Augustalis* in Alexandria. Vgl. ferner Kap. 20: Keine Schutzbriefe gegen den Willen der *palatini* (der Titel bezeichnet hier offenbar die Beamten des *comes sacrarum largitionum*). Die Bestimmungen wiederholen sich ganz ähnlich in dem Abschnitt des Edikts, der an den *Augustalis Thebaidis* gerichtet ist: Kap. 23, § 2 und Kap. 24, § 3 und § 4.

16 S. Brassloff, *Zu den Quellen der byzantinischen Rechtsgeschichte IV: Das kirchliche Asylrecht in Ägypten*, SZ 25 (1904) 312–316; Woess, *Asylwesen* (o, Anm. 1) 236; ders., Ἀσυλία (o. Anm. 10) 34–37; zu den koptischen Schutzbriefen s. u. Anm. 23.

17 S. dazu Schäfer, *Ptolemäische* πίστεις (o. Anm. 7) 296–301 und bes. Schmitz, *Πίστις* (o. Anm. 7) 17–31. Zur Bedeutung des Terminus, der in der älteren Forschung bisweilen mißverstanden (und als „Berufung, Einspruch" o. ä. aufgefaßt) wurde, s. H.-J.

Um den gleichen Sachverhalt geht es bei den Schutzbriefen der byzantinischen Zeit, die demnach unmittelbar in der Tradition ihrer ptolemäisch-römischen Vorgänger stehen. Die Bestimmungen des Edikts XIII, die teils an den *praefectus Augustalis* der Privinzen Aegyptus I und II, teils an den neu installierten *Augustalis* der Provinz Thebais gerichtet sind, reglementieren die Berechtigung, solche λόγοι auszustellen: Abgesehen vom Statthalter selbst sind Zivilbeamte (*scriniarii, tractatores*), Militärs (*tribuni, priores*) und Kirchenmänner (Patriarch, Erzbischof, Bischof, sogar Oikonomoi) genannt. Es sind also staatliche und kirchliche Autoritäten, welche die Schutzbriefe ausgeben und die gegebenenfalls mit ihrem Privatvermögen (beim Klerus auch mit dem Kirchenschatz) dafür haften. Wie die ptolemäischen πίστεις haben die byzantinischen λόγοι den Zweck, dem Asylflüchtlingen das gefahrlose Verlassen des Asyls zu ermöglichen, damit er — wie das Edikt sagt — „sich öffentlich zeige und innerhalb bestimmter Tage alles, was er dem öffentlichen Schatz schuldet, bezahle, oder den *tractatores* oder *scriniarii* genügend Sicherheit leiste". In der Regel waren diese Schutzbriefe daher befristet. WOESS meinte ferner, daß man solche λόγοι sogar ausgestellt hat, noch bevor das Asyl aufgesucht wurde. Das wichtigste Anliegen des Kaisers ist: Den Steuerschuldnern (*debitores publici*) ist von anderer Seite, als den autorisierten und verantwortlichen Behörden kein Asylschutz und kein Schutzbrief zu gewähren. Diese Forderung der Verwaltung ist geradezu ein immer wiederkehrender Topos in der spätantiken Gesetzgebung.[19]

II. Die papyrologischen Zeugnisse

Bei den dokumentarischen Quellen — die im Zentrum dieser Betrachtung stehen — gibt es auf den ersten Blick nicht gerade viele Nachrichten: Das inschriftliche Material, das für die ptolemäische Zeit vergleichsweise reich-

Wolff, *Das Recht der griechischen Papyri Ägyptens*, II, München 1978 (HdAW X.5.2), 151, Anm. 37.

18 Etliche solcher πίστεις sind im Original auf uns gekommenen, s. W. Brashear, BGU XVI 2609, Einleitung. Als typisches Beispiel für einen solchen Text sei BGU VIII 1811 (= J. Hengstl, *Griechische Papyri aus Ägypten*, München 1978, Nr. 52) vom 9. Aug. 47 v. Chr. aus Herakleopolis angeführt: [Εὐ]ρύλοχος Ξείνωι καὶ | [Ἀρ]τεμιδώρωι ἀμφοἰτέροις Σατύρου καὶ | [τ]αῖς τούτων γυναιξὶ καὶ |[5] [τ]έκνοις τῶν ἀπὸ | [Τ]αγχάεως· | Δέδονθ' ὑμῖν (σιγ) | πίστεις ἀπὸ τῆς ὑποκειμένης ὡς ἡμέ|[10]ρας τριάκοντα, ἐν αἷς | ὑπ' οὐδενὸς περισπασθήσεσθε. | (Ἔτους) ε Μεσορὴ ι.

19 So beispielsweise in C.Th. IX 45, 1 und 3; XIV 3, 11; Just.Nov. 17, 7.

lich fließt, läßt uns für die Spätantike völlig im Stich: Unter den — sieht man von den Grabschriften ab — generell wenig zahlreichen Inschriften Ägyptens vom 4. Jh. und später gibt es keine einzige, die über Asylangelegenheiten spricht. Asyliestelen, wie man sie aus dem Ptolemäerreich und dem spätantiken Syrien kennt[20], haben sich in den Kirchen des byzantinischen Ägypten nicht gefunden.

Wie steht es bei den ca. 10.500 edierten griechischen Papyri, die derzeit vom 4. Jh. n. bis zum Ende der (griechischen) papyrologischen Dokumentation im 8. Jh. vorliegen?[21] Selbst bei dem bekannten Einbruch der Urkundenzahl im 5. Jh. (nur 1117 Stück)[22] und der noch geringen Zahl von publizierten Papyri aus dem 8. Jh. (664 Stück) machen diese Zeugnisse immerhin beinahe ein Drittel aller Papyrustexte seit dem 4. Jh. v. Chr. aus. Eine Sichtung dieser beachtlichen Materialmenge bringt ein erstaunliches Ergebnis: Unter den hunderten byzantinischen Privatbriefen, Geschäftsbriefen, amtlichen Schreiben, Notizen und Mitteilungen in griechischer Sprache finden sich lediglich zwei, in denen ein Bezug zum Asylwesen zweifelsfrei gegeben ist (s. im folgenden). Ganz anders ist die Lage bei den Dokumenten in koptischer Sprache, die bei einer Behandlung des byzantinischen Ägypten ja immer gleichberechtigt neben den griechischen Testimonien stehen sollen. Auf Papyrus und auf Ostraka sind über hundert sog. „koptische Schutzbriefe" auf uns gekommen, die sozusagen eine Textgruppe *sui generis* darstellen.[23] Auch diese Zeugnisse, die größtenteils wohl

20 Woess, *Asylwesen* (o, Anm. 1) 11.

21 Vgl. die Statistik auf der Basis des „Heidelberger Gesamtverzeichnisses" bei W. Habermann, *Zur chronologischen Verteilung der papyrologischen Zeugnisse*, ZPE 122 (1998) 144–160, bes. S. 147, Abb. 1. Habermann zählt exakt 10.489 Texte von insgesamt 34.230 Texten.

22 Die geringe Zahl von Urkunden aus dem 5. Jh. ist seit langem bemerkt, aber die Ursachen sind nach wie vor ungeklärt: R. Rémondon, *L'Égypte au 5e siècle de notre ère: les sources papyrologiques et leur problèmes*, in: Atti XI Congr. Internaz. Papirol. Milano 1965, Milano 1966, 135–148; R. S. Bagnall - K. A. Worp, *Papyrus Documentation in Egypt from Constantine to Justinian*, in: *Miscellanea Papyrologica*, Firenze 1980 (Pap.Flor. 7), S. 13–23 und Habermann, *Chronologische Verteilung* (o. Anm. 21) bes. 150.

23 Dazu grundlegend: A. A. Schiller, *The Coptic* ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ *Documents*, in: Studi in memoria di Aldo Albertoni, I, Padova 1933, 303–345 mit Verweisen auf die ältere Literatur; W. C. Till, *Koptische Schutzbriefe*, Mitteilungen des Deut. Inst. für ägypt. Altertumskunde in Kairo 8 (1938) 71–146 (mit einem rechtsgeschichtlichen Beitrag von H. Liebesny). Zum Zusammenhang zwischen dem griechischen λόγος ἀσυλίας und dem koptischen ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ s. A. Steinwenter, *Zu den koptischen Schutzbriefen*, SZ 60 (1940) 237–241.

schon aus der arabischen Zeit stammen, müssen zumindest als Vergleichsmaterial herangezogen werden.

Die beiden angesprochenen griechischen Papyrusbriefe erwähnen — vielleicht bezeichnender Weise — nicht das Kirchenasyl als solches, sondern den Schutzbrief.

Der eine Text ist P.Oxy. XVI 1944, der Schlußteil einer Petition wegen diverser Übergriffe. Die Herausgeber weisen ihn dem 6. oder 7. Jh. zu. Wie es oft bei den Papyrusbriefen der Fall ist, werden die konkreten Zusammenhänge und das Milieu, die den Korrespondenten selbstverständlich, uns aber unbekannt sind, nicht restlos klar.

```
                    — — — — — — — — — — — —
1       ὥλος. οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ ε̣ἰ̣π̣ε̣ῖ̣ν μ̣[ο]ι
2       ὅτι καὶ τὸ τρίχα σου κουριῶσαι αὐτό.
3       Ὅλα γὰρ τὰ πράγματα τῆς ἐμοῦ οὐσίας
4       ἔλαβαν καὶ τῆς ἐμοῦ εὐτελίας ἐδίωξαν.
5       Παρακαλῶ τὸν ἀγαθὸν καὶ θεοφύλακτον
6       δεσπότην πέμψον μοι τὸν λόγον
7       ἵνα καὶ ἐμοῦ ἐλθεῖν ἐλλέγχω αὐτοὺς ἐπάνου
8       τοὺς πόδας τοῦ δεσπότου μου καὶ
9       δυνηθῆσαι ὑπουργῆσαι τὰ ἴδιά μου δημόσια.
10      Οὐκ ὀλίγον γὰρ τὰ συντελούμε(να) παρ' ἐμοῦ δημόσια.
11      παρέχω γὰρ τριακοσίων ἀρτάβων σίτου
12      καὶ τεσσεράκοντα νομίσματα. δέσπ(οτα). †
```

Weil der Anfang der Urkunde fehlt und sowohl das Griechisch als auch die Orthographie abenteuerlich sind[24], ist der exakte Wortsinn nicht überall sicher zu fassen. Dennoch werden die Ereignisse hinreichend deutlich. Der Petent beklagt sich, daß gewisse Leute ihm seine ganze Habe genommen haben. Deshalb bittet er seine Gebieter (δεσπότης), ihm einen Schutzbrief (λόγος) auszustellen. Als Grund führt er in Übereinstimmung mit den Aussagen von Justinians Edikt XIII an, daß der Schutzbrief ihn in die Lage versetzen würde, seine Steuerzahlung vorzunehmen. Die außerordentlich hohe Steuerleistung von 300 Artaben Getreide und 40 Solidi zeigt an, daß der Verfasser dieses Bittbriefes kein geringer und schon gar kein mittelloser Mann ist. Offensichtlich befindet sich der Petent bereits im Asyl. Der ange-

24 Der Text ist oben in der Schreibweise des Papyrus wiedergegeben. Folgende Formen wären zu korrigieren: Z. 1: *l.* ὅλος; Z. 2: statt τό *l.* τήν; *l.* κουρεύσω oder κουριῶ σε; *l.* αὐτήν; Z. 4: *l.* εὐτελείας; Z. 7: *l.* ἐγὼ ἐλθών; *l.* ἐλέγχω; *l.* ἐπάνω; Z. 9: *l.* δυνηθῶ; Z. 11: *l.* τριακοσίας ἀρτάβας.

sprochene Gebieter dürfte eine Behörde sein, der die ordentliche Steuerzahlung des Petenten ein Anliegen sein muß. Wegen des fehlenden Anfangs des Briefes bleibt allerdings im Dunkeln, wer die Leute sind, die den Verfasser bedrängen. Die Vermutung der Herausgeber (BERNARD P. GRENFELL und ARTHUR S. HUNT), daß es wohl die Steuereintreiber gewesen seien, hat viel für sich.

Der zweite Text, P.Vindob. G 14307[25], stammt aus Hermupolis und ist paläographisch in die zweite Hälfte des 6. Jh. zu datieren. Auch hier ist zwar offenkundig, daß ein λόγος (Z. 5) den Kern der Mitteilung darstellt, aber eine größere Lücke in der Mitte des Textes verhindert eine restlos klare Sicht der Dinge.

1	[π](αρά)
2	† Καταξιώσῃ σου ἡ θαυμασιό[της ἀπο]δοῦναι τὰ γράμματα τῷ δεσπό[τῃ]
3	ἡ[μῶν τ]ῷ μεγαλοπρε(πεστάτῳ) κόμιτι. συ [5] μοι γὰρ ἡ αὐτοῦ μεγαλοπρέπ[ει]α
4	ἐπ[ὶ τ]οῦ ἀδελφοῦ π[- - - ca 22 - - -] Ὡριγέν[ο]υς ἐκ τῆς φυλακῆς.
5	Λόγον γὰρ ἔχων ἐ[κ] τ[ῆ]ς αὐτο[ῦ μεγαλο]πρεπείας διὰ τοῦ δακτυλιδ[ί]ου αὐτῆς
6	διὰ Βιλισαρίου. ἠσφ[ά]λισαν αὐτ[όν τιν]ες τῶν Φράγγων. Λόγον δώσαντές
7	μοι καὶ οἱ αὐτοὶ Φράγγοι ἐν τῇ [5] ἐκκλησίᾳ, ὅτι „οὐκ ἐπηρεάζωμεν αὐ[τῷ“]
8	καὶ ἐποίησαν παράλογον καὶ τοῦτο[ν ἠσφά]λισαν· ἀλλὰ συνπαρακαλέσῃ καὶ
Verso	
9	ἡ σὴ ἀρετὴ [6]ο[ ]
10	ἔασάν με οἱ ἄνθρωποι
11	καθεσθῆναι εἰς τὴν
12	ἀπαίτησιν. Ἐρρῶσθαί σε
13	εὔχομαι. †

Die Situation ist nicht einfach zu durchschauen und man könnte viel Phantasie darauf verwenden, sich die Vorgänge auszumalen.[26] Doch beschränken

25 Ediert: R. S. Bagnall - B. Palme, *Franks in Sixth-century Egypt*, Tyche 11 (1996) 1–10 mit Taf. 1–2.

26 Die orthographischen Verschreibungen in diesem Text (Z. 6: *l.* Βελισαρίου, Z. 7: *l.* ἐπηρεάζομεν, Z. 10: *l.* εἴασάν με) beeinträchtigen das Verständnis nicht. Kommentar, Übersetzung und Ergänzungsvorschläge für die Z. 4 finden sich im Zeilenkommentar der Edition bei Bagnall - Palme, *Franks* (o. Anm. 25) 8–10. Ebenda S. 2–7

wir uns auf die gesicherten Informationen zum Asylwesen: Eine bestimmte Person, Sohn des Horigenes, hat zunächst Zuflucht in einer Kirche gesucht und war dort von den Franken aufgesucht worden. Diese Franken sind natürlich keine germanischen Stammeskrieger, sondern Soldaten der *ala I Francorum* in Contra Apollonos oder der *cohors VII Francorum* in Diospolis.[27] Ihnen wurde der Schützling auf das Versprechen hin, ihm kein Haar zu krümmen, übergeben. Trotzdem haben die Franken (λόγον δώσαντές μοι, Z. 6-7), dann den Schützling ins Gefängnis geworfen — und nun soll er mit Hilfe eines Schutzbriefes vom *comes* wieder freikommen. Wahrscheinlich ist es bezeichnend, daß auch bei diesem Text im Nachsatz die Steuererhebung (bzw. Einsetzung als Steuereintreiber) erwähnt wird, ohne daß allerdings der Zusammenhang mit dieser Situation verständlich wird.

In beiden Briefen wird trotz mancher Unsicherheiten immerhin soviel deutlich, daß die Ausgangslage bei der Ausstellung des λόγος genau so war, wie man sie sich nach den Gesetzestexten vorstellt: Der Petent erwirkt den λόγος von einer Autoritätsperson, um sich aus einer prekären Situation zu befreien. In dem zweiten Brief ist trotz λόγος und gegen den in einer Kirche geleisteten Eid eines Schützlings von Arretierung die Rede. Das erinnert an C.Th. IX 45, 5 (432), jene Konstitution, die eine Herausgabe eines unbewaffneten Sklaven aus dem Asyl unter der Bedingung gestattet, daß sein Herr ihm Straffreiheit zusichert. In beiden Fällen stehen wohl steuerliche Angelegenheiten im Hintergrund. Möglicherweise haben wir also zwei *debitores publici* vor uns, die nach Justinians Edikt XIII eigentlich keinen Anspruch auf einen λόγος hätten. Keiner der Texte ist selbst ein λόγος.

Ein λόγος ἀσυλίας in griechischer Sprache ist bislang nicht ans Licht gekommen, wohl aber in koptischer. Diese Textgruppe, die man gemeinhin als Schutzbriefe bezeichnet, hat WALTER C. TILL gesammelt und dankenswerter Weise mit einer Übersetzung versehen.[28] Es sind Urkunden recht verschiedenartigen Inhalts, denen die charakteristische Formel ⲉⲓⲥ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲟⲟⲧⲕ, „Hier hast Du die Zusicherung bei Gott", gemeinsames

werden auch verschiedene Möglichkeiten diskutiert, den Hergang der Ereignisse zu rekonstruieren.

27 Die beiden Einheiten sind verzeichnet in der Notitia Dignitatum, *Or.* 31, 51 und *Or.* 31, 67.

28 Till, *Schutzbriefe* (o. Anm. 23) 72-146. Weitere Texte bei W. C. Till, *Die koptischen Ostraka der Papyrussammlung der Österr. Nationalbibliothek. Texte, Übersetzungen, Indices*, Wien 1960, Nr. 55–67. Vgl. ferner die Literatur o. Anm. 23.

Merkmal ist.[29] Diese ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ-Klausel begegnet immer im Zusammenhang mit Zusicherungen an den Adressaten. Keine dieser zumeist auf Ostraka geschriebenen Urkunden trägt ein exaktes Datum. Üblicherweise setzen sie die Herausgeber in das 7. oder 8. Jh. n. Chr. Zwei Beispiele, die als *pars pro toto* gelten dürfen, seinen vorgestellt.

MH 2681 (Medinet Habu, heute in Chicago)[30]:

1 † ⲉⲓⲥ ⲡⲗⲟⲅ(ⲟⲥ) ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
2 ⲛⲧⲟⲟⲕ ⲛⲧⲟⲕ ⲕⲟⲗ̣ⲛⲏⲩⲉ ...
3 ⲛⲅⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ̄ ⲉⲡⲉⲕⲏⲓ ⲛⲅⲁ̣ⲥ̣ⲉ̣
4 ⲉⲧⲉⲕⲁⲓⲟⲓⲕⲏⲥⲓⲥ ⲭⲉ ⲛⲛⲉ̣ⲕ̣ⲁ̣ⲙⲫⲓⲃ-
5 ⲁⲗⲉ ⲁⲛⲥⲙⲛ̄ ⲡⲉⲓⲗⲟⲅ(ⲟⲥ) ⲁⲅⲱ ⲁⲛⲥⲧⲟⲓⲭ
6 ⲉⲣⲟϥ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲩⲛ̣ⲑⲓⲟⲥ̣
7 ⲧⲛⲥⲧⲟⲓⲭ(ⲉⲓ) ⲯⲁ̣ⲧⲉ̣ ⲡⲓⲥ̣ⲣ̣ⲁ̣ⲏⲗ
8 ⲁ̣ⲓⲥⲙⲛ ⲡⲉⲓⲗⲟⲅ(ⲟⲥ) †

Weder der Empfänger (Kolneue) noch der Aussteller (Psate) der Urkunde geben eine Information, die ihre soziale Einordnung zuließe. Das Anliegen ist die Rückkehr des Empfängers und die Wiederaufnahme seiner Arbeiten, was darauf hindeuten könnte, daß die beiden Personen sich als Grundherr und Bauer gegenüberstanden; doch auch andere Konstellationen wären denkbar. Ein steuerlicher Hintergrund ist in diesem Text nicht zu erkennen. Bemerkenswert ist das Auftreten der beiden Aussteller (vielleicht Gläubiger?), die den λόγος in der Manier eines Vertrages unterfertigen. Zum Vergleich sei eine zweite Urkunde vorgestellt, welche einerseits die grundsätzlichen Gemeinsamkeiten der koptischen Schutzbriefe, andererseits aber auch die Abweichungen in einzelnen Punkten illustrieren kann.

---

29 Zu dieser Formel s. E. Seidl, *Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht*, II, München 1935 (MB 24), 151ff. und Till, *Schutzbriefe* (o. Anm. 23) 74 und 128f., die diese Wendung mit „Hier hast Du die Zusicherung bei Gott" übersetzen; der λόγος wäre dann eine „Zusicherung", die bei Gott, d.h. unter Eid geleistet wird. Dagegen versteht Steinwenter, *Schutzbriefe* (o. Anm. 23) 240f. ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ als „Wort Gottes", wodurch der Empfänger direkt unter den Schutz Gottes gestellt wird.

30 Text und Übersetzung nach Till, *Schutzbriefe* (o. Anm. 23) 78, Nr. 5: „Hier hast Du die Zusicherung (λόγος) bei Gott, Kolneue (?): Komm nach Hause und widme Dich (?) (wieder) der Bewirtschaftung deines Besitzes. Damit Du nicht zweifelst, haben wir diese Zusicherung (λόγος) ausgestellt und haben ihr zugestimmt. Petros und Pesyntios, wir stimmen zu. Psate, Sohn des Pisrael, ich habe diese Zusicherung (λόγος) ausgestellt".

MH 4444 (Medinet Habu, heute in Chicago)[31]:

1 † ⲡⲁⲣ ⲅⲉⲱⲣⲅⲓⲱ (ⲙⲛ) ⲡⲉⲥⲁⲧⲉ ⲡⲉϫⲥⲉⲁⲓ
2 ⲛⲱⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲙⲛ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲭⲉ ⲉⲓⲥ ⲡⲗⲟⲅ(ⲟⲥ) ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
3 ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲕ ⲛⲅⲉⲓ ⲉⲃⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲕϩⲓ ⲭⲉ ⲛⲛⲉⲛ
4 ⲡⲁⲣⲁⲅⲉ ⲙⲙⲟⲕ ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲛ̄ⲥⲉⲛⲉⲗⲑⲉ
5 ⲛⲙⲙⲁⲕ ⲉⲛ ⲃⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲭⲉ ⲛⲛ
6 ⲉⲕⲁⲙⲫⲓⲃ(ⲁ)ⲗ(ⲉ) ⲁⲛⲥⲙⲛ ⲡⲉⲓⲗⲟⲅ(ⲟⲥ)
7 ⲁⲅⲱ ⲧⲛⲥⲧⲟⲓⲭ(ⲉⲓ)ⲩⲡ ⲓⲁ ⲓⲁ/ ⲓⲅ
8 † ⲁⲣⲓⲥⲧⲟⲫ( )
9 ⲉⲅⲣⲁⲯⲁ

Hier treten zwei Personen (Georgios und Psate) als Aussteller auf. Zu dem ursprünglichen Empfänger (Schenute) wird im Nachhinein ein zweiter Empfänger (Stephanos) nachgetragen, dessen Name über die Z. 2 geschrieben wird, ohne daß allerdings der Urkundentext vom Singular in den Plural korrigiert wurde. Das Anliegen des Schutzbriefes ist wiederum die Rückkehr der beiden Empfänger, die vielleicht aufgrund eines Rechtsstreites geflohen waren, wie die Formulierung „wir werden gütlich übereinkommen" vermuten läßt.

Die beiden Urkunden lassen schon die Eigenart der koptischen Schutzbriefe hervortreten: Die Empfänger des λόγος befinden sich augenscheinlich tatsächlich in einer Asylstätte. Durch den λόγος sollen sie zur Heimkehr bewogen werden. Die Aussteller des λόγος sind zumeist nicht Behörden — und wenn, dann solche der niedrigsten Strufe (Dorfvorsteher etc.) —, sondern Privatpersonen. Sie sind stets die „Kontrahenten" des Asylflüchtlings; bei MH 4444 (und vielen anderen Beispielen) erkennt man, daß gewisse Verbindlichkeiten oder vielleicht ein Rechtsstreit den Anlaß zur Flucht in das Asyl gaben. Trefflich hat schon HERBERT LIEBESNY in seiner rechtshistorischen Analyse der koptischen Schutzbriefe bemerkt, „daß ein ganz konkretes Schuldverhältnis in den Mittelpunkt gestellt wird und in dem Schutzbrief selbst einige Male der Standpunkt des Gläubigers auch wegen eines etwaigen Schuldnachlasses festgelegt wird. Nicht selten enthält auch der Schutzbrief eine Einladung an den Schuldner, zu Verhandlungen

31 Text und Übersetzung nach Till, *Schutzbriefe* (o. Anm. 23) 80, Nr. 10: „Von Georgios und Pesate. Sie schreiben dem Schenute, Sohn des Petros, und dem Stephanos: Hier hast Du die Zusicherung (λόγος) bei Gott: Komm nach Hause, denn wir werden Dich nicht belangen, sondern wir werden mit Dir in allen Dingen gütlich übereinkommen (?). Damit Du nicht zweifelst, haben wir diese Zusicherung (λόγος) ausgestellt und stimmen zu. 11. Payni, 13. Indiktionsjahr. Aristophanes, ich habe es geschrieben".

zu erscheinen, und es wird hier öfter gleich ein Vergleichsangebot angefügt. Es ist also allen diesen Urkunden gemeinsam, daß sie einen Ausgleich zwischen Gläubiger und Schuldner herbeiführen sollen und daß der Gläubiger in der feierlichen Form der Logosurkunde dem Schuldner garantiert, daß er überhaupt nichts mehr oder nichts über eine bestimmte Leistung hinaus vom Schuldner verlangen werde. ... Man wollte dem Flüchtlinge die Rückkehr ermöglichen, dem noch nicht geflohenen Schuldner die Flucht ersparen, um seine Wirtschaftskraft zu erhalten".[32]

Die Situation ist demnach eine vollkommen andere, als man sie von den griechischen λόγοι ἀσυλίας der Rechtsquellen und den beiden eingangs zitierten Papyri her kennt[33]: Der koptische ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ist eine Art Vereinbarung zwischen Gläubiger und Schuldner. Es fehlt die dritte Seite, nämlich die behördliche oder kirchliche Autorität, die den λόγος ausstellt und ihn damit zu einer offiziellen Urkunde macht. Dafür bekräftigen mitunter Zeugen die Gültigkeit der Urkunde. Vom Standpunkt des Asylrechts aus ändert das aber nicht viel an der Wirkung des Schutzbriefes: Er ermöglich einerseits dem Asylflüchtling die Heimkehr zu Arbeit und Familie und bewahrt andererseits die Asylstätten vor einer stetig wachsenden Zahl von Flüchtlingen, die verpflegt werden müssen.

III. Die Asylklausel in den Gestellungsbürgschaften

Neben diesen Texten, die sich unmittelbar auf das Asylwesen beziehen, hat die Suche nach indirekten Erwähnungen Erfolg bei den Papyrusurkunden rechtlichen Inhalts. Speziell in einer Urkundengattung, den sogenannten Gestellungsbürgschaften, begegnet häufig eine Klausel, welche die Inanspruchnahme des Asylrechts ausdrücklich untersagt. Bei der Gestellungsbürgschaft leistet ein Bürge (ἔγγυος. ἐγγυητής) Garantie dafür, daß eine verbürgte Person (ἐγγυόμενος) an einem festgelegten Ort verbleibt, unter Umständen auch bestimmte Leistungen erfüllt und daß er sie auf Verlangen oder zu einem bestimmten Termin gestellt. Gerichtet ist die Bürgschaft an

32 H. Liebesny bei Till, *Schutzbriefe* (o. Anm. 23) 131.

33 Während Schiller, *Coptic* ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ (o. Anm. 23) die koptischen Schutzbriefe noch nahe an die griechischen λόγοι ἀσυλίας heranrückte, haben Till und Liebesny, *Schutzbriefe* (o. Anm. 23) 127–140 diesen Unterschied sehr betont. Dagegen hat Steinwenter, *Schutzbriefe* (o. Anm. 23) 237–241 zu Recht auf die sachlichen und formellen Übereinstimmungen hingewiesen und die Entwicklung der koptischen aus den griechischen Schutzbriefen hervorgehoben.

eine dritte Person, die oftmals Träger eines öffentlichen Amtes ist. Sollte der Bürge den Verpflichteten nicht gestellen können, dann muß er selbst die Leistung erbringen, eine Konventionalstrafe bezahlen oder er verfällt dem Eid, der vielfach das Gestellungsversprechen erhärtet.[34] Dieses Rechtsinstitut, dessen Wurzeln im altgriechischen Prozeß liegen (Gestellung von Beklagten, Zeugen), war schon im ptolemäischen Ägypten weit verbreitet.[35] In der römischen Kaiserzeit hat es eine systematische Anwendung im Bereich der Amtsliturgie erfahren,[36] und auch in der byzantinischen Epoche erfreute es sich großer Beliebtheit.[37] Die überwiegende Zahl der etwas über hundert Gestellungsbürgschaften des 5.–7. Jh. werden im Regelfall von Bauern, *coloni adscripticii* und anderen „kleinen Leuten" (*humiliores*) für Personen ihres Standes geleistet. Der Inhalt der Bürgschaft ist zum Teil nach wie vor die korrekte Ableistung einer Liturgie oder Erfüllung sonstiger Arbeitspflichten, vielfach jetzt aber auch die Garantie für das Erscheinen und den Verbleib des Bauern auf seinem angestammten Platz.[38] Ein guter Teil dieser byzantinischen Gestellungsbürgschaften sind sog. „Enthaftungsbürgschaften". Dabei haftet der Bürge für einen auf freien Fuß gesetz-

34 Zu diesem Urkundstyp s. J. Partsch, *Griechisches Bürgschaftsrecht*, Leipzig & Berlin 1909 (Nd. Aalen 1966), bes. 15f. und 378–383; L. Wenger, *Rechtshistorische Papyrusstudien*, Graz 1902, 1–60, Kap. I: Gestellungsbürgschaften in den Papyri; R. Taubenschlag, *The Law of Graeco-Roman Egypt in the Light of the Papyri*, Warszawa ²1955, 411–417.

35 K. Sethe - J. Partsch, *Demotische Urkunden zum ägyptischen Bürgschaftsrechte vorzüglich der Ptolemäerzeit*, (Abh. der phil.-hist. Kl. d. sächsischen Akad. d. Wiss. 32), Leipzig 1920; F. de Cenival, *Cautionnements démotiques de début de l'époque ptolemaïque*, Paris 1973 (Société d'histoire du droit, collection d'histoire institutionnelle et sociale 5), bes. S. 137–179 und 198–200.

36 Zu den Liturgenbürgschaften s. E. Seidl, *Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht*, I, München 1933 (MB 17), 82–86 und ders., *Eid* II (o. Anm. 29), 70f.; P. J. Sijpesteijn, P.Vind.Sijp., S. 17–21.

37 Die Belege des 5.–7. Jh. bei G. Bastianini, *Una malleveria dall'archivio degli Apioni (P.Oxy. VI 996)*, in: Miscellanea Papyrologica (o. Anm. 22), 25–30; zu Inhalt und Bedeutung: I. F. Fikhman, *Une caution byzantine pour des coloni adscripticii: P.Oxy. VI 996*, in: *loc. cit.* , 67–77; B. Palme, *Pflichten und Risiken des Bürgen in byzantinischen Gestellungsbürgschaften*, in: Symposion 1999 sowie die Literatur in der folgenden Anm.

38 Zur sozialhistorischen Einordnung dieser Urkunden: I. F. Fikhman, *Les cautionnements pour les coloni adscripticii*, in: Proceedings XVI. Internat. Congr. Papyrol. New York 1980, Chico 1981 (ASP 23), 469–477; ders., *Ad P.Wash. Univ. I 25*, in: *Mneme Georges A. Petropoulos (1897–1964)*, I, Athènes 1984, 379–386. Rechtshistorische Überlegungen bei J. Herrmann, *Exegese von PSI 932 (Gestellungsbürgschaft für einen Hirten)*, APF 19 (1969) 85–90 (= ders., *Kleine Schriften zur Rechtsgeschichte*, hg. von G. Schiemann, München 1990 (MB 83), 234–239).

ten Häftling und verspricht, ihn auf Verlangen herbeizubringen und ihn an einem öffentlichen Ort oder in dem Gefängnis zu übergeben, woher er ihn empfangen hat. Als typisches Beispiel einer Enthaftungsbürgschaft darf etwa P.Oxy. I 135 (579) aus dem Apionen-Archiv gelten.[39]

In über 30 von diesen byzantinischen Gestellungsbürgschaften tritt — wie in P.Oxy. I 135, 25 — unmittelbar nach dem Gestellungsversprechen eine Klausel auf, welche die Inanspruchnahme irgendeines Asyls (τόπος προσφυγῆς) oder eines Schutzbriefes (λόγος) explizit untersagt. Es lohnt sich, das Auftreten, die Verbreitung und die Ausgestaltung dieser „Asylklausel"[40] zu untersuchen. Die Belege sind in der Appendix zusammengestellt.

Das erste Mal trifft man diese Klausel in der Urkunde SB XVIII 13953 vom 17. Juni 492 aus dem mittelägyptischen Herakleopolis. Diese Gestellungsbürgschaft, die ein Flavius Iakob, *singularis* im Statthalterbüro der Provinz Arcadia, leistet, ist an die *domus* des Apion I. (Z. 3: τῷ οἴκῳ Ἀπίωνος κτλ.) — nicht an Apion I. persönlich — adressiert, für die ein Logistes namens Apollos agiert. Die Adresse an die *domus* zeigt, daß Apion (übrigens der Stammvater der berühmten Dynastie[41]) nicht als Privatmann,

---

39 P.Oxy. I 135, 10–26: ὁμολογῶ ἑκουσίᾳ γνώμῃ ... (Eid) | ... ἐγγυᾶσθαι καὶ ἀναδέχεσθαι παρὰ τῆ ὑμῶν | ὑπερφυείᾳ διὰ τῶν αὐτῆ προσηκόντων Αὐρήλιον Ἀβρ[α]άμιον | ... ὁρμώμενον ἀπὸ κτήματος | Μεγάλης Ταρουθίνου διαφέροντος τῆ ὑμῶν ὑπερφυείᾳ τοῦ |[15] Ὀξυρυγχ(ίτου) νομοῦ ἐναπόγραφον αὐτῆς γεωργόν, ἐφ' ᾧ τε αὐτὸν | ἀδιαλείπτως παραμεῖναι καὶ διάγειν ἐν τῷ αὐτοῦ κτήματι | μετὰ τῶν αὐτοῦ φιλτάτων καὶ γαμετῆς καὶ κτηνῶν καὶ πάσης | τῆς αὐτοῦ ἀποσκευῆς ἀποκρινόμενον εἰς ἅπαντα τὰ ὁρῶντα | τὸ αὐτοῦ πρό[σ]ωπον ἤτοι τὴν τοῦ ἐναπογράφου τύχην, |[20] καὶ μηδαμῶς αὐτὸν καταλεῖψαι τὸ αὐτὸ κτῆμα μήτε μὴν | μεθ[[ε]]ίστασθαι εἰς ἕτερον τόπον, ἀλλὰ καὶ ἐπιζητούμενον | αὐτὸν πρὸς ἐμὲ παρὰ τῆς ὑμῶν ὑπερφυείας διὰ τῶν αὐτῆ | προσηκόντων ἐν οἱαδήποτε ἡμέρᾳ οἱασδηποτοῦν ἕνεκεν | προφάσεως. τοῦτον παραφέρω καὶ παραδώσω ἐν δημοσίῳ |[25] τόπῳ ἐκτὸς παντὸς τόπου προσφυγῆς καὶ λόγου ἔνθα αὐτὸν | καὶ παρείληφα. ἐν τῆ φυλακῆ τοῦ αὐτοῦ ἐνδόξου οἴκου κτλ. Zu dem Texte vgl. auch Wenger, *Papyrusstudien* (o. Anm. 34) 58f. Zu Apionen-Archiv s. u. Anm. 41.

40 Irreführend ist die von W. C. Till, *Die koptischen Bürgschaftsurkunden*, BSAC 14 (1958) 180–182 verwendete Bezeichnung „Einspruchsklausel", denn sie beruht auf einem Mißverständnis mancher früheren Forscher, die λόγος nicht als „Schutzbrief", sondern als „Einspruch, Widerrede" auffaßten.

41 Zu dieser Familie, die in justinianischer Zeit führende Persönlichkeiten der Reichsaristokratie stellte, und ihrem Papyrus-Archiv s. R. Mazza, *L'archivio degli Apioni: Terra, lavoro e proprietà senatoria nell'Egitto tardoantico*, Bari 2001, mit einer Liste der relevanten Papyrustexte auf S. 20–40; zu den Familien- und Vermögensverhältnissen vgl. B. Palme, *Flavius Strategius Paneuphemos und die Apionen*, SZ 115 (1998) 291–322 mit Verweisen auf die ältere Literatur. Zu Apion I. und seinen präsumptiven Vater Strategius s. zuletzt N. Gonis, *P.Bingen 135 and Flavius Apion I*, (im Druck).

sondern als liturgischer Funktionär angesprochen ist. Die Bürgschaft wird für einen Bierbrauer und Gärtner der statthalterlichen Stallungen geleistet, der, solange die Logistie auf der *domus* lastet, nicht näher bezeichnete Liturgien vor Ort ableisten und keinesfalls seine Pflichten vernachlässigen soll. Der in unserem Zusammenhang interessante Passus steht in Z. 14–17, unter den Sanktionen, die für den Fall angedroht werden, daß der Bürge den Verbürgten nicht zu gestellen vermag:

14 εἰ δ' αὐτὸς ἀ[πο]λειφθείη καὶ ἐπιζητούμενον
15 μὴ παρενέγκω καὶ παραδώσω ἐν δημοσίῳ τόπῳ ταύτης
16 τῆς [π]όλεως ἐκτὸς ἁγίων περιβόλων καὶ θείων χαρακτήρων
17 καὶ πάσης οἱασδήπ[οτε ἄλλ]ης προσφυγῆς. [ἔν]θεν καὶ παρείληφα.
18 ὑπεύθυνος ἔσομ[αι πᾶσι τοῖς ἐπιζητουμένοις παρὰ τ]οῦ [προ]γεγραμμένου
19 [τ]ὰς ἀποκρίσεις [ποιήσασθαι ὑποκειμένων αὐτῷ πρὸς ταύτην τὴν ἐγγύην]
20 πάντων μου τῶ[ν ὑπαρχόντων καὶ ὑπαρξάντων κτλ.[42]

Man begegnet hier schon den Begriffen, die auch in der Folgezeit typischer Weise zu den Asylklauseln gehören:

ἅγιοι περίβολοι: Wörtlich die „heiligen Umfassungsmauern", also die Umgrenzungen der Kirchen oder Klöster, bis zu denen der Asylschutz gilt. Das steht im Einklang mit der Regelung des νόμος βασιλικὸς περὶ τῶν προσφευγόντων ἐν ἐκκλησίαις des Theodosius II. (23. März 431), in dem das Asyl auf den gesamten Sakralbereich der Kirchen ausgeweitet wurde. Denselben Terminus verwendet auch Justinian in seinem Edikt XIII, wo er Kap. 10 pr. mahnt, daß *debitores publici* auch innerhalb heiliger Bezirke die Schuldeintreibung zu gewärtigen haben: καὶ ὑπομένειν τὴν εἴσπραξιν καὶ ἔνδον τῶν ἁγίων περιβόλων.[43]

---

42 „ ... Wenn er (*sc.* der Verbürgte) aber (seinen Dienst) im Stich läßt und ich ihn auf Verlangen nicht herbeischaffen und übergeben werde an einem öffentlichen Ort dieser Stadt — außerhalb heiliger Bezirke und kaiserlicher Standbilder oder irgendeiner anderen Zufluchtsstätte — ‚woher ich ihn auch empfangen habe, — dann werde ich verantwortlich sein für alles, was von dem Besagten gefordert wird, und die Zahlungen leisten, wofür ich ihm wegen dieser Bürgschaft mit alle meinem gegenwärtigen und künftigen Vermögen hafte ..."

43 Derselbe Ausdruck steht auch in Kap. 10 § 4: εἰ δέ τις ἐναγόμενον ἀφέλοιτο πρόσωπον ἐκ τῶν ἁγίων περιβόλων κτλ. Bei der 10. *pr.* entsprechenden Passage in Kap. 24 § 3 heißt es dagegen καὶ ἔνδον τῶν ἱερῶν χωρίων.

θεῖοι χαρακτῆρες: Damit sind die kaiserlichen Bilder gemeint.[44] In der Spätantike hat χαρακτῆρ offensichtlich die Spezialbedeutung „kaiserliches Tafelbild bzw. Standbild" angenommen: Schon in P.Oxy. LV 3791, 3 vom Jahre 318 wird ein Maler (ζωγράφος) bezahlt ὑ(πὲρ) τι(μῆς) χρωμάτων καὶ ζωγραφίας θείων χαρακτήρων. Der Ausdruck begegnet übrigens wiederum in dem angesprochenen νόμος βασιλικός von 431, wo der Kaiser selbst von denen spricht, „... welche die Spuren (= die Füße) unserer Standbilder umfassen": ... οἱ τὰ ἴχνη τῶν ἡμετέρων χαρακτήρων καταλαμβάνοντες. Vgl. dieselbe Vorstellung von der Umklammerung der kaiserlichen Standbilder in Fragment D von P.Cair.Masp. I 67089 recto, dessen Kontext leider nicht mehr ersichtlich ist: μηδέν[α] δὲ ἕλκ[εσ]θαι τῶν θείων χαρ[α]κτήρων βίᾳ κτλ. (Z. 1).

πάσα οἱαδήποτε ἄλλη προσφυγή: „ ... und jedwede andere Zufluchtsstätte ...": Hier wird in typisch byzantinischer Manier versucht, nach Aufzählung aller Einzelheiten noch durch die Anfügung eines Sammelbegriffes jede Ausflucht in eine „Gesetzeslücke" zu unterbinden. Der Begriff προσφυγή entspricht exakt dem lateinischen Terminus technicus *perfugium*.

Aus derselben Zeit wie SB XVIII 13953 stammt die von derselben Schreiberhand verfaßte,[45] aber sehr fragmentarische Gestellungsbürgschaft CPR V 17 (Herakl. Ende 5. Jh.), die wohl auch an die *domus* des Apion I. gerichtet war und die Verpflichtung der Kleinhändler zur Versorgung der Stadt und des Statthalterbüros zum Gegenstand hat. Die stark zerstörten Z. 13–15 geben gerade noch zu erkennen, daß auch hier offenbar wortwörtlich dieselbe Asylklausel gebraucht wurde; dann bricht der Text ab:

13 ... κ[αὶ παραδώσω] ἐν.
14 δημ[οσίῳ τό]πῳ ταύτης τῆς πόλεω[ς ἐκτὸς ἁγίων περιβόλων]
15 [καὶ θείων χαρακτήρων καὶ π]άσης οἱ[ασδήποτε ἄλλης]
16 [προσφυγῆς - - -

Eine entsprechende Ergänzung wäre ferner in dem gleichfalls nur bruchstückhaften P.Lond. V 1893 *descriptum* (Herakl., 511) unterzubringen. Man sieht also, daß die Bestimmung über den Ausschluß eines Asyls bereits ganz formelhafte Gestalt angenommen hat — und diese Beobachtung ist für die Beurteilung aller folgenden Belege wesentlich.

---

44 S. dazu die ausführliche Erklärung und Quellenverweise von J. R. Rea, P.Oxy. LV 3791, Komm. Z. 3.

45 So P. J. Sijpesteijn, *P.Laur. II 27 and SPP XX 216 Reconsidered*, ZPE 62 (1986) 157, Anm. 7.

Bleiben wir zunächst im Herakleopolites. Die nächsten Belege stammen erst aus der Mitte des 7. Jh., also nahezu 150 Jahre nach den drei eben zitierten Zeugnissen. Das ist bezeichnend für die Lückenhaftigkeit und den absolut zufälligen Charakter, den die papyrologische Dokumentation bei all ihrer relativen Materialfülle besitzt. Es sind die Enthaftungsbürgschaften SB XVI 12717 (640–650) und P.Vindob. 20538 + 26589 (640–650), die von einem Notar Anup ausgestellt wurden, sowie CPR XXII 4 (ca. 650) von einem Notar Kyros und SB VI 9146 (7./8. Jh.)[46] von einem Notar Synkritios. Obwohl die Urkunden also nicht in derselben Kanzlei entstanden sind, weisen sie über weite Strecken ein gleichförmiges Formular auf — auch bei der Asylklausel. In diesem Zusammenhang bestätigt sich demnach die anderweitig schon gemachte Beobachtung,[47] daß die Ausgestaltung des Urkundenformulars offenbar auf Gauebene festgelegt war und nicht dem Belieben der Schreiber oder der Grundherrn überlassen blieb. Als Beispiel sei SB VI 9146, 14–15 zitiert (die drei anderen Urkunden haben den identischen Wortlaut):

14 ... παραγάγωμε(ν) καὶ παραδώσωμε(ν) ὑμῖν ἐν τῇ
15 δημο[σ](ίᾳ) φυλ(α)κ(ῇ) χωρὶς λόγ(ου). ἔνθα αὐτ(οὺς) καὶ παρειλήφαμεν.

Die Klausel ist für Enthaftungsbürgschaften typisch. Der Bürge verpflichtet sich, daß er den Verbürgten herbeiführen und dem Adressaten in jenem Gefängnis übergeben werde, woher er ihn auch empfangen hat, und zwar: χωρὶς λόγου, „ohne Schutzbrief".[48] Ähnlich wie bei den oben zitierten Zeugnissen vom Jahre 492 die Zuflucht in ein Kirchenasyl durch eine vertragliche Bestimmung vereitelt wird, so sehen wir hier die Anwendung eines Schutzbriefes durch eine Vertragsklausel untersagt. Dies soll natürlich

46 Zur Datierung: J. Diethart - K. A. Worp, *Notarsunterschriften im byzantinischen Ägypten <Byz.Not.>*, Wien 1986 (MPER 16), S. 58 schlagen das 7. Jh. vor; F. Morelli, CPR XXII 4, S. 41 bevorzugt eine Datierung ins frühe 8. Jh.

47 Jördens, *Agrarverhältnisse* (o. Anm. 9) 122–140 für Pachtverträge und Lieferungskäufe; A. Jördens, *Vertragliche Regelungen von Arbeiten im späten griechischsprachigen Ägypten*, Heidelberg 1990 (P.Heid. V), 253–255 (zu den Teilpachtverträgen) *et passim*.

48 In älteren Textausgaben war die Formel oft noch mißverstanden oder als „ohne Einspruch" fehlgedeutet worden, vgl. etwa P. M. Meyer, Jur.Pap. Nr. 51, S. 169, Komm. zu Z. 25. Den richtigen Zusammenhang sieht bereits Gascou, *Grands domaines* (o. Anm. 8) 25.

verhindern, daß Bürge und Verbürgter sich mittels eines solchen Schutzbriefes der Gestellungspflicht entziehen.

Um die Ausprägung und Verbreitung der Asylklausel zu erfassen, sind auch die Enthaftungsbürgschaften aus anderen Gauen zu prüfen. Das reichste Vergleichsmaterial bietet der Oxyrhynchites, wo aus dem Zeitraum von der Mitte des 6. Jh. bis fast zur Mitte des 7. Jh. insgesamt 14 Enthaftungsbürgschaften mit Asylklauseln vorliegen, s.u. Appendix (bei etlichen anderen Papyri ist der entsprechende Textabschnitt verloren). Die Reihe der oxyrhynchitischen Zeugnisse setzt ein mit P.Oxy. XIX 2238 vom Jahre 551 und stammt aus dem kirchlichen Milieu. Zwei Brüder verbürgen sich gegenüber einem gewissen Menas, Vorsteher der Episkopalkirche (ἐπικείμενος τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας), für einen Freigelassenen, der Geld von der Kirche gestohlen hat. In Z. 13–19 heißt es:

13 ... καὶ ὁτε-
14 δήποτε ἐπιζητούμενον αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς παρὰ τῆς σῆς θαυμα-
σιότητος ἐν οἱᾳ-
15 δήποτε ἡμέρᾳ ταύτης ἕνεκεν τῆς αἰτίας τοῦτον παραφέρομεν καὶ
παραδώσομεν
16 δημοσίᾳ ἐπὶ ταύτης τῆς πόλεως ἐκτὸς ἁγίων περιβόλων καὶ
θείων χαρακτήρων
17 καὶ παντὸς τόπου προσφυγῆς. ἔνθα αὐτὸν καὶ παρειλήφαμεν ἐν
τῇ φυλακῇ τοῦ
18 νοσοκομίου τῆς αὐτῆς ἁγίας ἐκκλησίας ἐκτὸς οἱουδήποτε λόγου
δοθέντος αὐτῷ
19 ἢ δοθησομένου κτλ.

Man findet dieselben Elemente wieder, die schon in dem herakleopolitanischen SB XVIII 13953 vom Jahre 492 n. Chr. vorgekommen waren: die ἅγιοι περίβολοι, die θεῖοι χαρακτῆρες und die umfassende Ausnahme jeglicher Zufluchtsstätte (παντὸς τόπου προσφυγῆς). Zusätzlich tritt wie bei den späteren herakleopolitanischen Urkunden das Verbot von Schutzbriefen hinzu (ἐκτὸς οἱουδήποτε λόγου), und des weiteren die Bestimmung, daß die Gestellung ἐν οἱᾳδήποτε ἡμέρᾳ zu erfolgen hat, „an jedem beliebigen Tag". Was es damit auf sich hat, wird gleich zu zeigen sein.

P.Oxy. XIX 2238 hebt sich von den nachfolgenden oxyrhynchitischen Belegen, die erst fast 30 Jahre später wieder einsetzen, nicht nur durch seine Zeitstellung und sein kirchliches Milieu ab. Die späteren Belege stammen überwiegend von Großgrundbesitzungen und haben die Enthaftung von *coloni*, Handwerkern und anderen *humiliores* zum Gegenstand. Ihre Asylklauseln sind durchwegs knapper gefaßt, wobei sich drei verschiedene Formulare erkennen lassen:

Ein charakteristisches Beispiel einer Enthaftungsbürgschaft für *coloni* ist der schon zitierte P.Oxy. I 135 (579 n. Chr.); darüber hinaus ist der inhaltlich ganz ähnliche P.Oxy. XLIV 3204 (588 n. Chr.) als Vergleichsbeispiel aufschlußreich. Der entscheidende Passus lautet:

17 ... ἀλλὰ καὶ
18 [ἐπιζητούμενον αὐτὸ]ν̣ πρὸς ἐμὲ πα̣[ρὰ] τῆς ὑμῶν ὑπερφυείας διὰ τ̣ῶν̣
19 [αὐτῇ προσηκόντω]ν̣ ἐν οἱ̣α̣δήπ̣οτε ἡμέρᾳ οἱ̣α̣δηποτοῦν ἕνεκεν
20 [προφ]ά̣σ̣[εως] τ̣ο̣ῦ̣τ̣ο̣ν̣ π̣α̣ροίσω καὶ παραδώσω̣ ἐν δημοσίῳ τόπῳ
21 [ἐκτὸ]ς̣ π̣α̣ν̣τ̣ὸ̣ς̣ τόπου προσφυγῆς καὶ λόγου ἔνθα αὐτὸν καὶ παρείληφα.
22 ἐ̣ν̣ τ̣ῇ φυλακῇ τῆς αὐτῆς πόλεως.

Der Passus stimmt wortwörtlich mit dem entsprechenden in P.Oxy. I 135, 21–26 überein, wobei unerheblich ist, daß hier ein öffentliches Gefängnis (φυλακὴ τῆς αὐτῆς πόλεως) der Übergabeort ist, oder ein privates (φυλακὴ τοῦ αὐτοῦ ἐνδόξου οἴκου). Die Übereinstimmung ist umso bemerkenswerter, als P.Oxy. I 135 von der *domus gloriosa* der Apionen stammt, P.Oxy. XLIV 3204 hingegen von der *domus* der Flavia Anastasia, einer anderen namhaften Grundherrin des Oxyrhynchites.[49] Das heißt: Das Formular der Urkunden, und damit auch die Formulierung der Asylklausel, entspringt nicht den Usancen einer Schreibstube oder den Direktiven einer Domänenbuchhaltung, sondern wurde von übergeordneter Stelle, also auf Gauebene festgesetzt. Diese Erkenntnis ist wichtig für die abschließende Beurteilung der Frage, ob die Asylklausel als Ausdruck der grundherrlichen Machtpolitik zu sehen ist.

Vorderhand bleibt für die Frage des Asyls festzustellen, daß die Klausel kürzer ist als die in P.Oxy. XIX 2238 vom Jahre 551. Sie hat drei Elemente: beliebiger Tag (ἐν οἱαδήποτε ἡμέρᾳ), kein Kirchenasyl und kein Schutzbrief (ἐκτὸς παντὸς τόπου προσφυγῆς καὶ λόγου). Genau dieselbe Formel kommt noch in drei anderen oxyrhynchitischen Urkunden vor.[50] Eine

49 Zum Anastasia-Archiv, von dem erst ein geringer Teil der als zugehörig erkannten Texte ediert ist, s. J. Van Haelst, *De nouvelles archives: Anastasia, propriétaire à Oxyrhynchus*, in: Atti XI Congr. (o. Anm. 22) 586–590; Gascou, *Grands domaines* (o. Anm. 8) 77f.; J. Beaucamp, *Le statut de la femme à Byzance (4e–7e siècle)*, Paris 1992 (T&MByz Monographies 6), II, 13; 404–406.

50 Insgesamt steht diese Formel also in P.Oxy. I 135, 21–26 (579); P.Oxy. XLIV 3204, 17–22 (588); P.Oxy. XXVII 2478, 21–25 (595); P.Oxy. XVIII 2203, 1–4 (6. Jh.); P.Mert. II 98, 9–14 (7. Jh.). Wahrscheinlich ist die auch in PSI III 180, 7–12 (6./7. Jh.) zu ergänzen.

Variante, die den λόγος wegläßt, begegnet in zwei weiteren Texten,[51] z.B. PSI I 61 (609):

25 ἀλλὰ καὶ [ἐπιζητού]μ[ε](νον) αὐτὸν
26 πρὸς ἐμὲ ἐν οἱᾳδήπο[τε ἡ]μέρᾳ οἱασ-
27 δηποτοῦν ἕνεκεν προ[φάσεως] ⟨τοῦ⟩τον
28 παραφέρ(ω) καὶ παραδώ̣σ̣[ω δίχ]α παντὸς
29 τόπου προσφυγῆς ἔν[θα αὐ]τὸν καὶ παρείληφ(α).
30 ἐν τῇ φυλακῇ τοῦ ἐ[νδόξου ὑ]μῶν οἴκου.

Am Beginn des 7. Jh. wandelt sich das Formular abermals. Nun fällt die Wendung δίχα παντὸς τόπου προσφυγῆς weg, anstelle dessen wird der λόγος wieder in die Klausel aufgenommen. Diese Form ist in insgesamt fünf Zeugnissen belegt.[52] Als Beispiel sei PSI I 62 vom Jahre 613 zitiert:

19 ... καὶ ἐπιζητούμε(νον)
20 α̣ὐ̣τ̣ὸ̣ν̣ [π]ρὸς ἐμὲ παραφέρω καὶ παραδώσω
21 δίχα [λό]γου ἔνθα αὐτὸν καὶ παρείληφ(α). ἐν τῇ φυλακ(ῇ)
22 τοῦ ἐν[δόξ(ου)] ὑμῶν οἴκου.

Die Beispiele sind weder einer bestimmten *domus* zuzuordnen, noch haben sie sonst einen erkennbaren inhaltlichen Zusammenhang, so daß man am ehesten doch an die Ablösung des früheren Formulars (jenes von PSI I 61) durch das spätere bald nach 600 denkt, wenngleich durch PSI 52 (602) und 61 (609) eine Überlappung von wenigen Jahren gegeben ist. Es fällt auf, daß die oxyrhynchitische Formel des 7. Jh. nahezu identisch ist mit der herakleopolitanischen Formel des 7. Jh., die auch nur noch den λόγος verbietet.[53]

51 SB XVI 12484, 14–17 (584) = Neudruck von P.Oxy. VI 996 *descriptum* = Pap.Misc. I (o. Anm. 37), 27f. und 70f.; PSI I 61, 25–30 (609, vgl. BL X 235).

52 PSI I 52 (602, vgl. BL VII 231 und Diethart - Worp, *Byz.Not.* [o. Anm. 46] S. 82); PSI I 62 (613, vgl. BL I 390); P.Oxy. XXIV 2420 (614, vgl. BL X 148); P.Oxy. LVIII 3959 (620); SB XVIII 14006 (635, vgl. BL X 224). Zusätzlich haben PSI I 52 und P.Oxy. XXIV 2420 noch die Klausel ἐν οἱᾳδήποτε ἡμέρᾳ οἱασδηποτοῦν ἕνεκεν προφάσεως, die den anderen Beispielen fehlt.

53 Es ist schwerlich Zufall, daß alle vier herakleopolitanischen Zeugnisse χωρὶς λόγου sagen, alle oxyrhynchitischen Urkunden dagegen δίχα λόγου: Abermals faßt man gauspezifische Varianten in der Ausformulierung der Formel.

Wenden wir uns noch den anderen Gauen zu. Lediglich ein einziges Zeugnis steht aus dem Memphites zur Verfügung:[54] BGU I 255 vom Jahre 599 ist gleichfalls eine Enthaftungsbürgschaft.[55] Die Verpflichtung zur Gestellung ist etwas wortreicher ausgedrückt als in anderen Urkunden. Ausführlicher sind auch die Rückgabe- und Asylklauseln:

7 ... ἀλλ[ὰ] ὁπηνίκα καιρῷ τοῦτον ἐπιζητήσετε [δ]ιαφερόν[τως] παραδώσωμεν (sic) ὑμῖν ἐν τῇ δημοσίᾳ φρουρᾷ τῆς προαναφερωμένης (sic) Μεμφιτῶν

8 [πόλεως καὶ] ἐν ἀπράκτῳ κ[αὶ] ἐνπράκτῳ ἡμέρᾳ [ἐκτὸς] ἁγί[ων περιβόλω]ν καὶ θείων χαρακτήρων καὶ σεπτῆς κυριακῆς ἢ ἄλλης ἀπράκτου ἡμέρας.

Zusätzlich zu dem wohlbekannten Verbot des Kirchenasyls und der Zuflucht zu Kaiserbildern ist bei der Gestellung auch weder auf Sonn- noch Feiertage (σεπτῆς κυριακῆς ἢ ἄλλης ἀπράκτου ἡμέρας[56]) Rücksicht zu nehmen, nachdem schon zuvor ausdrücklich gesagt wurde, daß die Gestellung sowohl an Feier- als auch an Werktagen (... καὶ] ἐν ἀπράκτῳ κ[αὶ] ἐνπράκτῳ ἡμέρᾳ) verlangt werden könne. Aus dieser Bestimmung ersieht man, daß Sonn- und Feiertage, unter normalen Umständen als „Asyltage" galten, an denen man keinem Zugriff ausgesetzt war.

Eine sehr ähnliche Formulierung findet sich auch in der Serie von neun Gestellungsbürgschaften, die in der Aktenrolle (τόμος συγκολλήσιμος) P.Stras. I 46–51 erhalten sind. Sie alle sind am selben Tag, dem 17. März 566, ausgestellt und an den ἀρχιυπηρέτης Flavius Philemmon adressiert, der als Repräsentant der Marktverwaltung (δημοσία ἀγορά, in P.Stras. I 46 und 47, 1–27) oder der Staatskasse (δημόσιος λόγος, in den anderen Texten) von Antinoupolis auftritt. Wir befinden uns damit im nächsten Gau, dem Antinoites, für den sonst kein relevantes Testimonium vorliegt[57]. Gegenstand der Gestellungsbürgschaften ist die Fleischversorgung der Stadt zwischen Ostern und Pfingsten; es geht also zweifelsfrei um eine liturgische Angelegenheit. Die Asylklausel, die wieder das Kirchenasyl, die Kaiserbil-

54 Bei der einzigen anderen Gestellungsbürgschaft dieses Gaues, SB XVIII 13615 (535 oder 550 oder 565), ist der relevante Textabschnitt verloren.

55 Zu Datierung und Herkunft s. BL VIII 21. Daß es sich um eine Enthaftungsbürgschaft handelt, ist aus Z. 7 φρουρᾷ zu erschließen. Ein Kommentar zur Urkunde findet sich bei Wenger, *Papyrusstudien* (o. Anm. 34) 47.

56 Zur richtigen Deutung: Wenger, *Papyrusstudien* (o. Anm. 34) 48, der allerdings schwankt, ob diese Tage ausgenommen oder eingeschlossen sind.

57 Die einzige andere Gestellungsbürgschaft, P.Turner 54 (6. Jh.), garantiert den Wassertransport zu einem Kloster und hat keine Asylklausel.

der, die Sonn- und Feiertage anspricht, ist hier verpackt in die Anerkenntnis des Bürgen, im Falle der Nicht-Gestellung selbst in die Pflichten des Verbürgten einzutreten. In allen neuen Urkunden steht dieselbe Formulierung; als Beispiel sei P.Stras. I 46 zitiert[58]:

17 ... ... ἐὰν δὲ ἀπο-]
18 [λειφ]θείη. καὶ τοῦτον ζητούμ[ενον μὴ παρ-]
19 [ενεγ]κῶ καὶ παραδώσω σοι ἐ[ν] δ[ημοσίῳ τόπῳ]
20 [ἐκτὸς ἁ]γίων περιβόλων καὶ θείω[ν χαρακτήρων καὶ]
21 [ἁγίας] κυριακῆς .νε ἀπράκτ[ου ἡμέρας. ἐγὼ αὐτὸς]
22 [ὁ τού]του ἐγγυητὴς παρασχεῖ[ν σοι ὑπὲρ τῆς]
23 [αὐτοῦ] ἀπολείψεως χρυσοῦ νόμ[ισμα - - -]

Die Urkunden dieser Aktenrolle führen uns einerseits vor Augen, wie schematisch man diese Klauseln Wort für Wort kopierte, andererseits lassen sie erkennen, daß die Asylklausel im Bereich der Amtsliturgie genauso zum Einsatz kommt wie im privaten oder semi-privaten Bereich der landwirtschaftlichen Enthaftungsbürgschaften für *coloni*.

Die letzte Station auf der Rundreise durch das spätantike Ägypten ist das bekannte Dorf Aphrodite im antaiopolitischen Gau. Die Situation dieses großen Dorfes, über die wir durch das einige hundert Papyri umfassende Archiv des Dichters und Notars Dioskoros aus justinianischer Zeit besser unterrichtet sind als über irgend eine andere ägyptische Siedlung dieser Zeit,[59] war anders als jene im Oxyrhynchites, Herakleopolites oder Arsinoites. Aphrodite war autoprakt, hatte also das Recht, selbständig seine Steuern einzutreiben; viele Indizien sprechen dafür, daß hier die freien Bauern sich noch besser und länger behaupten konnten als in anderen

58 Neudruck als Sel.Pap. II 364. Zur Datierung: BL VII 244, zur Interpretation des Textes s. F. Preisigke, Einl. zu P.Stras. I 46.

59 Zum Dioskoros-Archiv allgemein s. L. S. B. MacCoull, *Dioscorus of Aphrodito. His Work and His World*, Berkeley, Los Angeles, London 1988 und C. A. Kuehn, *Channels of Imperishable Fire. The Beginnings of Christian Mystical Poetry and Dioscorus of Aphrodito*, New York et al. 1995. — Die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse dieses Dorfes beschreiben u. a. H. I. Bell, *An Egyptian Village in the Age of Justinian*, JHS 64 (1944) 21–36 und J. G. Keenan, *The Aphrodito Papyri and Village Life in Byzantine Egypt*, BSAC 26 (1984) 51–63. Als Überblick eignet sich: T. Gagos - P. van Minnen, *Settling a Dispute. Towards a Legal Anthropology of Late Antique Egypt*, Ann Arbor 1994, 8–18.

Gauen, wenngleich auch sie den Drangsalen des Pagarchen und anderer lokaler Potentaten ausgesetzt waren.[60]

Insgesamt sieben Papyri liegen vor, in denen die relevanten Textabschnitte mit der Asylklausel erhalten sind.[61] Es sind durchwegs wieder Gestellungsbürgschaften, doch diesmal haben sie offiziellen, zumeist liturgischen Hintergrund, während keine einzige Enthaftungsbürgschaft darunter ist. Zu beachten ist, daß die Rolle P.Cair.Masp. III 67328 — ähnlich wie der zitierte P.Stras. I 46–51 — die Abschriften von zwölf Bürgschaften für Hirten und Flurwächter enthält, die innerhalb weniger Tage im Jahre 521 an den *riparius* Claudius Apollos gerichtet wurden. Auch hier zeigt sich, wie in der Straßburger Aktenrolle, die konsequente Formelhaftigkeit bei der Ausstellung der Urkunden. Darüber hinaus ist zu beobachten, daß überhaupt alle Testimonien aus Aphrodite bemerkenswert gleichförmig sind, obwohl auch sie über einen Zeitraum von mindestens 20 Jahren verstreut sind. Ein Beispiel, P.Cair.Masp. III 67296 vom 23. Juli 535, das die Gestellung zweier Imker zum Gegenstand hat, kann daher genügen:

9 ... ἑτοίμως ἔχωμεν οἱ προγεγραμμένοι ἐγγυηταὶ ἐξ ἀλληλεγγύης παρενεγκεῖν κ(αὶ) παρ̣α̣[δώσομεν]
10 [ἐκτὸς ἀγ]λίων̣ [π]εριβόλων καὶ [θ]είων χαρακ̣[τ]ήρων καὶ τῆς [ἁ]γίας κυριακῆς, ἄνε̣υ οἱ[ου]δήποτε ἑτ̣έρου σχήματος,
11 [ἀλλ' ἐπὶ τῷ α]ὐτῷ σχήματι μένουσιν ἀδιαλείπτως ἄνευ οἱας - δήποτε προστασίας, μήτε μοναχ[ι]κοῦ μήτε στρατι[ωτικοῦ],
12 [ἀλλὰ πα]ρα[δ]ώσωμεν τ[ούτο]υς, ὡς προείπαμεν, κτλ.

Zusätzlich zu den uns schon vertrauten Erwähnungen des Kirchenasyls, der Kaiserbilder und des Sonntages stoßen wir hier auf eine zusätzliche Bestimmung, die das Überwechseln in ein anderes σχῆμα untersagt. Da in der Folge von dem μοναχικόν und στρατιωτικὸν σχῆμα die Rede ist (in PSI VIII 932 auch noch von dem παγανικόν, d.h. dem zivilen[62]), ist deut-

60 Das düstere Bild, das Gelzer, *Byzantinischen Verwaltung* (o. Anm. 6) 89–97 zeichnete, wurde größtenteils relativiert durch: G. Geraci, *Per una storia dell'amministrazione fiscale nell'Egitto del VI secolo d. C.: Dioskoros e l'autopragia di Aphrodito*, in: Actes XV^e Congr. Internat. Papyrol. Bruxelles - Lovain 1977, Bruxelles 1979 (Pap.Brux. 19), 195–205, bes. 197ff. und Jördens, *Agrarverhältnisse* (o. Anm. 9) 114–152, bes. 124 und 136f.

61 Es sind dies: PSI VIII 932, 11–13 (518–527); P.Cair.Masp. III 67328, Col. I–XII (521); 67296, 10–11 (535); 67297 + P.Flor. III 287, 9–11 (535); P.Flor. III 284, 11–12 (538); P.Cair.Masp. III 67334, 10–13 und P.Flor. III 288, 9 (beide 527–565).

62 Zu dieser Bedeutung des schillernden Begriffes παγανικός s. F. Mitthof, CPR XXIII 33, Einleitung, mit weiterführender Literatur in Anm. 23–26.

lich, daß damit nichts anderes als der „Stand" gemeint ist. Die Regelung untersagt, daß man sich den (liturgischen) Verpflichtungen und der Gestellung durch den Wechsel in einen anderen Stand, insbesondere den Soldatenstand oder den Klerus, entzieht. Ferner ist es verboten, irgendeine προστασία in Anspruch zu nehmen. Diese προστασία bezeichnet den „Schutz" durch einen Mächtigen[63]. Die Klausel spricht also das Verbot aus, sich in ein *patrocinium* zu begeben — und diese Bestimmung ist schwerlich auf Betreiben der Grundbesitzer entstanden; sie entspringt staatlichen Interessen[64].

Schließlich sei ein Seitenblick auf die koptischen Gestellungsbürgschaften gewagt, um das Bild abzurunden. Schon WALTER TILL hat 1958 in seiner umfassenden Behandlung der koptischen Bürgschaftsurkunden eine Reihe von Gestellungsurkunden zusammengestellt und besprochen, die vorwiegend aus dem 7. und 8. Jh. stammen[65]. Diese Urkunden sind in Aufbau, Inhalt und Diktion ihrem griechischen Pendant durchaus ähnlich. Auch hier gibt es Enthaftungsbürgschaften, Bürgschaften für öffentliche Arbeiten bzw. Liturgien, für Steuerleistungen etc. Vielfach findet sich auch in den koptischen Gestellungsbürgschaften die Asylklausel, wobei, wie das bei koptischen Verträgen üblich ist, die griechischen Rechtstermini direkt übernommen sind.[66]

Als Beispiel sei CPR IV 102 (= Till, Nr. 3) zitiert, ein Text der in das 7./8. Jh. datiert wird und vielleicht auf Babylon (al Fustat) kommt.[67] In Z.

---

63 Zu dem Begriff und seinen Bedeutungsnuancen s. I. F. Fikhman, *Les 'patrocinia' dans les papyrus d'Oxyrhynchus*, in: Actes XV^e^ Congr. Internat. Papyrol. (o. Anm. 60), IV, 186–194, bes. 187f. mit weiterer Literatur.

64 Die ausführliche Form mit προστασία begegnet außer in P.Cair.Masp. III 67296 auch nochmals in III 67297 + P.Flor. III 287, 10–11 und 67334, 8.

65 Till, *Bürgschaftsurkunden* (o. Anm. 40) 165–226, bes. 167–183. Viele Bürgschaftsurkunden sind auch in CPR IV 102–112; P.Ryl.Copt. 128–138 und P.Lond. IV 1518–1551 ediert.

66 Die Klauseln, die in zahlreichen Bürgschaften vorkommen, sind zusammengetragen und analysiert von Till, *Bürgschaftsurkunden* (o. Anm. 40) 180–182, der sie jedoch „Einspruchsklausel" nennt. Einzelne Elemente der Klauseln bespricht H. Förster, *Neueditionen koptischer Texte aus der Wiener Papyrussammlung*, APF 44 (1998) 285–290 Nr. 1, Zeilenkommentar.

67 CPR IV 102. Übersetzung nach Till, *Bürgschaftsurkunden*, (o. Anm. 40) 168–170, Nr. 3: „Ich, ..., der Schlosser, [der] Sohn des [Pc]ôl aus Poa..., [schreibe meinem ...] Herrn, dem hochangesehenen (μεγαλοπρεπέστατος) ... [-] diese Bürgschaftsurkunde (ἐγγύη) ... und ich stehe gut (ἀντιφωνεῖν) für Mariham (?)] die [Tochter des] σύμμαχος (?) Le[.], die Gattin des Apa Têr, des Sohnes des Arbeiters (ἐργάτης) Hatré, der nach Babylon gebracht [worden ist (?) -]. Jederzeit, wann immer Eure Herrschaft

6 lesen wir die Asylklausel ⲛ̄ⲁⲧⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ̄ⲁⲧ[ⲥ]ⲧⲁⲩⲣⲟⲥ ⲛⲁⲧϩⲟⲟⲩ ⲛⲱϣ, „ohne Logos, ohne Kreuz, ohne Festtag", die, wie bei den griechischen Urkunden, gleich auf das Gestellungsversprechen folgt. In Z. 9 dieser etwas umständlich formulierten Urkunde, wo der Bürge die Gestellung zusichert, wird die Formel wörtlich wiederholt. Der λόγος ist selbstverständlich wieder der Schutzbrief, und σταυρός („Kreuz") ist eine Metapher für „Kirche" oder „Kloster". Anstelle des „Festtages" steht in einigen Urkunden „Sonntag".[68] In jedem Fall ist offensichtlich, daß die Formel den griechischen Elementen χωρὶς λόγου, ἐκτὸς ἁγίων περιβόλων bzw. ἐκτὸς παντὸς τόπου προσφυγῆς und ἐκτὸς τῆς [ἁ]γίας κυριακῆς bzw. ἀπράκτ[ου ἡμέρας entspricht. Eine Variante fügt noch ⲛⲁⲧⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ, „nicht im Mönchsstand"[69] hinzu, was natürlich dem ἄνευ οἱουδήποτε ἑτέρου σχήματος ... μήτε μοναχικοῦ μήτε στρατιωτικοῦ etwas aus P.Cair.Masp. III 67296 entspricht. Das στρατιωτικὸν σχῆμα ist in den koptischen Gestellungsbürgschaften weggefallen, weil die Urkunden meistens schon aus arabischer Zeit stammen.

Die koptischen Bürgschaften zeigen demnach in der Formulierung und in der Sache weitestgehende Übereinstimmung mit den griechischen Tex-

---

[sie (*sc.* Mariham)] von mir verlangt, bin ich bereit (ἕτοιμος), sie zu bringen, ohne (Rücksicht auf) λόγος, Kreuz (σταυρός) und Festtag, und sie in jedes beliebige Gefängnis (φυλακή), das Ihr mir angeben (κελεύειν) werdet, einzuliefern ([παρα]διδόναι) ohne Einrede (δικαιολογία) und ohne Verzug (ὑπέρθεσις), wobei ich mit meinem ganzen Vermögen (ὑπόστασις) hafte (κ[ινδυνεύειν]). Wenn Eure Herrschaft sie von mir verlangt, [werde ich bringen *o. ä.*] ohne (Rücksicht auf) λόγος, Kreuz und Festtag und liefere (παραδιδόναι) sie in jedes beliebige Gefängnis (φυλακή), das [Ihr mir angeben werdet -] ohne Streitigkeit (ἀμφιβολία), so verspreche (ὁμολογία) ich, vier vollgewichtige (εὔστ[αθμος]) Holokottinoi zu zahlen, [wobei ich] persönlich (πρόσωπον) [hafte] und Euch alles, was mir gehört, zur Verfügung steht (ὑποκεῖσθαι). Zur Sicherheit [für Eure Herrschaft] habe ich [Euch] diese Bürgschaftsurkunde (ἐγγύη) ausgestellt, eigenhändig mein Kreuz (σταυρός) dazu gesetzt und [vertrauenswürdige Männer als Zeugen zu unterschreiben] gebeten (παρακ[αλεῖν]) ..." usw. Es folgen die Unterschriften der Zeugen.

68 Beispielsweise CPR II 113 und 114, beide aus Hermupolis, 7. Jh. Möglicherweise greift man auch hier lokale Variationen in der Formulierung.

69 Beispielsweise P.Ryl.Copt. 130, 10; 131, 5 (beide Hermopolites, 8. Jh.?, vgl., Introduction S. VII–XI). Till, *Bürgschaftsurkunden*, (o. Anm. 40) 180f. übersetzt ohne einen Bezug zu den griechischen Quellen herzustellen: „ohne Mönchskleid", faßt den Sinn aber korrekt: „Das Mönchskleid deutet die Flucht ins Kloster an, um sich dem Zugriff der weltlichen Macht zu entziehen". Ein konkreter Fall, wo sich ein Schuldner seinem Gläubiger entzieht, indem er als Mönch in die Wüste geht, liegt dem Brief eines Bürgen an den Verbürgten in CO 189 (= Till, *Bürgschaftsurkunden* [o. Anm. 40] 210, Nr. 69) zugrunde.

ten: es stellt kein Hindernis für die Gestellung dar, wenn Sonn- und Feiertag ist oder der Verbürgte einen Schutzbrief hat, das Kirchenasyl in Anspruch nimmt oder Mönch geworden ist.

IV. Sozialgeschichtliche Bedeutung

Abschließend ist auf die beiden eingangs gestellten Fragen zurückzukommen. Zunächst also: Ist nach den heute vorliegenden Quellen die älteren Ansichten über das Asylrecht im byzantinischen Ägypten zu revidieren?

Gewiß sind heute, auf der Basis von über 10.000 byzantinischen Papyrustexten, präzisere Aussagen als vor 80 Jahren möglich. Trotz der Materialfülle sind direkte papyrologische Zeugnisse zum Asylwesen aber äußerst selten geblieben. Die meisten Erwähnungen finden sich in den Asylklauseln, die formelhaft in den Gestellungsbürgschaften griechischer und koptischer Sprache begegnen und als feste Bestandteile das Kirchenasyl, die Kaiserbilder, Sonn- und Feiertage sowie den Schutzbrief nennen, auf die bei der Gestellung keine Rücksicht zu nehmen sei. Ansonsten begegnet man nur den Schutzbriefen, den λόγοι. Zwei griechische Briefe drehen sich um die Ausgabe solcher λόγοι an Asylflüchtlinge bzw. Gefangene seitens einer Behörde, was exakt dem Bild entspricht, das die Gesetzestexte von den λόγοι ἀσυλίας vermitteln. Dagegen erweisen sich die in nicht geringer Zahl erhaltenen koptischen Schutzbriefe (ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ) als private Vereinbarungen, in die keine staatliche Autorität involviert ist. Beide Arten von Schutzbriefen haben den Zweck, einem Asylflüchtling die gefahrlose Heimkehr zu sichern, damit seine Arbeitskraft erhalten bleibt oder die Bezahlung seiner (Steuer-) Schulden veranlaßt werden kann. Es fällt auf, daß die λόγοι, die in der Gesetzgebung erst seit Justinian aufscheinen, auch in den Papyri erstmals und noch vereinzelt im Jahre 551 (P.Oxy. XIX 2238) begegnen, in das Formelgut der Bürgschaften sogar erst seit den 70er Jahren des 6. Jh. Eingang finden. Insgesamt freilich hat die Feststellung, die schon WOESS getroffen hat, immer noch Gültigkeit: „Wir erfahren von dem Asylrecht auffallend oft nur dadurch, daß darauf verzichtet worden ist ...". Angesichts der zahlreichen koptischen Schutzbriefe und der Asylklausel in den Gestellungsbürgschaften ist man trotz des Fehlens konkreterer Belege zum Kirchenasyl versucht, auch seiner zweiten Aussage zuzustimmen: „Das Asylrecht war jedenfalls viel verbreiteter, als die Quellen erkennen lassen, die von ihm häufig nur berichten, wenn es nicht in Er-

scheinung treten soll".[70] Wie die Anachorese keinen adäquaten direkten Niederschlag in den Quellen gefunden hat, sondern nur indirekten in den Maßnahmen, ihrer Herr zu werden, so dürfte auch das Aufsuchen eines Asyls bei allerlei (finanziellen) Problemen keinen schriftlichen Niederschlag hinterlassen haben. Die Papyri lassen demnach viele Fragen — besonders hinsichtlich der faktischen Abwicklung des Asylschutzes — offen. Man erfährt nichts über konkrete Fälle einer Inanspruchnahme des Asyls, über die Häufigkeit der Asylflucht, über das weitere Schicksal der Flüchtlinge in den Kirchen, über eventuelle Vermittlungsversuche durch die Geistlichkeit etc. Die praktische Handhabung des Asylrechts und die Vorgänge bei der Asylflucht werden durch die Papyri nicht erhellt.

Damit zur zweiten, weiter reichenden Frage: Welche Auswirkung hat dieser Quellenbefund auf die historische Gesamtkonzeption des spätantiken Ägypten?

Die beiden griechischen Briefe lassen als den Grund für die Flucht in eine Asylstätte eher Schwierigkeiten mit der Steuerzahlung denn Molestierung durch lokale Machthaber erkennen. Der „Wortbruch" der „Franken" und ihre Verhaftung des Asylflüchtlings mögen noch im Einklang mit der Gesetzgebung gestanden sein, da der Flüchtling vielleicht Steuerschuldner war. Die Autorität des *comes* soll dem Asylflüchtling einen Schutzbrief verschaffen — obwohl das gerade jener Mißbrauch ist, gegen den Justinian und andere Kaiser so eifrig vorgehen. Die koptischen Schutzbriefe sind zumeist sogar Zeugnisse einer gütlichen Einigung zwischen Gläubiger und Schuldner. Insgesamt hört man nicht mehr und nicht weniger von Übergriffen gegen oder Inanspruchnahme von Asylrecht als in ptolemäischer und römischer Zeit.

Die Gestellungsbürgschaften, die per se auch kein Zeichen von grundherrlichem Druck sind, sondern größtenteils entweder liturgische Dienste absichern oder Enthaftungsbürgschaften darstellen, zeigen große Formelhaftigkeit in den Asylklauseln. Deutlich ist zu erkennen, daß das Formular von Gau zu Gau spezifisch festgelegt ist, ja anscheinend die Klausel überhaupt nur in bestimmten Gauen zur Anwendung kommt: in den sonst reich dokumentierten Gauen Arsinoites und Hermopolites kommt sie beispielsweise überhaupt nicht vor. Dafür kann man sehen, wie innerhalb eines Gaues, z.B. des Oxyrhynchites, in den Schreibstuben verschiedener Grundherrn wortwörtlich dieselben Formulierungen verwendet werden. Folglich ist weder die Anwendung noch die Ausgestaltung der Asylklausel dem Belieben der Grundherrn anheimgestellt. Die Klausel ist auf Gauebene

70 Beide wörtliche Zitate bei Woess, *Asylwesen* (o. Anm. 1) 26.

vorgeschrieben — und das zeigt die staatliche Kontrolle über das Urkundenformular und das Asylwesen. Das Verbot des Asyls in den Gestellungsbürgschaften ist demnach keineswegs ein paralegales Mittel privater Grundherrn zur Bindung der Bauern und *coloni*, sondern Ausdruck der staatlichen Maßnahmen gegen den Mißbrauch des Asylrechts und der Vorkehrungen gegen die Flucht vor Steuerzahlung und Liturgendienst.

So wenig, wie die Zeugnisse für das ptolemäische Tempelasyl einfach als Zeichen eines allgemeinen Niederganges im Ptolemäerreich zu deuten sind, ebenso wenig sind die Asylverbote und Schutzbriefe des byzantinischen Ägypten als Indizien einer rücksichtslosen Feudalisierung oder Knechtung der Bauernschaft zu werten. Die etwas helleren Farben, welche die jüngere Forschung bei der Beschreibung der spätantiken Agrar- und Sozialverhältnisse Ägyptens aufträgt, werden durch die Zeugnisse zum Asylwesen jedenfalls nicht verdüstert.

Literaturverzeichnis

BAGNALL, R. S. 1992. Military Officers as Landowners in Fourth Century Egypt, Chiron 22, 47–54.

— 1993. Egypt in Late Antiquity, Princeton.

— / WORP, K. A. 1980. Papyrus Documentation in Egypt from Constantine to Justinian, in: Miscellanea Papyrologica I (Pap.Flor. 7), Firenze, 13–23.

— / PALME, B. 1996. Franks in Sixth-century Egypt, Tyche 11, 1–10.

BANAJI, J. 2002. Agrarian Change in Late Antiquity. Gold, Labour and Aristocratic Dominance, Oxford.

BASTIANINI, G. 1980. Una malleveria dall'archivio degli Apioni (P.Oxy. VI 996), in: Miscellanea Papyrologica I (Pap.Flor. 7), Firenze, 25–30.

BEAUCAMP, J. 1992. Le statut de la femme à Byzance (4^{e}–7^{e} siècle), Paris (T&MByz Monographies 6), II.

BELL, H. I. 1944. An Egyptian Village in the Age of Justinian, JHS 64, 21–36.

BOWMAN, A. K. 1985. Landholdings in the Hermopolite Nome in the Fourth Century A.D., JRS 75, 137–163.

BRASSLOFF, S. 1904. Zu den Quellen der byzantinischen Rechtsgeschichte IV: Das kirchliche Asylrecht in Ägypten, SZ 25, 312–316.

CARRIÉ, J.-M. 1982. Le „colonat du Bas-Empire": un mythe historiographe?, Opus 1, 351–370.

— 1997. „Colonato del Basso Impero": la resistenza del mito, in: E. LO CASCIO (Hg.), Terre, proprietari e contadini dell'impero romano. Dall'affitto agrario al colonato tardoantico, Roma, 75–150.

CENIVAL, F. DE 1973. Cautionnements démotiques de début de l'époque ptolemaïque, Paris (Société d'histoire du droit, collection d'histoire institutionnelle et sociale 5).

CRIFO, G. 1958. Diritto asilo, Milano.

DAUTZENBERG, V. 1971. Die Gesetze des Codex Theodosianus und des Codex Justinianus für Ägypten im Spiegel der Papyri, Diss. Köln.

DEMICHELI, A. M. 1996. L'Editto XIII di Giustiniano, in: Atti del II Convegno Nazionale de Egittologia e Papirologia, Siracusa, 217–219.

DIETHART, J. / WORP, K. A. 1986. Notarsunterschriften im byzantinischen Ägypten <Byz.Not.>, Wien (MPER 16).

DREHER, M. 1996. Das Asyl in der Antike, Tyche 11, 79–96.

DUCLOUX, A. 1994. Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IV^{e} – milieu du V^{e} s.), Paris.

DUNAND, F. 1979. Droit d'asile et refuge dans les temples en Égypte lagide, in: Hommages à la mémoire de S. Sauneron, II, 77–97.

FIKHMAN, I. F. 1980. Une caution byzantine pour des coloni adscripticii: P.Oxy. VI 996, in: Miscellanea Papyrologica I (Pap.Flor. 7), Firenze, S. 67–77.

— 1981. Les cautionnements pour les coloni adscripticii, in: Proceedings XVI. Internat. Congr. Papyrol. New York 1980, Chico. (ASP 23), 469–477.

— 1984. Ad P.Wash. Univ. I 25, in: Mneme Georges A. Petropoulos (1897–1964), I, Athènes, 379–386.

— 1996. Rétour à Rostovtzeff?, CdE 71, 169–175.

FÖRSTER, H. 1998. Neueditionen koptischer Texte aus der Wiener Papyrussammlung, APF 44, 285–290.

GAGOS, T. / MINNEN, P. VAN 1994. Settling a Dispute. Towards a Legal Anthropology of Late Antique Egypt, Ann Arbor.

GASCOU, J. 1985. Les grands domaines, la cité et l'état en Égypte byzantine, T&MByz 9, 1–60.

GELZER, M. 1911. Studien zur byzantinischen Verwaltung Ägyptens, Leipzig (Leipz. Hist. Abh. 13).

GERACI, G. 1979. Per una storia dell'amministrazione fiscale nell'Egitto del VI secolo d. C.: Dioskoros e l'autopragia di Aphrodito, in: Actes XV^{e} Congr. Internat. Papyrol. Bruxelles - Lovain 1977, Bruxelles (Pap.Brux. 19), 195–205.

GONIS, N. (im Druck). P.Bingen 135 and Flavius Apion I.

HABERMANN, W. 1998. Zur chronologischen Verteilung der papyrologischen Zeugnisse, ZPE 122, 144–160.

HAELST, J. VAN 1966. De nouvelles archives: Anastasia, propriétaire à Oxyrhynchus, in: Atti XI Congr. Internaz. Papirol. Milano 1965, Milano, 586–590.

HERMAN, E. 1935. Zum Asylrecht im Byzantinischen Reich, Orientalia Periodica 1.1, 204-238.

HERRMANN, J. 1969. Exegese von PSI 932 (Gestellungsbürgschaft für einen Hirten), APF 19, 85–90 (= ders., Kleine Schriften zur Rechtsgeschichte, hg. von G. SCHIEMANN, München 1990 [MB 83], 234–239.

JÖRDENS, A. 1999. Die Agrarverhältnisse im spätantiken Ägypten, Laverna 10, 114–152.

KEENAN, J. G. 1984. The Aphrodito Papyri and Village Life in Byzantine Egypt, BSAC 26, 51–63.

KUEHN, C. A. 1995. Channels of Imperishable Fire. The Beginnings of Christian Mystical Poetry and Dioscorus of Aphrodito, New York.

MACCOULL, L. S. B. 1988. Dioscorus of Aphrodito. His Work and His World, Berkeley, Los Angeles.

MALZ, G. 1942/43. The Date of Justinian's Edict XIII, Byzantion 16, 135–141.

MAZZA, R. 2001. L'archivio degli Apioni: L'archivio degli Apioni: Terra, lavoro e proprietà senatoria nell'Egitto tardoantico, Bari 1997

OERTEL, F. 1920. Der Niedergang der hellenistischen Kultur in Ägypten, Neue Jahrbücher für klassisches Altertum 23, 368–371.

PALME, B. 1998. Flavius Strategius Paneuphemos und die Apionen, SZ 115, 291–322.

— 2003. Pflichten und Risiken des Bürgen in byzantinischen Gestellungsbürgschaften, in: Symposion 1999, hg. v. G. THÜR / F. J. FERNANDEZ NIETO, Köln - Weimar - Wien, 531–555.

PARTSCH, J. 1909. Griechisches Bürgschaftsrecht, Leipzig. (Nd. Aalen 1966).

RÉMONDON, R. 1955. L'édit XIII de Justinien a-t-il été promulgé en 539?, CdÉ 30. 112–121.

— 1966. L'Égypte au 5e siècle de notre ère: les sources papyrologiques et leur problèmes, in: Atti XI Congr. Internaz. Papirol. Milano 1965, Milano, 135–148.

RIGSBY, K. J. 1996. Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World, Berkeley, Los Angeles.

ROSTOWZEW, M. 1910. Studien zur Geschichte des römischen Kolonats, Leipzig (APF Beih. 1).

SCHÄFER, D. 1933. Zu den ptolemäischen πίστεις, Philologus 88, 296–301.

SCHILLER, A. A. 1933. The Coptic ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ Documents, in: Studi in memoria di Aldo Albertoni, I, Padova, 303–345.

SCHMITZ, W. 1964. Ἡ πίστις in den griechischen Papyri, Jur. Diss. Köln.

SEIDL, E. 1933. Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht, I, München (MB 17).

— 1935. Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht, II, München (MB 24).

SETHE, K. / PARTSCH, J. 1920. Demotische Urkunden zum ägyptischen Bürgschaftsrechte vorzüglich der Ptolemäerzeit, (Abh. der phil.-hist. Kl. d. sächsischen Akad. d. Wiss. 32), Leipzig.

SIJPESTEIJN, P. J. 1986. P.Laur. II 27 and SPP XX 216 Reconsidered, ZPE 62, 155–157.

STEINWENTER, A. 1940. Zu den koptischen Schutzbriefen, SZ 60, 237–241.

TAUBENSCHLAG, R. 1955. The Law of Graeco-Roman Egypt in the Light of the Papyri, Warszawa.

TILL, W. C. 1938. Koptische Schutzbriefe, Mitteilungen des Deut. Inst. für ägypt. Altertumskunde in Kairo 8, 71–146.

— 1958. Die koptischen Bürgschaftsurkunden, BSAC 14, 180–182.

— 1960. Die koptischen Ostraka der Papyrussammlung der Österr. Nationalbibliothek. Texte, Übersetzungen, Indices, Wien.

TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, P. 1939. Le droit d'asile, Paris.

WENGER, L. 1902. Rechtshistorische Papyrusstudien, Graz.

WOESS, F. VON 1923. Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung, München (MB 5).

— 1926. Ἀσυλία, SZ 46, 32–67.

WOLFF, H.-J. 1978. Das Recht der griechischen Papyri Ägyptens, II, München (HdAW X.5.2).

Antinoupolis

Edition	Datum	Inhalt	ἅγιοι περίβολοι	θεῖοι χαρακτῆρες	ἁγία κυριακή	οἱαδήποτε ἡμέρα	προσφυγή	λόγος	Bemerkung
P.Stras. I 46–50	566	Liturgie: Proviant	×	×	×	ἀπρακ. ἡμ.			6 gleichlautende liturg. Gestellungs-bürgschaften

Aphrodite

Edition	Datum	Inhalt	ἅγιοι περίβολοι	θεῖοι χαρακτῆρες	ἁγία κυριακή	οἱαδήποτε ἡμέρα	προσφυγή	λόγος	Bemerkung
PSI VIII 932, 11–13	518–527	Liturgie: Hirte	×	×	×				μοναχ., στρατιωτ. σχῆμα
P.Cair.Masp. III 67328, Col. I–XII	521	Liturgie: Hirte und Flurwächter	×	×	×				12 gleichlautende liturg. Gestellungs-bürgschaften
P.Cair.Masp. III 67297 + P.Flor. III 287, 9–11	535	Verbleib in Gilde	×	×	×				προστασία μοναχ., κληρικ., στρατιωτ. σχῆμα
P.Cair.Masp. III 67296, 10–11	535	Liturgie	×	×	×				προστασία μοναχ., στρατιωτ. σχῆμα
P.Flor. III 284, 11–12	538	Gericht ?	×	×	×				σχῆμα
P.Cair.Masp. III 67334, 10–13	527–565	Gestellung	×	×	×				προστασία μοναχ., κληρικ., στρατιωτ. σχῆμα
P.For. III 288, 9	527–565	Gestellung							μοναχ., κληρικ., στρατιωτ. σχῆμα

Memphis

Edition	Datum	Inhalt	ἅγιοι περίβολοι	θεῖοι χαρακτῆρες	ἁγία κυριακή	οἱαδήποτε ἡμέρα	προσφυγή	λόγος	Bemerkung
BGU I 255, 8–9	599	Enthaftung	×		σεπτῆς κυρ.	ἀπρακ. καὶ ἐμπρακ. ἡμ.	×		

Herakleopolis

Edition	Datum	Inhalt	ἅγιοι περίβολοι	θεῖοι χαρακτῆρες	ἁγία κυριακή	οἱαδήποτε ἡμέρα	προσφυγή	λόγος	Bemerkung
SB XVIII 13953, 16–17	492	Liturgie	×	×			ἄλλης πρ.		Apionen-Archiv
CPR V 17, 13–14	ca. 492	Liturgie: Proviant	×	×			ἄλλης πρ.		Apionen-Archiv (?)
P.Lond. V 1893 descr., 15	511	Liturgie	×	[×]			[×]		
SB XVI 12717, 18	640–650	Enthaftung						×	
CPR XXVI , 10	640–650	Enthaftung						×	
CPR XXII 4, 15–18	ca. 650	Enthaftung				×		×	
SB VI 9146, 15	7./8. Jh.	Enthaftung						×	

Oxyrhynchos

Edition	Datum	Inhalt	ἅγιοι περίβολοι	θεῖοι χαρακτῆρες	ἁγία κυριακή	οἱαδήποτε ἡμέρα	τόπος προσφυγῆς	λόγος	Bemerkung
P.Oxy. XIX 2238, 16–18	551	Enthaftung	×	×		×	×	×	Kirche
P.Oxy. I 135, 23–25	579	Enthaftung				×	×	×	Apionen-Archiv
SB XVI 12484, 16–17	584	Enthaftung				×	×		Apionen-Archiv
P.Oxy. XLIV 3204, 19–21	588	Enthaftung				×	×	×	Anastasia-Archiv
P.Oxy. XXVII 2478, 22–25	595	Enthaftung				×	×	×	Apionen-Archiv
P.Oxy. XVIII 2203, 2–3	6. Jh.	Enthaftung				×	×	×	Apionen-Archiv (?)
PSI III 180, 10–12	6./7. Jh.	Enthaftung ?				×	×	[×]	
PSI I 52, 25–28	602	Enthaftung				×		×	
PSI I 61, 26–29	609	Enthaftung				×	×		Apionen-Archiv
PSI I 62, 21	613	Enthaftung						×	Apionen-Archiv
P.Oxy. XXIV 2420, 15–16	614	Enthaftung				×		×	Apionen-Archiv
P.Oxy. LVIII 3959,	620	Enthaftung ?						×	Apionen-Archiv
SB XVIII 14006,	635	Enthaftung						×	Kirche
P.Merton II 98, 11–14	ca. 650	Enthaftung				×	×	×	

ARRIGO D. MANFREDINI

Taluni aspetti del ΛΟΓΟΣ ΑΣΥΛΙΑΣ nelle fonti giustinianee

1. Il rapporto tra λόγος e rifugio ecclesiastico

Per l'età giustinianea, la materia delle immunità personali e locali è di solito identificata con il rifugio ecclesiastico. Ma il largo riconoscimento[1] attuato

1 La disciplina dell'asilo ecclesiastico che si ricava dal Codex segna forse il picco più alto, per ampiezza di riconoscimento, che mai tale immunità abbia conosciuto. È detto e ridetto, in C. 1,12 *de his qui ad eccclesias confugiunt vel ibi exclamant*, che nessuno può strappare dalle sacrosante chiese coloro che vi si sono rifugiati. Chi osa farlo, senza distinzione che si tratti di privati o di magistrati, commette crimine di lesa maestà (Onorio, C.1,12,2 a.409); o sacrilegio (Teodosio II, C.1,12,3 *pr.* a.431) e può essere punito con la pena capitale (Leone C.1,12,6 *pr.* a.466). Il νόμος βασιλικός disegna pure, in modo molto generoso, i confini territoriali dell'asilo (C.1,12,3 *pr.*-1) che si estendono fino a comprendere, oltre agli edifici di culto, le case annesse, i giardini, i bagni, gli atri. Tutti hanno il diritto di asilo, purchè di fede ortodossa. Quindi non ne godono gli ebrei che abbiano fatto una falsa *professio* solo per evitare di pagare i debiti (C.1,12,1 a.397). Sono vietate le armi. Chi si difende con armi, o porta con sè armi, può essere estratto con la forza (C.1,12,3,1-5). Se schiavo, anche impunemente ucciso (C.1,12,4 a.432). Quali le persone esenti, cioè le persone che non possono godere del diritto di asilo? Nessuna persona libera può essere strappata dai sacri recinti. *E silentio* (ma v. *interpretatio* a CTh.9,45,4) si intuisce che il diritto d'asilo è riconosciuto a qualunque *confugiens* (o *confuga*), reo o innocente che sia, abbia cercato rifugio per sfuggire le angherie dei potenti o per evitare una persecuzione giudiziaria o l'applicazione di una pena. Anche i debitori privati e pubblici non possono essere strappati, ancorchè possano subire una *missio in possessionem* nei limiti dei loro debiti. Ma solo sui beni esterni alla chiesa. Cioè i pubblici esattori non possono fare ricerche e requisizioni in chiesa. Semplicemente – dice la costituzione di Leone in C.1,12,6,6 del 466, il testo basilare in questa materia – tali ricerche le facciano gli economi o i difensori della chiesa o altri chierici. Nessuna sanzione a carico della chiesa o a carico degli economi e degli altri ecclesiastici che hanno protetto i debitori ed i loro beni nascosti all'interno della chiesa. Lo stesso dicasi se si tratta di fideiussori. Invece, se i *confugientes* sono servi, coloni, *adscripticii*, familiari, sia liberti che altra persona domestica o di condizione sottoposta, tutti devono essere riconsegnati (C.1,12,6,9). Su questa appassionante vicenda storica la letteratura è infinita. Resta di grande utilità M. F. MARTROYE, *L'asile et la législation impériale du IVe au VIe siècle* (1919-1923). La posizione ecclesiastica è stata recentemente

con l'emanazione di Codex 1,12 *de his qui ad ecclesias confugiunt vel ibi exclamant* e le successive limitazioni novellari[2] non esaurisce il fenomeno dell'ἀσυλία. A parte la sopravvivenza[3] del *confugere ad statuas principis*, c'è l'istituto - assai meno studiato e complessivamente poco noto - del λόγος. Nessun testo di diritto giustinianeo, precedente il 535, ne parla, anche tenuto conto dei possibili occultamenti linguistici (come si sa, i testi che precedono il 535 sono soprattutto in latino). Dell'epoca immediatamente pregiustinianea abbiamo due editti del prefetto del pretorio Zoticus[4] tesi a togliere validitá a certi λόγοι concessi, rispettivamente, da vescovi, difensori

---

riconsiderata da A. DUCLOUX, *L'Eglise, l'asile et l'aide aux condamnés d'après la constitution du 27 juillet 398* (1991). Per prospettive settoriali, J. HERRMANN, *Cod. Theod.9,45: De his, qui ad ecclesias confugiunt*, ora in *Kleine Schriften zur Rechtsgeschichte*, 1990; IBID., *Kaiserliche Erlasse zum kirchlichen Asylschutz für Sklaven*, 364 ss.

2 Appena un anno dopo l'emanazione di questa disciplina, qualcosa sembra spezzarsi. Secondo M. F. MARTROYE, *L'asile et la législation impériale du IVe au VIe siècle*, 238 ss., il ristabilimento dell'ordine pubblico compiuto da Giustiniano doveva determinare un ritorno alle tradizioni anteriori e ricondurre l'asilo ai suoi antichi limiti. Viceversa, linea di continuità, non di rottura, per P. C. TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Le droit d'asile* (1939), 89 ss. Non abbiamo potuto vedere E. HERMANN, *Zum Asylrecht im Byzantinischen Reich* (1935). Di seguito le più importanti limitazioni: in Iust.nov.17,7, una legge generale con cui Giustiniano vuole riprendere la tradizione dei *mandata principum*, è sancito l'obbligo di ἐξελκύειν, cioè di estrarre, e punire gli omicidi, gli adulteri e rapitori di vergini. La protezione dei templi è data dalla legge non agli offensori ma agli offesi. Quanto ai debitori pubblici, vengono disposte le esazioni anche nei luoghi sacri. I defensori e gli economi delle chiese a Dio carissimi, non sottraggano nessuno di coloro che in provincia devono pagare i pubblici tributi e neppure permettano che gli esattori subiscano qualcosa di violento e di sedizioso, altrimenti ciò li costringerà a soddisfare il fisco con i propri beni. Nello stesso anno, Iust. nov.37,10 stabilisce che a nessuno sia lecito strappare con mani sacrileghe coloro che si affrettano a rifugiarsi nelle venerabili chiese e nei loro confini, purchè non si tratti di omicidi, di rapitori di vergini e di violatori della fede cristiana (Iust. nov.37,10). Il principio è ribadito per gli adulteri e i rapitori di vergini ancora in Iust. nov.117,15,1 del 542. Infine, a quel che sembra, ancora una categoria: gli attentatori alla vita dell'imperatore. Così MALALAS, *chronografia*, in Migne, PG. 97, 713.

3 Ai sensi della controversa disciplina ricavabile da D.1,12,1,1; D. 21,1,17,12; D.47,10,38; D.48,19,28,7. Per l'età classica, R. GAMAUF, *Ad statuam licet confugere. Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat* (1999). V. anche il nostro *'Ad ecclesiam confugere', 'ad statuam confugere' nell'età di Teodosio I* (1986), 39 ss.

4 Prefetto del pretorio dal 511 al 519: J. P. MARTINDALE, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, II (1980), 1206 s.

ecclesiastici, economi[5] e dallo στρατιωτικὸς ἄρχων.[6] Poche sono le attestazione atecniche raccolte nel Thesaurus Graecae Linguae.[7]

Torniamo alle fonti giuridiche giustinianee. Si è detto che nessun riscontro del λόγος sembra rintracciabile nella compilazione.[8]

Invece, nelle novelle e nei così detti Editti[9] (13 leggi frequentemente frammentarie ed oscure, senza data ma universalmente ritenute successive alla compilazione del codice)[10] ci sono pervenute numerose citazioni.[11] Di che si tratta?

---

5 Ed.XI, *De λόγῳ confugientibus dato* (C. E. ZACHARIAE, *Anecdota*, III [1843], 270): 'I vescovi, i difensori delle chiese e gli economi non diano il λόγος e se lo danno, sia irrito ed inutile. Essi devono proteggere il λόγος, non darlo. Sono i presidi che lo devono dare, solo per trenta giorni e non più di una volta all'anno alla stessa persona'. Si noti che talune norme che Giustiniano prescriverà nella nov.17,6 sono già presenti in questo editto. Va altresì sottolineato che il λόγος è concesso a rifugiati nelle chiese (προσφεύγοντες).

6 Ed.XIV *de* λόγῳ *dando* (C. E. ZACHARIAE, *Anecdota*, III [1843] 271). L'editto fa divieto al *militaris iudex* e al semplice militare (così la traduzione di Zachariae) di dare λόγοι a coloro che non vi sono soggetti. Colui che abbia ricevuto un siffatto λόγος e da questi militari viene violentemente strappato (ἀφαιρεθείη), sia difeso dal preside (ἄρχων) e lo citi se è convenuto, e se è contumace, dia soddisfazione all'attore con i suoi beni e subisca pure una multa. Anche questo editto, ci pare, presuppone soggetti rifugiati. Si noti inoltre la presenza di norme che compariranno in Iust. nov.17,6.

7 *Thesaurus Graecae Linguae ab* HENRICO STEPHANO *constructus*, V, Parisiis 1842-1846, 374 s.

8 Non si è mancato di controllare, di Giustiniano, anche i testi normativi papiracei o epigrafici, con l'ausilio del *Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium*, particolarmente *Subsidia*-I, Milano 1985², p.132 ss. sugli ὅροι ἀσυλίας; inoltre, in *Subsidia*-III, Milano 1977, p.203 ss., due costituzioni di dubbia attribuzione sull'ἀσυλία nelle chiese. Nessun esito.

9 Per una descrizione di questa collezione in appendice alla *collectio graeca* delle 168 novelle di *Codex Marcianus Graecus* 179 e linee storiche delle edizioni, P. NOAILLES, *Les collections de novelles de l'empereur Justinien*, I (1912), 214 ss. La nostra edizione di riferimento, per novelle ed editti, è quella di R. SCHÖLL e G. KROLL.

10 La collezione „embrasse, comme date, toute la période de législation des Novelles": P. NOAILLES (1912), 244.

11 In tutto nove citazioni di λόγος con il genitivo qualificante ἀσυλίας: une in nov.128,13; una in Ed.II rubr.1; cinque in Ed.II *praef. pr.*; una in Ed.XIII,11,3 e Ed.XIII,28; cfr. *Legum Iustiniani Imperatoris Vocabolarium, Novellae, Pars graeca*, I, sv. ἀσυλία. Λόγος senza genitivi qualificanti: una citazione in nov.123,35; quattro citazioni in nov.17,6; tre in Ed.X,1; una citazione in Ed.XIII,9; cinque in Ed.XIII,10 *pr.*; una Ed.XIII,10,1; una in Ed.XIII,10,2; una in Ed.XIII,10,3; due in Ed.XIII,11,3; una in Ed.XIII,14 *pr.*; una in Ed.XIII,20; otto in Ed.13,28. Cfr. *Legum Iustiniani Imperatoris Vocabolarium, Novellae, Pars graeca*, II, sv. λόγος.

Diciamo subito che non è nostra intenzione neppure sfiorare il tema delle pretese derivazioni del λόγος giustinianeo dalla πίστις dell'Egitto tolemaico,[12] né intendiamo prendere in considerazione i documenti dell'Egitto bizantino che si vogliono connessi con le fonti giustinianee[13] o i documenti copti[14] o talune testimonianze occidentali, coeve o più tarde,[15] che echeggiano figure simili. In tutti questi casi ci troviamo di fronte a forme di immunità basate sulla 'parola' prestata da qualcuno. Parola di sicurezza o garanzia. Questo significato basilare di λόγος (διδόναι, παρέχειν, λαμβάνειν λόγον) è condiviso.[16] Ma deve essersi trattato di un fenomeno (per quanto concerne l'ambito di applicazione, i modi di attuazione, i soggetti emittenti e quelli riceventi, ed altro ancora) molto variegato nel tempo e nei luoghi e forse i tentativi di comparazione allontanano la comprensione del λόγος giustinianeo più di quanto non la favoriscano. Perciò crediamo che la quarantina di citazioni, comprese in un arco di tempo assai limitato che va dal 535 al 545 e concentrate in un numero circoscritto di contesti (nov.17,6-7 *Mandata principis*; nov.5,2,1 *De monasteriis et monachis et praesulibus*; nov.123,35 *De diversis capitibus ecclesiasticis;* nov.128,13 *De publicorum tributorum exactione et solutione et aliis capitibus*; Ed.II *rubr.* e *praef.*, *Ne praesides in fiscalibus causis asyli ius dent*; Ed.X,1 *De cohortalibus*; Ed.XIII,9; 10 *pr.*; 10,1; 10,2; 10,3; 11,3; 14 *pr.*; 20; 28 *De urbe Alexandrinorum et Aegyptiacis provinciis*) non solo autorizzi ma obblighi lo studioso a cercare una soluzione 'interna' ai non pochi problemi che si pongono.

Nel presente intervento non pretendiamo di certo trattare tutta la materia. Qui vorremmo principalmente porci due domande che già si

---

12 K. VON WOESS, *Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung* (1923), 184 ss. 235 s.

13 A. STEINWENTER, *Zu den koptischen Schutzbriefen* (1940), 237 ss.

14 A. A. SCHILLER, *Coptic Documents* (1935), 304 ss; L. WENGER, sv. *Asylrecht* (1950), 843.

15 N. TAMASSIA, *„Verbum regis" franco e „auxilii latio" romana* (1922), 3 ss.; C. DU CANGE, *Glossarium mediae et infiniae latinitatis*, II, ND Graz 1954, sv. *conductus*, 491.

16 W. S. THURMAN, *A Law of Justinian concerning the Right of Asylum* (1969) 602 s.: „Whether 'assurance of immunity' well translates *logos asylias* is questionable. The less perplexing part of the Greek expression is the descriptive genitive *asylias*, which may be translated 'immunity' or 'inviolability'. The word *logos*, however, which it modifies, requires closer scrutiny. It must be noted that the entire expression is used as an object of verbs of giving (*didonai*, *parechein*), so that it seems to be comparable to our expression 'to give one's word'".

affacciano presso i Culti. La prima concerne il rapporto tra λόγος e rifugio ecclesiastico; la seconda riguarda la 'forma' del λόγος.

2. La forma del λόγος

Vediamo il primo aspetto che comporta anche l'acquisizione di alcune informazioni contenutistiche.

Nel pensiero moderno c'è un'intuizione di fondo largamente condivisa[17] che facciamo partire da MOMMSEN, ma che ha, come vedremo, ben più antiche ascendenze. Per MOMMSEN[18] i magistrati, in età giustinianea, accordavano frequentemente a coloro che si erano rifugiati in una chiesa il permesso (Erlaubniss) di stare fuori del santuario per un tempo che non poteva superare i trenta giorni - promettendo di non impedire il loro ritorno in chiesa. Questo permesso era il λόγος ἀσυλίας. Oltre che dai funzionari di grado superiore, il λόγος poteva essere dato anche dai vescovi.[19] Essenziale ci sembra - e condivisibile - l'idea[20] che il λόγος non fosse una immunità separata dal rifugio ecclesiastico, ma piuttosto una figura strettamente connessa con quest'ultimo, qualcosa che si poteva aggiungere a chi stava già dentro i sacri confini di un luogo di culto. Una immunitá nell'immunitá.

Anche secondo BRASSLOFF[21] il λόγος veniva concesso ai rifugiati nella chiesa. Avrebbe dato sicurezza sia rispetto ad una persecuzione civile che ad

17 Non universalmente condivisa. Ma certi autori che reclamano recisamente una separazione tra il diritto d'asilo ecclesiastico e il λόγος ἀσυλίας (si veda ad esempio CAILLEMER, sv. *Asylia* [1877], 505; M. F. MARTROYE, *L'asile et la législation impériale du IVe au VIe siècle*, 243) probabilmente intendono rimarcare la diversità degli istituti piuttosto che sostenerne l'estraneità. P. C. TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Le droit d'asile* (1939), 91 spiega bene questo punto quando afferma che il λόγος è una misura di grazia, un privilegio personale del concedente, per conseguenza diverso dal diritto d'asilo, ma che si esercita frequentemente in collegamento con quest'ultimo.

18 TH. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht* (1899), 462.

19 MOMMSEN si limita a citare, nt.4, Iust. nov.17, 6.7 e Iust. Ed.II e Ed.XIII,28.

20 Questa linea di pensiero è sicuramente precedente a Mommsen. A tacer d'altri giova ricordare le parole ancor più stringate di C.E. ZACHARIAE VON LINGENTHAL, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts* (1955, Nachdruck der dritten Auflage, 1892), p.327 s., secondo il quale con il λόγος, senza tema di esecuzione personale, il rifugiato poteva provvedere alla propria difesa fuori dell'asilo.

21 S. BRASSLOFF, *Zu den Quellen der byzantinischen Rechtsgeschichte* (1904) 313, 315.

una persecuzione penale.[22] Per l'autore, una divergenza tra il diritto dell'impero e quello della chiesa avrebbe riguardato, nella *pars Orientis*, i debitori pubblici. I contribuenti morosi sarebbero stati esclusi dal diritto d'asilo secondo la legge statale e non avrebbe dovuto essere loro consegnato neanche un λόγος. Ma la legge in Oriente non era rispettata perchè Giustiniano critica, in un editto al prefetto del pretorio Giovanni, il fatto che, contro i regolamenti promulgati, fossero consegnati λόγοι agli ἀπαιτηταί prima del bilancio consuntivo.[23] Interessante notare che, nel pensiero di questo autore, ferma restando la connessione tra asilo ecclesiastico e λόγος, quest'ultimo avrebbe consentito al *confuga* di uscire dai sacri confini per sostenere dei processi.

Per VON WOESS[24] nel diritto d'asilo ecclesiastico di età giustinianea avrebbe giocato un grande ruolo il λόγος. Il λόγος, istituto non nuovo, rendeva il protetto inattaccabile anche al di fuori dell'asilo. Un tale λόγος poteva essere rilasciato da autoritá statali ma anche dai vescovi. Il λόγος, che causava tanta difficoltá al fisco per la riscossione dei tributi, non era diverso dalla antica πίστις che rendeva pur'essa possibile al fuggitivo la permanenza al di fuori del luogo santo. Ma esistevano anche delle differenze: la violazione dell'asilo ecclesiastico era una *crimen laesae maiestatis*; non altrettanto nell'Egitto tolemaico per la violazione della πίστις.

Istruttiva la sintesi di SCHILLER,[25] che egli definisce modellata su una recensione di HEIMBACH agli Anecdota di ZACHARIAE, recensione che non abbiamo potuto vedere. Il potere di concedere λόγοι era inerente all'imperatore, al prefetto del pretorio e ai suoi sottoposti, in certi casi al prefetto augustale e ai tribuni, al vescovo e ad altri ecclesiastici. Il λόγος era concesso al debitore d'imposta inadempiente che era scappato nella chiesa quando quest'ultima garantiva le tasse arretrate; era probabilmente rilasciato in altri casi con cognizione di causa del magistrato per un periodo non superiore ai trenta giorni. Il λόγος garantiva che il latore dovesse essere esente da esecuzione sulla persona nelle cause civili e tributarie e che un pubblico ufficiale avrebbe condotto il portatore del λόγος sano e salvo nel posto in cui avesse desiderato andare. Alcune persone non potevano

22 S. BRASSLOFF (1904) nt.3, richiama Mommsen impropriamente; corretto invece il richiamo a Zachariae von Lingenthal.

23 S. BRASSLOFF (1904), 315, ove menziona Iust. Ed.II e Iust. Ed.XIII,28.

24 K. VON WOESS, *Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung* (1923), 235 s.

25 A. A. SCHILLER, *Coptic Documents* (1935), 307 s.

ottenere un λόγος, mentre quelli emanati da ufficiali senza competenza erano nulli. Infine, vi era un λόγος privato[26] in forza del quale uno schiavo fuggitivo o un colono non doveva essere punito in nessun modo quando era recuperato dal suo padrone o patrono. Questa sintesi, non sempre condivisibile, segnala un dato importante, l'esistenza di λόγοι privati, vale a dire prestati non da magistrati, o pubbliche autorità come i vescovi, ma da comuni cittadini.

Infine per VAN DER WAL[27] il λόγος sarebbe l'asilo accordato non solamente dai dignitari ecclesiastici ma soprattutto dai magistrati secolari. Un simile λόγος proteggeva il suo portatore durante un periodo determinato contro i mandati d' arresto e di comparizione del giudice adito per una sua obbligazione (erano i percettori di imposta coloro che ne abusavano per sottrarsi alla rimessa delle somme che essi avevano riscosso). Anche VAN DER WAL ricorda il λόγος privato documentato in nov.123,35. Nel pensiero di questo autore si segnala, per la forte impronta che vi assume, la relazione tra λόγος e processo, come se il primo fosse accordato per consentire, a colui che ha cercato rifugio in chiesa, di svolgere una difesa processuale.

In sintesi, THURMAN[28] afferma che „(del λόγος) primary purpose was to assure the fugitive, not someone else, that the state would guarantee his personal or real indemnity".

Ed ora diamo conto del pensiero di Cuiacio. Il grande studioso forse per primo ha avuto quelle intuizioni che, più o meno consapevolmente, hanno germogliato il filone di pensiero ora esposto. Leggiamo dalla *expositio* di

Iust. nov.17,6:

> „Intelligit λόγος ἀσυλίας καὶ συγχωρήσεως, ut Nov. 128 et edicto 2. et 13., qui consensu episcopi dantur iis qui ad ecclesiam confugiunt metus causa, dum silicet vim, iniuriam, saevitiam potentiorum vel dominorum vel patronorum pertimescunt, ut haec Nov. aperte demonstrat, et l.4 et ult. C.Th. de his, qui ad eccles. conf. Vis asyli haec est, ut inde inviti non extrahantur. Quid igitur si quis iudicio experiri cum eis velit? Aut civile

26 A. A. SCHILLER, *Coptic Documents* (1935), 307 s. Inoltre l'autore, da Iust. nov.17,6, ricava che il governatore provinciale era richiesto di guardare nel merito di un caso in cui il portatore di un λόγος ἀσυλίας fosse chiamato in causa, per decidere se l'esecuzione sui beni doveva essere permessa.

27 N. VAN DER WAL, *Manuale Novellarum Iustiniani* (1964), 21.

28 W. S. THURMAN, *A Law of Justinian concerning the Right of Asylum* (1969), 624.

> iudicium est, aut criminale? Si civile, vocari in ius possunt et per se aut per procuratorem causam agere: vocari, inquam, non rapi: et si venerint aut miserint procuratorem, in condemnatos fit executio iudiciorum more, salvo iure asyli: nec enim ante constitutum tempus asylo extrahi possunt. Si nec venerint nec miserint procuratorem, ob contumaciam fit missio in possessionem bonorum, secundum ea quae constituuntur in l. ult. C. de iis qui ad eccl. conf. quae hunc ordinem constituit, sive confuga ille fuerit privatus, sive publicus debitor, nec pro eo vult Episcopum vel oeconomum conveniri; qua re abrogatur... In causa tamen tributorum debitoribus non servatur ius asyli, et pro eis oeconomi vel defensores tenentur nisi eos exhibuerint, ex hac Nov. et edicto 13. Si iudicium est criminale, non servatur ius asyli, exempli gratia sicariis, adulteris, raptoribus virginum ut hac Nov. cavetur, et 37. Et 117".

Per CUIACIO,[29] se capiamo rettamente il suo pensiero, il λόγος ἀσυλίας attribuisce il *ius asyli*. I λόγοι sono dati (dai magistrati, CUIACIO non lo dice, ma è sottinteso), per un tempo determinato e con l'accordo dei vescovi, a coloro che sono fuggiti nelle chiese *metus causa*. Nell'interpretazione autentica di HEIMBACH, i λόγοι ἀσυλίας καί συγχωρήσεως per CUIACIO sono la „promissio asyli et securitatis, quae consensu Episcopi datur iis, qui ad Ecclesiam confugiunt metus causa, dum silicet vim, iniuriam, saevitiam potentiorum vel dominorum vel patronorum extimescunt."[30] Essi sembrano costituire una sorta di riconoscimento da parte dell' autoritá temporale che i *confugientes* non possono essere estratti contro voglia („vis asyli haec est, ut inde inviti non extrahantur"). Che cosa succede se qualcuno intenda chiamare i rifugiati in giudizio (*experire iudicio cum eis*)? Se si tratta di una azione civile, possono essere *vocati in ius* e *causam agere* da sè o attraverso procuratore. In tal caso, se condannati, è fatta esecuzione *iudiciorum more* salvo il diritto di asilo: infatti non possono essere estratti prima del tempo stabilito. Se non siano venuti in giudizio e non abbiano nominato procuratori, è fatta la *missio in possessionem* dei beni a causa della contumacia secondo la legge di Zenone. Ma, a differenza di prima, nelle cause tributarie non è conservato, dice CUIACIO, il diritto di asilo e per i debitori del fisco sono tenuti gli economi e i difensori se non li abbiano esibiti. Parimenti il *ius asyli non servatur* se si tratta di un *iudicium criminale*, in quei casi cioè in cui i *confugientes* sono, ad esempio, omicidi, adulteri, rapitori di vergini; la *ratio* della disciplina

29 J. CUJACII *Novellarum espositio*, in *Opera ad Parisiensem Fabrotianam editionem diligentissime exacta in tomos XIII. distributa* (1840), 607.

30 C. G. HEIMBACH, *Basilicorum lib.* VI, 3,28 (I, 162 nt.w).

novellare giustinianea è palesemente richiamata: *innocentes asyla tueantur, non nocentes.*[31] *Non servatur* è inteso nel senso di 'non è concesso il λόγος' ed i *confugientes* possono essere strappati dai sacri confini.

3. In questo panorama di opinioni, non sempre condivisibili su singoli punti di dettaglio, e non sempre adeguatamente verificate nelle fonti, c'è una scaturigine comune che, invece, non si può seriamente mettere in discussione: l'idea che il λόγος appartenga al fenomeno del rifugio ecclesiastico e in questo ambito esaurisca la sua funzione. Non dimentichiamo che il λόγος era indicato con l'espressione καλούμενος λόγος, il 'così detto logos', e basta, a dimostrazione che il suo significato doveva essere fortemente tecnico[32] ed il suo impiego rigidamente circoscritto alla descrizione di uno dato fenomeno.[33]

Eppure non tutti i testi quadrano. Il λόγος è citato persistentemente in connessione con l'asilo ecclesiastico. Ma non sempre. E allora? Verifichiamo l'assunto cominciando da nov.17,6 e 7 del 535, che costituisce il documento base del tema in discorso. La ricerca di questo riscontro (giova ripetere, la costante citazione del λόγος in connessione con l'asilo ecclesiastico) ci consentirà di fare taluni rilievi contenutistici che possono contribuire ad arricchire il dibattito.

Nov. 17,6-7 a. 535 *De mandatis principum*. La novella è indirizzata al *quaestor sacri palatii* Triboniano e contiene un *liber mandatorum* sul modello antico, vale a dire una serie di istruzioni a carattere precettivo che i magistrati devono osservare nell'amministrazione dell'impero.[34] A proposito del καλούμενος λόγος (nell'intero testo non figura mai ἀσυλίας come genitivo specificativo di λόγος), la prima prescrizione è che i

---

31 J. CUJACII loc. ult. cit.

32 W. S. THURMAN, *A Law of Justinian concerning the Right of Asylum* (1969), 603.

33 Noi ci rappresentiamo il λόγος come l'atto con cui – nel caso concreto di un rifugiato nei sacri confini – l'autorità statale (o, per delega, quella ecclesiastica) promette sicurezza anche all'esterno dei luoghi sacri. Con il λόγος il rifugiato acquista un diritto che gli assicura una certa immunità processuale e da esecuzioni sulla persona e sul patrimonio. Sicuramente in età giustinianea (ma anche prima, a giudicare dagli editti del prefetto Zotico) c'è stato un forte restringimento. Sicuramente non potevano ricevere il λόγος quelle categorie di malfattori che lo stato si riservava di estrarre con la forza dai sacri confini. I debitori pubblici, che pure non potevano essere violentemente costretti ad uscire, non potevano avere il λόγos che a certe condizioni restrittive, come vedremo. Anche per i debitori privati si sono introdotte limitazioni sul piano processuale.

34 Qualche informazione generale in R. BONINI, *Note sulla legislazione giustinianea dell'anno 535* (1978), partic. 174; V. MAROTTA, *Mandata principum* (1991), *passim*.

governatori[35] non diano i λόγους alla leggera e per lungo tempo, ma solo con cognizione di causa e per un tempo che non supera i trenta giorni, affinchè non ne derivino infinite contese degli uomini tra loro (φιλονεικίας): „ma se qualcuno che tu (il governatore della provincia) abbia sottoposto al così detto λόγος (ὑπὸ τὸν καλούμενον λόγον ποιήσαιο) è convenuto, tu lo condurrai in giudizio proteggendo il λόγος a lui dato (φυλάττων τὸν δεδομένον αὐτῷ λόγον), esaminerai la controversia - conservato da ogni parte il λόγος (τοῦ λόγου πανταχόσε σωζομένου) - e se sia necessaria una sentenza contro di lui, lo condannerai con una duplice opzione: voglia rinunciare puramente al λόγος dato (βούλεται τῷ δεδομένῳ λόγῳ καθαρῶς ἀπειπεῖν) ed esegua la sentenza o lo condurrai nei sacri confini (τοῖς ἱεροῖς ἀυτὸν ὅροις ἀποκαταστήσεις) e colà compirai una esecuzione moderatamente e con la reverenza dovuta ai luoghi".

Il riferimento agli ἱεροὶ λόγοι ci assicura che il λόγος, su cui si sta dettando norma, ha come sfondo l'asilo ecclesiastico e, come possibili destinatari, soggetti attualmente rifugiati in un luogo sacro. Questo è confermato nel capitolo successivo (nov.XVII, 7 *pr.*). In esso si vieta al governatore di garantire la sicurezza dei sacri confini (τὴν ἐκ τῶν ὅρων φυλάξεις ἀσφάλειαν) agli omicidi, agli adulteri e ai rapitori di vergini, con l'obbligo di estrarli e di punirli, per la ragione che la ἀσφάλεια dei luoghi inviolabili (τῶν ἀσύλων τόπων ἀσφάλεια) è concessa dalla legge agli innocenti e non ai colpevoli. Al par.1 si dice che l'esazione dei tributi pubblici avvenga anche nei luoghi sacri (ἔνδον τῶν ἱερῶν) perchè è utile a tutti. Gli economi e i difensori ecclesiastici aiuteranno a evitare le violenze contro gli esattori, se no saranno costretti loro a soddisfare il fisco.

A margine possiamo fare qualche ulteriore osservazione. I λόγοι devono essere concessi con larghezza quando il riconoscimento dell'asilo ecclesiastico aveva raggiunto i picchi più alti. La prescrizione che i governatori rilascino i λόγοι con maggiore cautela – cioè con cognizione di causa e per un tempo determinato – sottende la volontà imperiale di introdurre un giro di vite, certo in linea con il restringimento del riconoscimento dell'asilo ai soli fuggitivi *metus causa*, gli innocenti. I colpevoli, di cui la novella fornisce un elenco quando parla di omicidi, rapitori di vergini e adulteri e che dovevano essere estratti e condannati (ἐξελκύσεις καί τιμωρίαν αὐτοῖς ἐπάξεις), si intendono evidentemente esclusi dai λόγοι e la *causae cognitio* avrebbe dovuto consentire di

35 È implicito.

distinguere tra *innocentes* e *nocentes*. Come si è detto,[36] il λόγος probabilmente riconosceva lo stato di rifugiato e doveva mettere quest'ultimo al riparo da azioni di forza da parte dei suoi avversari e da azioni processuali anche all'esterno dei sacri confini; azioni rispetto alle quali tuttavia la novella in discorso mostra di innovare imponendo ai governatori di darvi corso, seppure con le garanzie viste sopra. Un ultimo punto che ci sembra abbia dato luogo a fraintendimenti: i debitori di imposta. Ad essi – ancorché non lo si dica espressamente – il λόγος doveva essere per lo più negato, ma ciò non significa che potessero essere estratti dalle chiese. Questo non si ricava da nessuna parte. Semplicemente, ne era prevista l'esazione all'interno della chiesa, con la responsabilità degli economi e dei difensori se vi si opponevano. Ulteriori restringimenti si vedranno in Iust. Ed.XIII.

Nov.5,2,1. Nella novella 5 *De monasteriis, et monachis et praesulibus*, del 535, al cap. 2 par. 1, a proposito dell'ingresso nei monasteri di liberi o servi, tutti uguali di fronte a Dio, l'imperatore delibera, secondo i sacri canoni, che i richiedenti, per tre anni, non ricevano l'abito monastico. Solo dopo il triennio e con il consenso dei presuli e degli altri monaci, l'abito e la tonsura saranno concessi. Gli schiavi saranno liberi. Se nel triennio si presenta qualche padrone a reclamare e a dire che lo schiavo ha portato via dei beni, se ciò sará provato, lo schiavo e le eventuali superstiti cose siano restituiti al padrone: il padrone garantisca che non farà a lui nessuna ingiuria (τὴν καλουμένην αὐτῷ διδόναι πίστιν; trad. lat.: *det illi fidem quae dicitur*; Auth.: *dare ei iusiurandum*), lo riceva e lo porti a casa.

Premesso che in questo testo πίστις è comunemente considerata sinonimo di λόγος e il termine λόγος è presente nell'epitome di Atanasio Scolastico,[37] resta comunque di tutta evidenza la connessione con il rifugio di uno schiavo in un luogo sacro. Sul brano torneremo a proposito del λόγος privato (qui prestato da un *dominus*, non da un magistrato), di cui tratteremo appresso.

Nella nov.123,35 *De diversis capitibus ecclesiasticis*, a.546, Giustiniano ritorna in argomento. Chi chiede di entrare in convento, se non è conosciuto e non è soggetto ad alcuna τύχη, dovrá attendere tre anni; se nel frattempo vi sia stato qualcuno che abbia sostenuto che il novizio fosse un suo servo, un colono o un ἐναπόγραφος (*adscripticius*), o abbia fuggito

36 Cfr. supra con nt.33.

37 ATHAN. SCHOL. *Nov. Iust. in tit.* 1 *const.* 13 (G. E. HEIMBACH, *Anecdota*, I [1838], 20). Sull'epitome v. P. NOAILLES, *Les collections des novelles de Justinien* (1912), 184 ss.

l'agricoltura o abbia rubato qualcosa o abbia commesso qualche colpa, sarà restituito al padrone con le cose introdotte nel monastero, ma non prima che egli abbia ricevuto il λόγος dal suo padrone che niente avrebbe subito (λόγον πρότερον ὡς οὐδὲν ὑπομενεῖ παρὰ τοῦ ἰδίου δεσπότου λαμβάνοντα).

Anche in questo passo non potrebbe essere più evidente il collegamento del λόγος di cui si tratta con una situazione di rifugio ecclesiastico. Anche questo testo offre un ulteriore esempio di λόγος privato.

Nov.128,13, *De publicorum tributorum exactione et solutione et aliis capitibus*, a.545: a nessuno esattore di pubblici tributi, censuali, logografi ed altri che prestano pubblici ministeri sia lecito usare il λόγος ἀσυλίας (λόγῳ ἀσυλίας κεχρῆσθαι) contro coloro i quali dicano di avere subito un danno da loro nel corso della esazione dei tributi.

Questa è una testimonianza che non collega esplicitamente la citazione del λόγος ad una situazione di rifugio ecclesiastico. Tuttavia, come ha già ha osservato Cuiacio, la situazione prevista è simmetrica a quella dei debitori di tributi: forse si può affermare che, come questi ultimi (secondo la nov.17,7) rifugiati in chiesa, non possono opporre il λόγος alle richieste degli esattori, così gli esattori disonesti (rifugiati in chiesa) non possono opporre il λόγος alle azioni di coloro che reclamano di avere subito dei danni dalla riscossione. A parte la plausibilità di questo collegamento, va piuttosto ricordato Iust. Ed.X,1[38] ove la tendenza degli esattori accusati di malversazione di rifugiarsi in chiesa è ampiamente documentata.

Ad ogni buon conto, il passo introduce la materia della esazione delle imposte, cui sono dedicate tutte le citazioni contenute negli Editti, complessivamente ispirate dalla necessità di limitare drasticamente l'utilizzo del λόγος al fine di consentire la massima contribuzione minacciata da esattori disonesti e debitori insolventi.[39]

Ed.II. Queste caratteristiche delle testimonianze edittali sul λόγος – l'essere, tutte, in materia di riscossione tributaria, ed esprimere, tutte, la tendenza imperiale a restringere la concessione dei λόγοι- si ravvisano immediatamente nell' Ed.II[40] con rubrica: „I presidi[41] non diano l'ἀσυλίας λόγος per motivi fiscali (περί τοῦ μὴ παρέχειν τοὺς ἄρχοντας ἀσυλίας λόγον ἐπὶ δεμοσίαις προφάσεσιν)." L'Editto è diretto al p.p.

38 Cfr. *infra*.

39 Per tutti, A. M. DEMICHELI, *L'editto XIII di Giustiniano* (2000), 86 ss.

40 Questo editto si autodefinisce *pragmatica* e figura nel solo ms. Marciano: P. NOAILLES, *Les collections de novelles de l'empereur Justinien* (1912), 245.

41 Seguiamo la traduzione latina di Kroll.

Giovanni.[42] Nella prafazione[43] l'imperatore lamenta di aver saputo che la riscossione dei tributi aveva incontrato una non scarsa difficoltà per il fatto che i presidi delle province danno il λόγος ἀσυλίας (λόγον ἀσυλίας παρέχοντας) a chi lo voglia. Da qui gli esattori pretendono una sicurezza (ἀσφάλειαν), non trasmettono l'oro che hanno percepito, ne trattengono la più gran parte e quando ne devono rispondere, abusano del λόγος ἀσυλίας dato loro male (ἀποκεχρῆσθαι τῷ κακῶς αὐτοῖς τῆς ἀσυλίας παρεχομένῳ λόγῳ). L'imperatore ordina al prefetto di vietare ai presidi di dare il λόγος ἀσυλίας per motivi fiscali (λόγον ἀσυλίας παρέχειν ἐπὶ δεμοσίαις αἰτίαις), ma a quelli che lo domandano per motivi privati sia lecito dare il λόγος (παρέχειν τὸν τῆς ἀσυλίας λόγον), e per un tempo determinato senza possibilità di rinnovo. Tutti sappiano (i destinatari sembrano essere gli esattori di imposta) che non riceveranno aiuto da un λόγος come quello dei presidi, ma chiunque abbia avuto l'ordine di riscuotere da loro i tributi dovuti può arrestarli così che il λόγος a loro dato in provincia (τοῦ διδομένου κατὰ χώραν αὐτοῖς λόγου) non rechi alcuna utilità ma abbiano la sicurezza (ἀσφάλειαν) solo coloro che avranno ricevuto il λόγος ἀσυλίας (λόγον ἀσυλίας κομιζομένων) dall'imperatore o dal prefetto del pretorio.

L'editto introduce una importante distinzione, tra λόγοι concessi per cause fiscali e λόγοι concessi per motivi privati (ἐπὶ δεμοσίαις αἰτίαις ὑπὲρ δὲ τῶν ἰδιωτικ ῶν μόνων). Nel primo caso apprendiamo che i soli che possono concedere validi λόγοι sono l'imperatore e il prefetto del pretorio, esclusi tutti gli altri, compresi i presidi. Simile ristrettezza ci induce a supporre che l'editto fosse diretto unicamente contro gli esattori dei tributi, non anche contro i debitori. Ma il dubbio più forte è un altro. Il contesto descritto nel passo è compatibile con l'idea, espressa sopra, che il λόγος ἀσυλίας presupponesse sempre che il richiedente si fosse rifugiato in un luogo sacro? A tratti si riceve l'impressione che questi esattori si procurassero in anticipo il λόγος, prima delle loro malversazioni e che tanto bastasse per evitare l'arresto una volta scoperti. A meno che, forzando un pò il senso di συνέχειν, non si intenda il verbo, anziché nel significato proprio di 'arrestare', in quello più lato di 'strappare'; in tal caso

42 Giovannni di Cappadocia. Secondo A. M. DEMICHELI, *L'editto XIII di Giustiniano*, (2000), 93 nt. 254, l'Ed.II si può datare tra il 531 e il 535. C. E. ZACHARIAE VON LINGENTHAL, *Imp. Iustiniani PP. A. Novellae quae vocantur sive constitutiones quae extra codicem supersunt ordine chronologico digestae*, I (1881), 9, propone l'anno 534.

43 Non ci pare che il capitolo I interessi il λόγος. Contro, A. M. DEMICHELI, *L'editto XIII di Giustiniano* (2000), 94 nt.255.

i luoghi sacri sarebbero sottintesi. Ma è piuttosto un altro l'elemento da valorizzare: la affinità con la fattispecie di Editto X,1. Anche qui, come vedremo, si tratta delle malversazioni degli esattori ed è detto espressamente che, per evitare la pena, essi si rifugiavano in chiesa. Se plausibili questi rilievi, ne deriva che anche il presente passo è in armonia con l'idea della connessione tra rifugio ecclesiastico e λόγος. Importante segnalazione: anche da questa testimonianza si ricava che il λόγος impedisce l'arresto.

L'Editto X[44] *De cohortalibus*, consta di un solo capitolo, oltre alle poche parole di prefazione e di epilogo. Mancano la data[45] ed il destinatario, forse lo stesso Giovanni di Cappadocia.[46] L'imperatore ha appreso che i coortali si appropriano di entrate fiscali (δημόσια) e si rifugiano nelle chiese (ἔσω δὲ τῶν ἱερῶν χωρίων ἑαυτοὺς κατακρύπτειν) dove sperano di sottrarsi alle giuste pene. E l'imperatore sancisce – e l'ha pure scritto ai molto amati da Dio santissimi vescovi – che per venia di sua eccellenza il prefetto, se alcuni di essi fuggano nei sacri recinti (εἴ τινες αὐτων προσφύγοιεν εἰς τοὺς θείους περιβόλους) siano condotti fuori dalla provincia in qualsiasi luogo il prefetto voglia. I vescovi li facciano uscire (ἔξω καθιστᾶν αὐτοὺς τῶν ἱερῶν χωρίων), avendo ricevuto il così detto λόγος (τὸν καλούμενον λαμβάνοντας λόγον) dato dal prefetto (i vescovi sono esclusi, così a noi pare); e che siano sicuri in quei luoghi dove si ordina loro di andare e che i ministri pubblici li conducano in quei luoghi senza alcuna molestia.[47] Segue minaccia ai santissimi vescovi che se non acconsentano di farli uscire dalla provincia con il così detto λόγος (μετὰ τοῦ καλουμένου λόγου) e di farli condurre nei luoghi nei quali sono stati mandati con la sicurezza del λόγος (μετὰ τῆς τοῦ λόγου πίστεως) per trattenerli invece nei sacri luoghi, dovranno indennizzare il fisco del loro e lo stesso sacerdozio è in pericolo.

Di fronte alle malversazioni degli esattori, abbiamo visto che nell'editto

---

44 Anche questo editto è pervenuto solo attraverso il ms. Marciano (P. NOAILLES, *Les collections des novelles de l'empereur Justinien*, I [1912], 245)

45 Forse l'anno 535: A. M. DEMICHELI, *L'editto XIII di Giustiniano* (2000), 93 nt.254 con letteratura.

46 A. M. DEMICHELI, *L'editto XIII di Giustiniano* (2000), 94 nt.256.

47 L'imperatore non vuole che questi esattori disonesti profittino *sine die* della sicurezza dei luoghi sacri e trovino, con il tempo, il modo di eludere la pena. L'imperatore sembra volere imporre ai vescovi di farli uscire, con la garanzia di un λόγος prestato dal prefetto o dai vescovi stessi ma chiaramente non gradito ai rifugiati, al fine di condurli, in condizioni di sicurezza grazie al λόγος, in una terra di confino scelta dal prefetto. Non ci convince una interpretazione 'benevola' nei confronti degli esattori, difficilmente spiegabile (così invece, ci pare, in A. DEMICHELI, *L'editto XIII di Giustiniano* [2000], p. 93 ss.).

precedente erano annullati tutti i λόγοι emanati dai presidi, con possibilità in tal caso di arresto dei beneficiari. Solo i λόγοι imperiali o del prefetto potevano assicurare l'immunità. In questo editto, con riferimento ai coortali almeno, il λόγος prefettizio si configura, sì, come strumento di riconoscimento del rifugio ecclesiastico ma piegato all'esigenza di far uscire i coortali che hanno esatto imposte disonestamente e di condurli in un luogo di confino sotto scorta e con garanzia di tutela personale. A parte il significato politico di questa misura, ci sembra importante sottolineare 1) che non sono i vescovi a concedere il λόγος; 2) che non è prevista la forzata estrazione dalla chiesa; 3) che la mancata dismissione del rifugiato da parte dei vescovi comporta la loro responsabilità patrimoniale e altro.

Editto XIII. Testo incerto[48] e data incerta,[49] con ampie aperture riformistiche dell'Egitto.[50] Il destinatario del provvedimento è Giovanni, prefetto del pretorio, forse il celebre Giovanni di Cappadocia. Questa complessa testimonianza cita il λόγος numerose volte e in prescrizioni diverse, tutte accomunate dalla stessa intenzione imperiale di limitarne la

48 Editto riportato dal solo Codex Marcianus (P. NOAILLES, *Les collections des novelles de l'empereur Justinien*, I, 245) per la città di Alessandria e le province d'Egitto (P. NOAILLES, 141, ma secondo A. M. DEMICHELI, *L'editto XIII di Giustiniano*, 96 le norme dettate in materia di λόγος potevano avere efficacia generale). Sull'errore nelle sequenze del testo del ms. Marciano, P. NOAILLES, *Les collections de novelles de l'empereur Justinien*, II, Paris 1914, 23 ss. Ordine ristabilito da C. E. ZACHARIAE VON LINGENTHAL, *Imp. Iustiniani PP. A. Novellae quae vocantur sive constitutiones quae extra codicem supersunt ordine chronologico digestae*, I, 529 ss; IBID., *De Dioecesi Aegyptiaca lex ab imp. Iustiniano anno 554 lata*, Lipsia 1891, 6 ss.; ricostruzione accolta da R. Schöll e G. Kroll e da noi seguita.

49 Quanto alla data di emissione dell'Editto, si ricava dal testo che è stato emanato durante una seconda indizione. Sotto il regno di Giustiniano il caso di una seconda indizione indirizza agli anni 538/539 e 553/554. Ampia discussione in G. ROUILLARD, *L'administration civile de l'Egypte byzantine* (1928[2]), 16 ss, 20-25, favorevole alla datazione alta. Differente approccio al problema di datazione in R. REMONDON, *L'Edit 13 de Justinien a-t-il promulgué en 539?* (1955) 112 ss.; A. DEMICHELI, *L'editto XIII di Giustiniano* (2000), 5 ss. Tra il 20 Febbraio 531 e il 15 Aprile 535 è la proposta di W. S. THURMAN, *A Law of Justinian concerning the Right of Asylum* (1969), 600. Per la datazione bassa, *G. MALZ, The Date of Justinian's Edict XIII* (1942-1943), 135 ss.

50 Sulla crisi politica e religiosa che avrebbe portato all'emanazione dell'Ed. XIII, G. ROUILLARD, *L'administration civile de l'Egypte byzantine* (1928), 16 ss. Sul contenuto della riforma amministrativa attuata con l'Ed.XIII, così per i rapporti tra l'editto e l'imposizione tributaria, v. A. M. DEMICHELI, *L'editto XIII di Giustiniano* (2000), rispettivamente 17 ss. e 49 ss.

concessione ai debitori pubblici cioè i debitori di imposta;[51] e ciò, chiaramente, per fini fiscali.[52]

Al cap. 9 troviamo la prima citazione. Stabilito che a sovraintendere alla riscossione delle imposte da inoltrare alla prefettura (δημόσια) siano lo stesso prefetto e gli *scriniarii* e *tractatores* dell'uno e dell'altro Egitto e di Alessandria, l'imperatore dispone che né lo spettabile Augustale, né l'ufficio che da lui dipende, né il vescovo degli Alessandrini di Dio amatissimo concedano il λόγος (λόγον παρέχειν) o dispensino qualcuno dalla esazione tributaria (ἐξαιρεῖσθαι τῆς εἰσπράξεως τῆς δημοσίας τινὰς),[53] a meno che non lo abbiano chiesto i *tractatores* o coloro che li suppliscono in provincia. Se costoro lo chiederanno, o i prefetti, anche l'Augustale e tutti i suoi sottoposti soccorrano gli *scriniarii* perché i debitori di imposta paghino...

Il cap.10 esordisce con una limitazione di carattere generale per quel che concerne le autorità abilitate a concedere il λόγος: se lo vorranno e sotto la loro responsabilità, saranno il prefetto, gli *scriniarii*, i *tractatores* e i loro sostituti a dare il λόγος (λόγον δοθῆναι) a certe persone; lo potrà dare anche il patriarca amatissimo di Dio ma per la durata e sotto le condizioni stabilite dal prefetto o dai *tractatores*. Se il λόγος sarà dato (λόγου δόσις) non a queste condizioni, sarà nullo. Segue un ulteriore restringimento per quanto riguarda i debitori pubblici. Dice infatti la legge che è ammesso che qualcuno conceda il λόγος (λόγον...παρέχειν) a persone singolarmente gravate da tasse[54] solo alla condizione che ricevano il λόγos (τὸν λόγον λάβοιεν) per uscire dai sacri recinti e pagare entro un certo termine tutto il debito d'imposta o prestare sufficiente cauzione a *tractatores* e *scriniarii*. Ne deriva che chi abbia ricevuto un λόγος non a questa condizione, sia da considerare pari a quello che non lo ha ricevuto e sostenga l'esazione dentro ai sacri recinti (ἔνδον τῶν ἁγίων περιβόλων).[55] Ma se l'arcivescovo amatissimo di Dio abbia dato il logo (δοίη λόγον) contro le cose dette, gli economi e i difensori della chiesa risarciscano il danno pubblico con i

51 L'autorità imperiale manifesta preoccupazione non solo per una troppo largheggiante concessione dei λόγοι a favore dei debitori pubblici rifugiati in chiesa, ma anche per non meglio identificate remissioni (Ed. I XIII,7) a favore dei debitori.

52 A. M. DEMICHELI, *L'editto XIII di Giustiniano* (2000), 94 s.

53 È bene segnalare anche questo comportamento dei funzionari provinciali, cioè la dispensa dal pagamento dei tributi a favore di taluno.

54 Così la traduzione di A. M. DEMICHELI, *L'editto XIII di Giustiniano* (2000), 141.

55 Iust. Ed.XIII,10 *pr.*

propri beni, e se non ne hanno, con denaro e cose della chiesa.[56] Se gli economi e i difensori, senza il consenso del vescovo, avranno dato il λόγος (δοῦναι λόγον), non solo sarà invalido e dovranno risarcire il danno ma il patriarca li rimuoverà dalle loro funzioni e li allontanerà dal sacerdozio.[57] Se un pubblico ufficiale (ἄρχων) - sia esso l'Augustale, i chiarissimi tribuni e i priori delle coorti - abbia concesso il λόγος (δοίη τινὶ λόγον) a qualcuno che deve le imposte riservate al prefetto, perderanno le cariche e loro e i loro eredi dovranno risarcire il danno.[58] Chi abbia rimosso un debitore dai sacri recinti o luoghi (ἐκ τῶν ἁγίων περιβόλων ἢ τόπων) o abbia impedito l'esazione, dovrà rispondere, lui e i suoi eredi, con le sue sostanze.[59]

Cap.11. Si fa riferimento ai *largitionalia*, le imposte che dovevano essere versate all'amministrazione centrale: nessuno darà il λόγος ἀσυλίας (οὔτε λόγον ἀσυλίας τις παρέξει) tranne coloro che sono responsabili dell'esazione (quindi i palatini inviati dalle sacre elargizioni, non le autorità provinciali) né osino dare il λόγος (οὔτε λόγον συγχωρήσουσι δοῦναι) al di fuori delle condizioni sopra dette né si permette che qualcosa sia di impedimento all'esazione.[60]

Cap.14. Per le imposte destinate a finanziare le spese locali per Alessandria e quelle civili ed ordinarie dei due Egitti, l'Augustale avrà la facoltà di concedere il λόγος (λόγον ... διδόναι), sotto la sua responsabilità.[61]

Cap.20. Nessuno, con riguardo alle imposte largizionali, potrà dare il λόγος (οὐδὲ λόγου δουναμένου) per cause diverse da quelle sopra esposte e senza il consenso dei devoti palatini o di coloro i quali sono inviati per

---

56 Iust. Ed.XIII,10,1. A parte le pene per le esazioni irregolari (v. A. M. DEMICHELI, *L'editto XIII di Giustiniano*, 96 ss.), giova ricordare qualche sanzione a carico di chi disapplicava le regole in materia di concessione dei λόγοι: corresponsione di somme pari a quelle abbuonate con il λόγος per economi e difensori e vescovi, con possibilità di intaccare anche beni ecclesiastici (Ed. XIII,10,1; XIII,28); esclusione dal sacerdozio per gli economi o difensori della chiesa se avessero concesso il λόγος di loro iniziativa e senza il consenso del vescovo (Ed.XIII,10,2; XIII,28). Privazione di cariche, dignità, obbligo di risarcimento anche da morti, per i funzionari trasgressori (Ed. XIII,10,3-4; XIII,11,3; XIII,28).

57 Iust. Ed.XIII,10,2.

58 Iust. Ed.XIII,10,3.

59 Iust. Ed.XIII,10,4. Norma contro i *potentes*? Così, tra gli altri, A. M. Demicheli, *L'editto XIII di Giustiniano* (2000), p.95.

60 Iust. Ed.XIII,11,3.

61 Iust. Ed.XIII,14 *pr.*

l'esazione dal responsabile di dette imposte. Ma l'esazione abbia luogo anche dentro ai luoghi inviolabili (ἀλλὰ καὶ ἔνδον τῶν ἀσύλων χωρίων τῆς εἰσπράξεως γινομένης).[62]

Cap.28. Riprendendo il tema della concessione del λόγος ai debitori dei δημόσια (come si è visto, le imposte da inoltrarsi alla prefettura), il passo inizia stabilendo che nessuna delle autorità provinciali dia il λόγος (οὐδὲ λόγον ἀσυλίας δώσει), sia chi ha l'imperio, sia il vescovo sia lo spettabile augustale di Alessandria, se non dietro ordine del prefetto, dei *tractatores* e *scriniarii* o loro sostituti, per la durata e alle condizioni autorizzate. Comunque non diano il λόγος (μὴ τὸν λόγον ... δοῖεν) se non alla condizione che i debitori escano dai sacri recinti entro il termine stabilito e paghino allo stato o comunque lo soddisfino nei modi che gli *scriniarii*, che sostengono il rischio di questa cosa, abbiano accettato. Un λόγος non a queste condizioni deve essere considerato un non λόγος e colui che abbia accettato un siffatto λόγος (τὸν λαβόντα ... λόγον) sostenga l'esazione anche dentro i sacri luoghi (ἔνδον τῶν ἱερῶν χωρίων) e chi lo abbia concesso, con i suoi eredi e successori, sia responsabile delle esazioni e dei debiti. Se qualcuno dei vescovi amatissimi di Dio abbia concesso un λόγος (δοίη λόγον) al di fuori delle cose dette, gli economi e i difensori della chiesa dovranno risarcire al fisco il danno provocato, con la loro sostanza oppure con i beni della santissima chiesa. Se costoro avranno osato dare il λόγος a qualcuno (δοῦναί τινα λόγον) senza il consenso del vescovo non solo ciò che hanno fatto sarà del tutto invalido ma dovranno risarcire il danno, saranno rimossi dagli incarichi ricoperti e perderanno il sacerdozio. Se poi il governatore, contro i divieti abbia dato il λόγος a qualcuno (δοίη τινὶ λόγον) che deve le imposte deputate alle mense della prefettura, sia i tribuni sia i principi... La frase è incompiuta.

Orbene, nell'editto XIII (ove il λόγος è trattato in rapporto ai soli debitori pubblici), il λόγος e il rifugio ecclesiastico ci sembrano strettamente interconnessi. Da questa normazione così frammentaria, forse anche a causa della tradizione testuale[63], emerge tuttavia in modo chiaro la sostanza del discorso: i λόγοι validamente concessi hanno come unico effetto quello di consentire al debitore d'imposta di uscire, in condizioni di sicurezza personale, dai sacri confini per pagare o trattare con gli esattori le modalità di pagamento. Altrimenti l'esazione ha luogo all'interno della chiesa.

In conclusione, la valutazione complessiva delle testimonianze

62 Iust. Ed.XIII,20.

63 V. nt. 49.

giustinianee ove è menzionato, conferma la risalente intuizione che di λόγος si trattasse in relazione al rifugio ecclesiastico e che, al di fuori del rifugio ecclesiastico, non avesse alcuna consistenza rilevante. Queste testimonianze delineano un istituto in progressivo restringimento. Ciò non impedisce tuttavia di comprendere che, alla base, il λόγος doveva attribuire ai singoli *confugientes* non il diritto a non essere strappati dai sacri confini (che discendeva dal generale riconoscimento statuale della immuniutà ecclesiastica), ma prerogative più specifiche e di immediata rilevanza giuridica, quali la sospensione delle azioni pecuniarie, delle esecuzioni patrimoniali e personali, oltre che una certa libertà di movimento.

4. Veniamo ora alla forma del λόγος. Nelle fonti di età giustinianea, a nostra conoscenza, non c'è nulla che illumini questo punto. La fonte più prossima è l'Authenticum che avvicina il λόγος al *iusiurandum*. Più precisamente, nella novella 17,6-7, l'anonimo traduttore ed epitomatore delle novelle giustinianee precisa che λόγος vale *verbum* ma aggiunge *id est iusiurandum*. In nov.5,2,1 αὐτῷ διδόναι πίστιν è reso con *dare ei iusiurandum*; così in nov.123,35 λόγον λαμβάνοντα diventa *iusiurandum percipientem*. Invece, in nov.128,13 λόγῳ ἀσυλίας κεχρῆσθαι è reso con una locuzione più consona al contesto: *excusatione, quod in loco sacro resideant, uti*.

Contro questa concezione professata dall'autore dell'Authenticum che il λόγος (la 'parola' di sicurezza, la 'garanzia' di sicurezza) fosse prestato oralmente e consistesse in un giuramento, si è formato nella letteratura moderna un compatto schieramento a favore della scrittura. Ad esempio, di Freibrief parla ZACHARIAE VON LINGENTHAL.[64] Per WENGER i λόγοι sono „persönliche Schutzbriefe, ausgestellt von hohen Beamten oder Bischöfen".[65] Anche secondo VON WOESS il λόγος è il Geleitsbrief.[66] BRASSLOFF definisce il λόγος 'biglietto', Loszettel, che veniva concesso ai rifugiati nell'asilo.[67] Per SCHILLER λόγος significa 'salvacondotto', safe-conduct.[68] Lettre de sursis per TIMBAL DUCLAUX[69] e ROUILLARD.[70] Infine

64 K. E. ZACHARIAE VON LINGENTHAL, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts* (1892), 326 nt.99, 327.

65 L. WENGER, sv. *Asylrecht* in *Reallexikon für Antike und Christentum*, I (1950), 842.

66 K. VON WOESS, *Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung* (1923), 191, 236 *passim*.

67 S. BRASSLOFF, *Zu den Quellen der byzantinischen Rechtsgeschichte* (1904), 313, 315.

68 A. SCHILLER, *Coptic Documents* (1935), 304 ss.

69 P. C. TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Le droit d'asile* (1939), 91.

VAN DER WAL chiama i λόγοι 'lettres d'asyle'.[71]

Molti autori non si pongono il problema e non mancano, come vedremo, coloro i quali propendono sia per la forma orale che per quella scritta.[72]

Il dibattito moderno, come spesso succede, dimentica che già i giuristi umanisti si ponevano il problema. CUIACIO[73] elogia l'erudizione del *vetus interpretem novellarum* (crediderim enim Graecum fuisse, qui non multo post editionem novellarum rogatus Occidenti Latinam interpretationem donaverit) e come esempio di erudita traduzione cita la resa di λόγος con *iusiurandum* in nov.17 e 123, manifestando di credere non che λόγος significasse 'giuramento' ma che il giuramento era il modo con cui veniva dato il λόγος.[74] Si contrappone polemicamente Alciato[75] il quale afferma: „addunt nostri interpretes ex Iustiniano quoque novella constitutione probari in iuramento necessaria esse verba: dum prohibet praesidibus, ne verbum, id est, iusiurandum temere cuiquam indulgeant. Sed certe corrupti circumferuntur vulgati codices: nec enim ulla mentio iurisiurandi in autographo est: sed ne cuiquam concedant to calumenon logon, id est, quod vulgo dicitur verbum: hoc nomine intelligens Iustinianus fidem publicam, seu securitatis promissionem: vel, ut imperiti aiunt, salvum conductum".[76]

Orbene, nonostante Alciato si limiti a criticare la identificazione semantica di λόγος con *iusiurandum* a favore del significato di 'fede pubblica', 'promessa di sicurezza' o 'salvacondotto', senza discutere (almeno così a noi sembra) come atuasse un λόγος, se oralmente o per iscritto, egli tende, nell'opinione successiva, a diventare il paladino dell'idea del λόγος quale salvacondotto in forma documentale scritta. *Salvum*

---

70 G. ROUILLARD, *L'administration civile de l'Egypte byzantine* (1923), 105.

71 N. VAN DER WAL, *Manuale Novellarum Iustiniani* (1964), 21.

72 W. S. THURMAN, *A Law of Justinian concerning the Right of Asylum* (1969), 604.

73 J. CUJACII, *Observationum et Emendationum libri XXVIII.*, l. VII. cap. 40, in *Opera ad Parisiensem Fabrotianam editionem diligentissime exacta in tomos XIII. distributa*, I, Prati 1836, 343 s.

74 J. CUJACII, loc. ult. cit.: „dabatur enim λόγος interposito iureiurando ut Iuliani interpres probat et lex ult.§.ult. C. de iis, qui ad ecclesiam confugiunt".

75 A. ALCIATI, *Parergon seu obiter dictorum liber octavus*, cap.II, in *Parergon iuris civilis libri VII posteriores* (1547), 65.

76 A. ALCIATI (1547), lib.VII. cap.VI.,57.

conductum già nei primi *commentarii ad usum modernum* delle Novelle.[77]

Tra gli studiosi contemporanei giova ricordare l'opinione di THURMAN.[78] L'a. ha osservato che in testimonianze più tarde rispetto all'età giustinianea si possono trarre convincenti elementi per assumere che il λόγος fosse accompagnato da certificazione scritta. I luoghi che egli cita sono i seguenti. Theophanes[79] narra che, nell'anno 802-803 d.C., Bardanes, patrizio e stratega degli Anatolici, proclamato imperatore ma deciso a non accettare, si rimette a Niceforo imperatore, riceve un λόγos perfezionato e firmato (καὶ λαβὼν λόγον ἐνυπάγραφον ἐξ ἰδιοχείρου αὐτοῦ ἐνῶ καὶ Ταράσιος...), con la sottoscrizione del sacro patriarca Tarasio e di tutti i patrizi, in forza del quale egli avrebbe dovuto restare impunito ed indenne, lui e tutti i suoi. Secondo Leo Grammaticus[80] l'imperatore Leone, trovato in città l'arcivescovo Teodoro nel tempo in cui Alessio subiva la calunnia del tradimento, lo invia in Sicilia a dare un λόγος ad Alessio per poi ricondurlo. Alessio si persuade a tornare ma l'imperatore lo incarcera e gli confisca i beni. L'arcivescovo pubblicamente accusa l'imperatore di non essere giusto perché ha dato un λόγος ad Alessio da lui sottoscritto (δοὺς ἐνυπόγραφον λόγον) e poi lo ha arrestato.[81]

Richiamate queste testimonianze che, effettivamente, accennano ad un ἐνυπόγραφος λόγος, THURMAN precisa il suo pensiero osservando che, con riferimento all'età giustinianea, fosse o non fosse scritto, il λόγος doveva sempre essere pronunciato oralmente così da potere essere udito perché la gente era illetterata e, dice l'a., vi sono buone prove che il λόγος

77 Ci limitiamo a citare A. D. SONNEMANNI *Ius Novellarum Constitutionum Divi Iustiniani Sacratissimi Principis* (1691), 179 ss.

78 W. S. THURMAN, *A Law of Justinian concerning the Right of Asylum* (1969), 604.

79 W. S. THURMAN, *A Law of Justinian concerning the Right of Asylum* (1969), 604 nt.59, cita THEOPHANES, *chronographia*, A.M. 6208, I.390.12 (ed. I. C. de Boor, Leipzig 1885). A noi pare una citazione sbagliata. L'episodio di riferimento è descritto in A.M. 6295, I.479.22 (il rigo ove è citato λόγος).

80 LEO GRAMMATICUS, *chronographia*, 451B, (ed. I. Bekker, Bonn 1842) p. 216 s. del vol. 47 di *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.*

81 Una terza citazione è rimasta senza riscontro. Infatti W. S. THURMAN, *A Law of Justinian concerning the Right of Asylum* (1969), 604 nt.59 cita MANUELIS COMNENI Coll.IV, Novella 63 da *Ius Graecoromanum* ed. C. E. ZACHARIAE VON LINGENTHAL (Leipzig 1856-84) vol.III, p.478. La Novella 63 della Collectio IV, vista in *Ius Graecoromanum*, I, rist. anast. Ed. 1931, p.385, non ci pare citi alcun ἐνυπόγραφος λόγος.

fosse ritenuto un giuramento.[82] Al riguardo egli segnala due luoghi 'nuovi' (a dire il vero altre citazioni, forse per errori di stampa, risultano errate)[83] che meritano un commento.[84] C.1,12,3,3: Si tratta della celeberrima costituzione di Teodosio data a Costantinopoli nel 431, quella, per intenderci, sui confini dell'asilo ecclesiastico e sui *confugientes* armati. Al paragrafo 3 si dispone che i rifugiati armati, allo scopo di convincerli a deporre le armi, siano incontrati dai soli chierici 'data a loro fiducia e giuramento' (διδομένης αὐτοῖς ἐλπίδος καὶ ὅρχου). Orbene, a parte il fatto che la tradizione degli atti del sinodo di Efeso riporta θάρσους al posto di ὅρχου, questo testo non si riferisce alla concessione di λόγοι. Ciò non impedisce tuttavia di sottolinearne l'importanza sull'uso generalizzato del giuramento, anche da parte dei chierici, per 'rassicurare' i rifugiati. THURMAN segnala infine un passo di Leo Grammaticus[85] dove effettivamente il congiurato Basilio, ricevuto da Samonas un λόγος 'legato da giuramento' (καὶ λαβὼν λόγον ἔνορχον), gli svela il suo piano e i nomi dei congiurati. Vero è che in questo caso non siamo in presenza di un λόγος ufficiale. Non ci muoviamo, cioè, sullo sfondo del rifugio ecclesiastico. Siamo di fronte ad un λόγος meramente privato, dove un soggetto, come nell'esempio sopra descritto, prima di svelare un segreto si fa 'dare la parola' suggellata da giuramento che il suo interlocutore manterrà la consegna del silenzio. Tuttavia, a nostro parere, l'importanza della citazione permane notevole per la diffusione del giuramento che essa attesta.[86]

Veniamo alla nostra opinione. Anche noi crediamo, benché nessuna testimonianza di età giustinianea lo provi, che il λόγος potesse essere frequentemente contenuto in un documento scritto. In alcuni casi non

---

82 W. S. THURMAN, *A Law of Justinian concerning the Right of Asylum* (1969), 604.

83 W. S. THURMAN, *A Law of Justinian concerning the Right of Asylum* (1969), 604 nt.60: qui ci pare che Iust. nov.6,1 e nov.44 pr. non siano pertinenti. Corretta è invece la citazione di Iust. nov. 5,2,1 seppure senza la precisazione che si tratta dell'Authenticum. Stranamente non figurano, da richiamarsi nella versione dell'Auth., nov.17,6 e nov.123,35.

84 W. S. THURMAN, *A Law of Justinian concerning the Right of Asylum* (1969), 603 nt.55: C.1,12,3,3 e LEO GRAMMATICUS, 480 B.

85 LEO GRAMMATICUS, 480 B (p. 272 s. del *Corpus*).

86 W. S. THURMAN, *A Law of Justinian concerning the Right of Asylum* (1969), 604, avanza anche l'ipotesi che alla lettura di KROLL ad Iust. Ed.XIII,10, 2 lin. 31 δεδομένον sia da preferirsi λεγόμενον del ms. Marciano. In tal caso il testo farebbe riferimento ad un λόγος pronunciato oralmente.

poteva essere che così, come per i λόγοι prestati lontano dai luoghi di rifugio, come quelli prestati dall'imperatore stesso o dal prefetto. Vista l'epoca e la pervasività del giuramento, saremmo inclini a credere che anche nel testo scritto, oltre a firme e sigilli, si potesse fare cenno a una clausola giuratoria.

Viceversa, le testimonianze che il λόγος si prestasse principalmente sotto forma di 'promessa di sicurezza' orale e giurata ci sono. Giova ribadire che noi ci riferiamo al fenomeno dei λόγοι concessi ai rifugiati nei sacri confini, fenomeno che impronta di sé, per l'età giustinianea, l'intera materia del λόγος. Orbene, già abbiamo ricordato l'interpretazione dell'Authenticum di nov.5,3,2 e di nov. 123,35 (per tacere di nov.17,6 e della sua prospettiva più ampia). Giova ripetere che si tratta dei casi di servi, coloni e *adscripticii* rifugiati in convento, i quali, prima che siano trascorsi i tre anni, se rivendicati dal padrone, devono essere restituiti ma a condizione che quest'ultimo presti il λόγος o la πίστις, promettendo cioè che il sottoposto fuggitivo non avrebbero ricevuto nessun castigo. L'estensore dell'Authenticum, come sappiamo, traduce i termini greci con *iusiurandum*. Almeno questi λόγοι (che tanto frequenti dovevano essere nel panorama complessivo del rifugio ecclesiastico), prestati dai padroni al cospetto dell'autorità ecclesiastica e degli stessi rifugiati, almeno questi, erano senz'altro orali e suggellati da un giuramento. Ma la prova più sicura, non valorizzata dàgli studiosi moderni,[87] è rintracciabile nella costituzione di Leone del 466 contenuta in C.1,12,6. Come si sa, la legge di Leone, insieme con quella di Teodosio di C.1,12,3 sopra richiamata, rappresenta il fondamento del riconoscimento del rifugio ecclesiastico nella Compilazione giustinianea. Stabilito il principio generale che i *confugae* non possono *expelli aut tradi vel protrahi*,[88] seguono le norme speciali che riguardano i debitori e i sottoposti. Quanto a questi ultimi leggiamo: *Sane si servus aut colonus vel adscripticius, familiaris sive libertus et huiusmodi aliqua persona domestica vel condicioni subdita conquassatis rebus certis atque subtractis aut se ipsum furatus ad sacrosancta se contulerit loca, statim a religiosis oeconomis sive defensoribus, ubi primum hoc scire potuerint, per eos videlicet ad quos pertinent, ipsis praesentibus pro ecclesiastica disciplina et qualitate commissi aut ultione competenti aut intercessione umanissima procedente, remissione veniae et* sacramenti interveniente *securi ad locum statumque proprium revertant...*[89]

87 V. però nt.54.
88 C.1,12,6 *pr.*
89 C.1,12,6,9.

La situazione contemplata dalla legge di Leone, fatta propria da Giustiniano, è del tutto identica a quella descritta nelle novelle sopra citate e da questo testo traiamo la prova sicura che il λόγος che si doveva prestare in tali casi – la 'parola' di perdono del *dominus* – era suggellato dal giuramento di questo ultimo. E la presenza dell'autorità ecclesiastica doveva caricare di una particolare 'cogenza' questo atto.

Orbene, se per taluni casi la forma del λόγος verosimilmente era il documento scritto; se per altri casi era senz'altro la parola orale suggellata dal giuramento, è possibile un *tertium genus*: la attribuzione di un lógos poteva esprimersi con la consegna di un oggetto di forte significato emblematico. Non ci sembra uno sproposito richiamare due passi. Il primo è di Theophanes:[90] lo storico bizantino riferisce l'accaduto all'anno 496/7. L'Imperatore Anastasio bandisce il vescovo Eufemio cui succede Macedonio. Eufemio vuole ricevere 'la parola' di sicurezza (λόγον ἤτησε διὰ Μακεδονίου λαβεῖν); Macedonio, essendo stato autorizzato a darla, (τόν λόγον δοῦναι) si fa togliere la sua veste talare (τὸ ὠμοφόριον τὸ ἐπισκοπικόν), a quel che sembra gliela consegna e gli dà pure del danaro. Quel paramento potrebbe essere stato il pegno, l'emblema del λόγos, con forte valenza garantistica e di 'riconoscimento'. Ancora, in un passo di Leo Grammaticus[91] c'è il riferimento alla consegna da parte del vescovo di talune cose. Teofilo chiama a sé l'arcivescovo Teodoro e lo manda in Sicilia a dare il λόγος, consegnando 'ciò che è idoneo ad essere amuleto' (καὶ δοὺς τὸ ἴδιον φυλακτὸν ἀπέστειλεν εἰς Σικελίαν δοῦναι λόγον ἀπαθείας Αλεξίῳ). La *translatio* latina recita *propriaque cruce amuleti ritu e collo pendente ipsi tradita*.

Bibliografia

ALCIATUS, A. 1547. Parergon iuris civilis libri VII posteriores, Lugduni.

AMELOTTI, M. / MIGLIARDI ZINGALE, L. 1972. Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium, Subsidia-I, ND Milano 1985.

— 1977. Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium, Subsidia-III, Milano.

BONINI, R. 1978. Note sulla legislazione giustinianea dell'anno 335, in: L'imperatore Giustiniano. Storia e Mito, a cura di G. G. ARCHI, Milano,

90 THEOPHANES, *chronographia*, A.M.5989, I 140, 21-22 (=Migne, PG. 108,337). V. anche THEODORUS LECTOR, *eccl. hist.*, II, 574 (Migne, PG. 86,I,189).

91 LEO GRAMMATICUS, *chronographia*, 451 A (p. 217 del vol. 47 del *Corpus*, rigo 4).

161-178.

BRASSLOFF, S. 1904. Zu den Quellen der byzantinischen Rechtsgeschichte, in: ZSS 25, 298-315.

CAILLEMER, E. 1877. Sv. Asylia, in Daremberg/Saglio I, 505-510.

CUJACIUS, J. 1836 ss. Opera ad Parisiensem Fabrotianam editionem diligentissime exacta in tomos XIII. distributa, Prati.

DEMICHELI, A. M. 2000. L'editto XIII di Giustiniano, Torino.

DUCLOUX, A. 1991. L' Églises, l'asile et l'aide aux condamnés d'après la constitution du 27 juillet 398, in: RHD 69, quatrième série, 141-176.

GAMAUF, R. 1999. Ad statuam licet confugere. Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat, Frankfurt/Main.

HEIMBACH, G. E. (Hg.) 1835. Anecdota, I, Lipsiae 1838.

HERMANN, E. 1935. Zum Asylrecht im Byzantinischen Reich, in: Orientalia Christiana Periodica 1, 204-238.

HERRMANN, J. 1990. Cod. Theod.9,45: De his, qui ad ecclesias confugiunt, in: id. (ed.) Kleine Schriften zur Rechtsgeschichte, München, 351-362.

— 1990. Kaiserliche Erlasse zum kirchlichen Asylschutz für Sklaven, in: id. (ed.): Kleine Schriften zur Rechtsgeschichte, München, 364-372.

MALZ, G. 1942-1943: The Date of Justinian's Edict XIII, in: Byzantion 16, 135-141.

MANFREDINI, A. D. 1986. 'Ad ecclesiam confugere' , 'ad statuam confugere' nell'età dio Teodosio I, in: Atti Acc. Rom. Costantiniania, VI convegno intern., Napoli, 39-58.

MAROTTA, V. 1991. Mandata principum, Torino.

MARTROYE, M. F. 1919-1923. L'asile et la législation impériale du IVe au VIe siècle, in: Mémoires de la Société des Antiquaires de France, huitième série, tome sisième, LXXVI, 149-256.

MARTINDALE, J. P. 1980. The Prosopography of the Later Roman Empire, II, Cambridge.

MOMMSEN, TH. 1899. Römisches Strafrecht, Leipzig.

NOAILLES, P. 1912. Les collections de novelles de l'empereur Justinien, I, Paris.

RÉMONDON, R. 1955. L'Edit 13 de Justinien a-t-il promulgué en 539?, in: Chronique d'Egypte, 30, 112-121.

ROUILLARD, G. 1928². L'administration civile de l'Egypte byzantine, Paris.

SCHILLER, A. A. 1935. Coptic Documents, in: Studi A. Albertoni, I, Padova. 303-346.

SONNEMANNUS, A. D. 1691. Ius Novellarum Constitutionum Divi Iustiniani Sacratissimi Principis, Francofurti.

STEINWENTER, A. 1940. Zu den koptischen Schutzbriefen, in: ZSS 60, 237-241.

TAMASSIA, N. 1922. „Verbum regis" franco e „auxilii latio" romana, in: AG 88, 3-25.

THURMAN, W. S. 1969. A Law of Justinian concerning the Right of Asylum, in: TAPhA 100, 593-606.

TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, P. 1939. Le droit d'asile, Paris.

WENGER, L. 1950. sv. Asylrecht, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. I, col. 836-844.

VAN DER WAL, N. 1964. Manuale Novellarum Iustiniani, Amsterdam.

WOESS, K. VON 1923. Das Asylwesen Aegyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung, München.

ZACHARIAE VON LINGENTHAL, C. E. (Hg.) 1843. Anecdota, III, Lipsiae.

— 1881. Imp. Iustiniani PP. A. Novellae quae vocantur sive constitutiones quae extra codicem supersunt ordine chronologico digestae, I, Lipsiae.

— 1891. De Dioecesi Aegyptiaca lex ab imp. Iustiniano anno 554 lata, Lipsiae.

— 1892. Geschichte des griechisch-römischen Rechts, ND Aalen in Württemberg 1955.

HARALD SIEMS

Asyl in der Kirche?
Wechsellagen des Kirchenasyls im Mittelalter

Eine Untersuchung historischer Phänomene läßt sich kaum freihalten von aktuellen Motivationen und Erfahrungen. Diese steuern häufig schon Themenwahl und Fragestellung. Wahrnehmbar wird der Vorgang mit der Einsicht, dass man sich mit einem "Mode - Thema" befasst. Die Gefahr, Gegenwartsprobleme in das historische Material zu projizieren, vergrößert sich bei starker emotionaler Betroffenheit. Zumal wenn es um existenzielle Fragen geht, kann es erscheinen, als hätten die Menschen stets vor den gleichen Konflikten gestanden. Leicht erfährt eine früher vermeintlich gefundene Lösung eine überzeitliche Hochwertung. Die spezifischen Umstände ebnen sich ein, Einmaligkeit gerät aus dem Blick.

Gegenwärtige Beschäftigung mit dem Kirchenasyl steht unter dem Eindruck weltweiter Fluchtbewegungen von Menschen, die in ihrer Heimat nicht bleiben können oder doch auf ein leichteres Leben hoffen. Das Elend wird konkret, wenn Menschen vor staatlichen Maßnahmen in Kirchen Zuflucht suchen. Aus dieser Gegenwartserfahrung erhält das kirchliche Asyl des Mittelalters eine positive Bewertung. Getragen vom Gedanken christlicher Barmherzigkeit hätte das Kirchenasyl den Gewaltsamkeiten ursprünglicher Racheakte und einer an Vergeltung orientierten Gerechtigkeitsvorstellung gegenüber gestanden, also höchste ethische Werte gegen robuste "law and order" – Mentalität.

Tatsächlich ist das Kirchenasyl seit der Spätantike durch unterschiedliche Epochen gegangen mit anderen Arten von Not, Gewalt und Verfolgung, mit sich entwickelnden Formen von Staatlichkeit in Machtansprüchen und Friedensgeboten und mit einem Wandel geistig - religiöser Anschauungen. Welche Ausprägungen das Kirchenasyl unter den jeweiligen Bedingungen erfuhr, kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden, denn neben dem Verhältnis von weltlicher und kirchlicher Macht wären zentrale Fragen aus dem Bereich des Kirchenrechts und der Strafrechtsgeschichte zu berücksichtigen. Es werden deshalb nur einzelne Hinweise zum mittelalterlichen Kirchenasyl, zu seiner Begründung, Ausgestaltung und Einschränkungen angeführt.

Seit der frühen Neuzeit gibt es eine zunehmende Anzahl von Traktaten zum Asylrecht, die die geschichtliche Entwicklung einbeziehen[1]. Die historischen Forschungen zum Asylwesen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts sind weitgehend überholt durch die grundlegende Untersuchung von P. TIMBAL[2], der insbesondere die kirchenrechtlichen Quellen ausgewertet hat. Inzwischen liegen Einzeluntersuchungen vor zur Entstehung des Kirchenasyls in der Spätantike[3] insbesondere von A. DUCLOUX[4] und zur Be-

1 Ausgangspunkt früherer Arbeiten zum Kirchenasyl sind die Kommentierungen zu den entsprechenden Titeln im kirchlichen und weltlichen Recht: C. 17 q. 4 c. 8ff., 19 f., 35 f.; X 3, 49 De immunitate ecclesiarum, coemiterii et rerum, ad eas pertinentium; C. Th. IX, 45 De his, qui ad ecclesias confugiunt; C. Just. I, 12 De his qui ad ecclesias confugiunt vel ibi exclamant. Immer noch bemerkenswert sind die Erläuterungen von J. Gothofredus in: Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Jacobi Gothofredi, hrsg. J. D. Ritter, Leipzig 1736 ff, 3. Bd. S. 387 - 404. Traktate des 16. Jh.: von Ioannis de Vischis (Propst in Turin, Professor für das Dekret), Tractatus de immunitate ecclesiae, und oft zitiert: Remigius de Gonny, De immunitate ecclesiarum quo ad personas confugientes ad eas, beide in:Tractatus universi iuris, Bd. XIII, 1, P. 11 rb - 15 vb, p. 86 ra - 112 vb. Von großer Wirkung durch seine dogmatische Einordung des Asylrechts: D. Covarruvias, Variarum resolutionum lib. II, cap. XX, in: Opera omnia, Genf 1679, S. 268 - 283. Ausführlich zum Diskussionsstand: P. Farinacius, De immunitate Ecclesiarum, et confugientibus ad eas, ad interpretationem bullae Gregorii XIV, Frankfurt 1622. Eine Fundgrube für Spätere: L. Thomassinus, Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios, pars II, lib. III, cap. 95 ff., 2. Bd. Venedig 1766, S. 583 ff.; E. Pirhing, Jus canonicum, 3. Bd. Venedig 1759, zu X 3, 49, sectio II; J. Wiestner, Institutionum canonicarum, 3. Bd. München 1705, zu: X 3, 49, S. 911 - 966; A. Reiffenstuel, Jus canonicum universum, 5. Bd. Paris 1868, zu X 3, 49, S. 215 - 274, Z.B. van Espen, Dissertatio canonica de intercessione sive interventione episcoporum pro reis apud principes et magistratus civiles: et de confugientibus ad ecclesias sive de immunitate locali, seu asylo templorum, in: Jus ecclesiasticum universum, 9. Bd. Neapel 1766, S. 106 - 156 (dazu: C. Latini, Le droit d'asile dans la pensée de Van Espen: profils juridiques de la formation du ius publicum ecclesiasticum dans les Pays-Bas catholiques, in: forum historiae iuris, Erste europäische Internetzeitschrift für Rechtsgeschichte - http://www.rewi.hu-berlin.de/FHI/0207latini.htm); F. Schmalzgrueber, Ius ecclesiasticum universum, 3. Bd. Neapel 1738, S. 500 - 545 zu X 3, 49; F. L. Ferraris, Prompta bibliotheca canonica juridica moralis theologica, 4. Bd. Monte Cassino 1848, zu: immunitas ecclesiastica, S. 221 - 267.

2 P. Timbal Duclaux de Martin, Le droit d'asile, Paris 1939.

3 H. Langenfeld, Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II., Bonn 1977, S. 107 - 209; daran orientiert: J. Herrmann, Cod. Theod. 9, 45. De his, qui ad ecclesias confugiunt, in: Beiträge zur Rechtsgeschichte, Gedächtnisschrift für H. Conrad, 1979, S. 271 - 282; A. D. Manfredini, "Ad ecclesiam confugere", "ad statutas confugere" nell'età di Teodosio I., in: Atti dell' Accademia romanistica constantiniana, IV. convegno internationale, 1986, S. 39 - 58; H. Siems, Zur Entwicklung des Kirchenasyls zwischen Spätantike und Mittelal-

handlung durch Autoren des ius commune von C. LATINI, die dazu eine Monographie veröffentlicht hat[5]. Beachtenswert sind Überblicksdarstellungen und gediegene Lexikonartikel[6]. Beiträge zu aktuellen Problemen

---

ter, in: Libertas, Grundrechtliche und rechtsstaatliche Gewährungen in Antike und Gegenwart, Ebelsbach 1991, S. 139 - 186 (die hier entwickelte Bewertung liegt dem ersten Teil der folgenden Darlegung zugrunde); St. Esders, Rechtsdenken und Traditionsbewußtsein in der gallischen Kirche zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Zur Anwendbarkeit soziologischer Rechtsbegriffe am Beispiel des kirchlichen Asylrechts im 6. Jahrhundert, in: Francia 20/1 (1993) S. 97 - 125; M. Dreher, Das Asyl in der Antike von seinen griechischen Ursprüngen bis zur christlichen Spätantike, in: Tyche 11, 1996, S. 79 - 96; B. H. Rosenwein, Negotiating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe, 1999; L. Giordano, Gregorio Magno e il diritto d'asilo: il Codex Iustiniani nel Registrum Epistolarum, in: Vetera Christianorum 37, 2000, S. 391 - 406; H. Ruedl, Ad ecclesiam confugere: Die kaiserliche Asylgesetzgebung in der Spätantike, in: Tradition - Wegweisung in die Zukunft, FS f. J. Mühlsteiger, 2001, S. 133 - 145.

4 A. Ducloux, L'Eglise, l'asile et l'aide aux condamnés d'aprés la constitution du 27 juillet 398, in: Revue historique de droit français et étranger, 69, 1991, S. 141 - 176; dies., Ad ecclesiam confugere - naissance du droit d'asile dans les églises (IVe - milieu du Ve s.) 1994.

5 C. Latini, Il diritto d'asilo. Prime note sull'immunitas loci nell'esperienza di diritto commune, in: Sachsen im Spiegel des Rechts, Ius commune propriumque, hrsg. A. Schmidt - Recla, E. Schumann, F. Theisen, 2001, S. 157 - 183. Jetzt dies., Il privilegio dell'immunità. Diritto d'asilo e giurisdizione nell' ordine giuridico dell' età moderna, 2002 (mir noch nicht zugänglich).

6 G. Flor, Asylrecht. Von den Anfängen bis heute, 1988; P. Landau, Traditionen des Kirchenasyls, in: Asyl am Heiligen Ort. Sanctuary und Kirchenasyl. Vom Rechtsanspruch zur ethischen Verpflichtung, hrsg. K. Barwig und D. R. Bauer, 1994, S. 47 - 61; ders., Rechtsphilosophische und Rechtshistorische Überlegungen zum Asylgedanken, in: Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien, Bd. 19: Fremde. Migration und Asyl, hrsg. V. Schubert, St. Ottilien 1999, S. 301 - 324; J. Theler, Asyl in der Schweiz. Eine rechtshistorische und kirchenrechtliche Studie (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Bd. 43, hrsg. L. Carlen) Freiburg/Schweiz 1995. Und die Forschung steht nicht still: R.H.Helmholz, The Law of Sanctuary, in: Ders., The ius commune in England, 2001, S.16-81; neuestens: D. Fruscione, Das Asyl bei den germanischen Stämmen im frühen Mittelalter, 2003. - An umfangreichen Lexikonartikeln lassen sich nennen: G. le Bras, Asile, in: Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique, 1. Bd.. 1930, Sp. 1035 - 1047; L - R. Misserey, Asile en Occident, in: Dictionnaire de droit canonique, 1. Bd. 1935, Sp. 1089 - 1104; L. Wenger, Asylrecht, in: Reallexikon für Antike und Christentum, 1. Bd. 1950, Sp. 836 - 844; Theologische Realenzyklopädie, 4. Bd. 1979, S. 315 - 327 die Beiträge von H. Wißmann, Z. W. Falk, P. Landau.

eines Kirchenasyls beziehen die geschichtliche Entwicklung ein[7].

I.

Die Ursprünge des Kirchenasyls liegen in Spätantike und Frühmittelalter. Aus dieser Zeit stammt die überwiegende Anzahl jener Regelungen, die, bewahrt im Decretum Gratiani, im Codex Theodosianus und Codex Justinianus[8], Grundlage für die spätere Ausgestaltung des Asylrechts, aber auch für Kontroversen zwischen Kanonisten und Legisten werden. Die erhaltenen Texte zeigen unterschiedliche Zielsetzungen hinsichtlich Befriedung und Rechtsdurchsetzung im sich wandelnden Verhältnis zwischen Kirche und weltlicher Macht .

In einer ersten Phase wird das Kirchenasyl durch spätantike Kaisergesetze bestimmt. Sie schaffen allerdings keine Grundlegung des Asylrechts, sondern beginnen mit Einschränkungen. Dass es antike Vorläufer gab, wird bereits sichtbar, wenn im Codex Theodosianus von 438 die Titel *"De his qui ad statuas confugiunt"*[9] und *"De his qui ad ecclesias confugiunt"*[10] aufeinander folgen. Doch ist spezifisch antiken Asylformen hier nicht weiter nachzugehen[11]. Eine Magna Charta des Kirchenasyls als rechtlichen Gründungsakt hat es anscheinend nicht gegeben. Die Entstehung in der Praxis ist wahrscheinlich bestimmt durch vielfältige Notlagen der Spätantike[12] und getragen von der Pflicht der Bischöfe, für Bedrängte, Schuldige wie Unschuldige, einzutreten. Eine solche *intercessio* kennt bereits das Konzil von Serdika c.5, a. 343. Wenn das Konzil auch von der Erfahrung bestimmt ist, ... *saepe contigit ut ad misericordiam ecclesiae confugiant* ..., so

---

7 L. Gramlich, Asyl in den Kirchen?, in: Recht und Rechtsbesinnung; Gedächtnisschrift G. Küchenhoff, Berlin 1987, S. 195 - 208; G. Robbers, Kirchliches Asylrecht?, in: Archiv des öffentlichen Rechts 113, 1988, S. 30 - 51; H. - R. Reuter, Kirchenasyl und staatliches Asylrecht. Ein rechtsethischer Beitrag, in: Das Recht der Kirche, Bd. III Zur Praxis des Kirchenrechts, hrsg. G. Rau, H. - R. Reuter, K. Schlaich, 1994, S. 574 - 600; M. - E. Geis, Kirchenasyl im demokratischen Rechtsstaat, in: JZ 52, 1997, 60 - 67.

8 S. o. Anm. 1.

9 C. Th. IX, 44, ed. Th. Mommsen, Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis, Bd.I, 2, 1904 (ND 1971) S. 518.

10 C. Th. IX, 45 (wie Anm. 9) S. 518 ff.

11 S. o. Anm. 3 f.

12 H. Langenfeld (wie Anm. 3) S. 158 ff.

fehlt doch noch der für das Asyl typische lokale Bezug[13].

Die Kaiserkonstitutionen vom Ende des 4. Jh. beginnen mit Begrenzungen eines bereits bestehenden Asylrechts. 392 hat man öffentliche Schuldner, *publicos debitores*, vom Asylschutz ausgenommen und widerstrebenden Klerikern eine Ersatzhaftung auferlegt[14]. 397 trifft es Juden, die, um Schutz zu erlangen, vorgeblich Bekehrung wünschen. Auch sie sollen zunächst ihre Schulden begleichen[15]. Im Jahr darauf, 398, wird allen, die Rechnung zu legen haben, das Asyl versagt[16]. Erst 419 und wiederum 431 wird ein bereits Praxis gewordenes Kirchenasyl anerkannt[17]. Kirchen werden im Umkreis von 50 Schritt vor staatlichen Eingriffen geschützt. Asylschutz gilt allerdings nur für Unbewaffnete. Gravierend ist eine Einschränkung für Sklaven von 432[18]. Fliehen sie bewaffnet zur Kirche, sollen sie vertrieben und bei Widerstand getötet werden. Selbst unbewaffnete Sklaven werden ihren Herren ausgeliefert, nachdem diese ihnen verziehen hatten. Ein Gesetz Kaiser Leos I. von 466 befaßt sich grundsätzlicher mit dem Kirchenasyl und dem dadurch ermöglichten Interessenausgleich[19]. Für Asylbruch wird Todesstrafe angedroht. Die Kirche wird sodann aktiv in die Schuldenregulierung einbezogen. Sie kommt dadurch in die Rolle einer am neutralen Ort im allgemeinen Interesse tätigen Untersuchungs- und Vollstreckungsbehörde. Die frühere Ersatzhaftung wird jedoch abgeschafft. Immerhin geht die Anerkennung des Kirchenasyls zusammen mit einer Indienststellung der Kirche für die Interessen der Gläubiger statt der des Flüchtlings.

Der Codex Justinianus behandelt den Asylbruch als *crimen maiestatis*[20]. Justinianische Novellen bringen Ausnahmen vom Asylschutz: Mörder, Ehebrecher, Frauenräuber und Häretiker werden ausgeschlossen[21]. Auch

---

13 Concilium Serdicense, c. 5, ed. C. H. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima, 1899 - 1939, 1. Bd. S. 462 ff.

14 C. Th. IX, 45, 1 (wie Anm. 9) S. 519.

15 C. Th. IX, 45, 2 (wie Anm. 9) S. 519.

16 C. Th. IX, 45, 3 (wie Anm. 9) S. 519.

17 Const. Sirm. 13, ed. Th. Mommsen (wie Anm. 9) S. 917; C. Th. IX, 45, 4 (wie Anm. 9) S. 520.

18 C. Th. IX, 45, 5 (wie Anm. 9) S. 526.

19 C. J. I, 12, 6, ed. P. Krüger, (Corpus iuris civilis, Bd. II) 4. Aufl. Berlin 1888.

20 C. J. I, 12, 2. Das Gesetz der Kaiser Honorius und Theodosius von 409 findet sich unter anderer Zuordnung bereits im C. Th. XVI, 8, 19. Zur problematischen Textentwicklung vgl. Haenel, Codex Theodosianus (Corpus iuris romani anteiustiniani, 2. Bd.) Bonn 1842 (ND 1987), SP. 1600*, Anm. h.

21 Novellae XVII, 6 und 7; XXXVII, 10; CXXVIII, 13, ed. R. Schoell - G. Kroll (Corpus iuris civilis, 3. Bd.) 4. Aufl. Berlin 1912.

findet sich der wohl grundsätzlich dem Asyl feindliche Gedanke, dass die Kirche nicht zugleich den Ungerechten und den Verletzten beistehen könne[22]. Es fällt auf, dass die zentrale Frage, was mit jenen Leuten, die nicht aus der Kirche geholt werden durften, geschehen sollte, von den Kaisergesetzen offen gelassen wird. Für die Entwicklung des Asylrechts war entscheidend, dass die disparaten Aussagen der Kaisergesetze im Codex Theodosianus von 438 und in der justinianischen Gesetzessammlung Aufnahme finden und dadurch auf das Frühmittelalter und die Zeit nach der Rezeption einwirken können.

Bemerkenswert ist ein vorgebliches Gesetz der Kaiser Theodosius II. und Valentinian III. von 430, das nicht in diese Rechtssammlungen einging[23]. Der wohl apokryphe Text gewährt Schutz auch jenen Schuldigen, die sich bei einem Bischof oder Priester aufhalten, *...quoniam in sacerdotibus ecclesia constat*. Die Stelle bringt eine wesensverändernde Erweiterung des Asylgedankens durch Aufgabe des lokalen Bezugs, der *reverentia loci* als Grund für Schutz und Befriedung. Der Text ist im Frühmittelalter zwar recht verbreitet, hat aber nicht auf das Verständnis des Asylschutzes eingewirkt[24].

Was haben die Kaiserkonstitutionen dem frühen Mittelalter an Rechtsvorstellungen zum Kirchenasyl vermittelt oder - anders gesagt - was fand Interesse? Das Breviar Alarichs, also die Lex Romana Visigothorum von 506, die amtliche Rechtssammlung für die romanische Bevölkerung des Westgotenreiches, übernimmt von den unterschiedlichen Regelungen des Codex Theodosianus nur das Gesetz von 431, das allen, die unbewaffnet kamen, Asyl gewährte. Die Interpretatio dazu stellt den Schutz für geflohene Verbrecher und die Strafe für Asylbruch heraus. Dadurch wird der Asylschutz verstärkt und in seiner Zielsetzung poin-

22 Nov. XVII, 7 (wie Anm. 21) S. 121 ... Deinde templorum cautela non nocentibus, sed laesis datur a lege, et non erit possibile utrumque tueri cautela sacrorum locorum et laedentem et laesum.

23 Ed. G. Haenel, Corpus legum, Leipzig 1857 (ND 1965), S. 241 f. Verbreitet wurde der Text durch J. Sirmond, der ihn als c. 20 im Anschluß an die unter seinem Namen bekannte Sammlung druckte: J. Sirmond, Appendix Codicis Theodosiani novis constitutionibus cumulatior, Paris 1631, ND bei J. Gothofredus (wie Anm. 1) Bd. VI, 2. Teil, Appendix, S. XIII f.

24 Zur frühmittelalterlichen Verbreitung: H. Siems (wie Anm. 3) S. 146 f. - Spätmittelalterliche Bestrebungen zur Erweiterung des Asylschutzes knüpfen nicht daran an.

tiert[25]. - Die Lex Romana Burgundionum, das entsprechende Gesetz für die Romanen im Burgunderreich, gleichfalls vom Anfang des 6. Jh., zeigt bemerkenswerte Gestaltungskraft[26]. Dem todeswürdigen Mörder oder Menschenräuber wird, unter Verweis auf das Gesetz von 431, das Leben gelassen. Ihn trifft eine gemilderte Sanktion nach der *sententia principis*. Es geht nicht mehr um den Umfang und die Voraussetzungen der Asylgewährung, sondern darum, wie mit geflüchteten Tätern zu verfahren ist. Die Lex Romana Burgundionum nutzt die Gestaltungsmöglichkeit in einer Weise, die später beim Kirchenasyl typisch wird: Milderung, um die strengen Strafen zu vermeiden. – Das Edictum Theoderici orientiert sich ebenfalls an den Kaiserkonstitutionen, wenn auch ohne exakte Zitate[27]. Eine neue Tendenz liegt darin, dass Asylunwürdige samt ihres mitgebrachten Vermögens von der Kirche, konkret vom Archidiakon, auszuliefern sind. – Der Codex Justinianus übernimmt nur einen Teil der im Theodosianus vorliegenden Gesetze[28]. Ausgeschieden werden Einschränkungen des Asylschutzes durch die Gesetze von 392 und 398 bzgl. öffentlicher Schuldner und Leuten, die Rechnung legen mußten[29], doch blieb weiterhin jüdischen Schuldnern das Asyl versagt[30]. Nimmt man die begriffliche Einordnung als *maiestatis crimen* hinzu[31], so gewinnt das Kirchenasyl im Codex Iustinianus größere Geschlossenheit und Absicherung. – Ähnliche Wirkung erlangen die Asylregelungen der justinianischen Novellen durch die verkürzende Fassung in der Juliani Epitome, die im frühmittelalterlichen Westen verbreitet war[32]. Ausgefallen ist die asylfeindliche Aussage, dass nicht dem Verletzer, sondern denen, die verletzt werden, beizustehen ist[33].

---

25 Lex Romana Visigothorum, Codex Theodosianus IX, 34, ed. G. Haenel, Leipzig 1849 (ND 1962), S. 208 ff., dort auch die Interpretatio und die Epitomae.

26 Lex Romana Burgundionum, Titel II, ed. L. R. von Salis, Leges Burgundionum, in: MGH LL nat. Germ. II, 1, S. 125; s. a. L. Rom. Burg. IV, 2, ebenda, S. 128.

27 Edictum Theoderici 70, 71 und 125, ed. F. Bluhme, MGH LL in fol. V, S. 160, 165.

28 C. J. I, 12 (wie Anm. 19).

29 S. o. Anm. 14, 16.

30 S. o. Anm. 15.

31 S. o. Anm. 20. Zum crimen maiestatis: R. Rilinger, Humiliores - Honestiores, Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzeit, 1988, S. 207 ff.

32 Iuliani Epitome XXI, 5 (72), ed. G. Haenel, 1873, (ND 1965) S. 44.

33 S. o. Anm. 22.

Insgesamt erhielten die disparaten Vorgaben der Kaiserkonstitutionen durch die späteren Sammlungen und deren Ausschreibungen eine deutlichere Ausformung des Asylschutzes. Diese Entwicklung mag durch zwischenzeitige Tendenzen im Kirchenrecht angestoßen sein.

II.

Die Feststellung, dass die Kaiserkonstitutionen einen Asylschutz zunächst einschränken, aber nicht zuvor begründet haben, lenkt den Blick auf einen anderen Bereich in der Entwicklung des Kirchenasyls, das Kirchenrecht. Gab es hier eine Fundierung des Asylrechts, sei es auch nur als Festschreibung einer bestehenden Praxis? Aus dem 4. Jh. fehlt ein entsprechender Kanon, wenn auch das Konzil von Serdika ein Interzessionsrecht kennt[34]. Ohne dass weltliche oder kirchliche Regelungen einen rechtlichen Rahmen gaben, hat sich das Kirchenasyl entwickelt. Es ist aber anscheinend gegen Ende des 4. Jh. gefährdet. Darauf deuten die erwähnten einschränkenden Gesetze hin[35] und ein Beschluß des Konzils von Karthago 399. Man entsendete zwei Bischöfe zum Kaiser, die sich um ein Gesetz zum Schutz des Kirchenasyls bemühen sollen[36].

Auch sonst wird man aktiv. Die jetzt auf das Ende des 4. Jh. datierte apokryphe Silvesterlegende berichtet, dass Kaiser Konstantin nach seiner Taufe u.a. ein Gesetz erlassen habe, das allen Kirchen ein Asylrecht gewährte[37]. Mit der Fälschung auf Konstantin mochte man hoffen, eine Absicherung des Asylrechts zu erreichen. Diesem Ziel sollen wohl auch propagandistische Mittel dienen. Die Vita sancti Ambrosii des Paulinus von Mailand enthält zum Jahre 396 die wundersame Geschichte von Asylbrechern, die anschließend im Zirkus auf ihren Plätzen von Leoparden zerfleischt werden[38]. Trotz Unsicherheit über Umfang und Stellen-

34 S. o. Anm. 13.

35 S. o. Anm. 14, 15, 16.

36 Notitia concilii Carthaginensis 27 aprilis 399, enthalten in den Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta nach c. 56, ed. C. Munier, Concilia Africae a. 345 - a. 525 (CCL 149) 1974, S. 193 f.

37 A. Lindner, Constantin's "Ten law" series, in: MGH Schriften 33, II, 1988, S. 491 - 507, bes. S. 495; B. Mombritius, Sanctuarium seu vitae sanctorum, novam hanc editionem curaverunt duo monachi solesmenses, 1910, 2. Bd., S. 513 - Zur Datierung: W. Pohlkamp, Privilegium ecclesiae Romanae pontifici contulit. Zur Vorgeschichte der Konstantinischen Schenkung, in: MGH Schriften 33, II, 1988, S. 413 - 490.

38 Paulinus von Mailand, Vita S. Ambrosii c. 34, MPL 14, Sp. 41.

wert des Kirchenasyls finden sich keine Versuche der Kirche, ihre Position rechtlich abzusichern. Erst nach der kaiserlichen Anerkennung schufen die frühmittelalterlichen Kanones den Grundstock jener Asylregelungen, die in das Dekret Gratians gelangen und die die spätere kanonistische Ausformung des Institutes tragen. Zentral ist der 5. Kanon des Konzils von Orange 441, der die kirchliche Begründung des Asyls bringt: Die *reverentia loci* und die *intercessio* sollen die Geflüchteten verteidigen[39]. Dem Grundsatz wird später angefügt, dass geflüchtete Sklaven nach versprochener Straflosigkeit die Kirche verlassen sollen[40].

Päpstliche Äußerungen zum Asylrecht finden sich in den Briefen Papst Gelasius' I. (492 - 496) vom Ende des 5. Jh[41]. Sie waren im Frühmittelalter unbekannt und tauchen bezeichnenderweise erst in der Zeit der Kirchenreform, die eine Vorliebe für Dekretalenrecht hatte, auf[42]. Gelasius droht bei Asylbruch Exkommunikation an[43], zeigt aber beachtliche Zurückhaltung in einer konkreten Asylsache[44]. Ein gewisser Felix war zur Kirche geflüchtet und bestritt den gegen ihn erhobenen Vorwurf der Veruntreuung. Der Papst läßt sich auf die Behauptung des Felix ein und gebietet ihm, die Kirche zu verlassen. Es solle ihm nichts geschehen, wenn er un-

---

39 Concilium Arausicanum, a. 441, ed. C. Munier, Concilia Galliae a. 341 - a. 506 (CCL 148) 1963, S. 79. C. 5: Eos qui ad ecclesiam confugerint tradi non oportere, sed loci reuerentia et intercessione defendi. Si quis autem mancipia clericorum pro suis mancipiis ad ecclesiam confugientibus crediderit occupanda, per omnes ecclesias districtissima damnatione feriatur (= D. 87 c. 6).

40 Die Ergänzung enthält die als 2. Konzil von Arles bezeichnete Kanonessammlung. Collectio canonum concilium Arelatense secundum nuncupata, c. 30, ed. C. Munier (wie Anm. 39) S. 120.

41 W. Ullmann, Gelasius I (492 - 296). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter (Päpste und Papsttum Bd. 18) 1981, S. 231 f.

42 Zur Überlieferung durch die Collectio Britannica, W. Ullmann, Gelasius I (wie Anm. 41) S. 225 f. Zur zweifelhaften Echtheit der durch diese Sammlung überlieferten Papstbriefe: P. Landau, Gefälschtes Recht in den Rechtssammlungen bis Gratian, in: Fälschungen im Mittelalter II (MGH Schriften, Bd. 33, II) 1988, S. 40 ff.; ders., Wandel und Kontinuität im kanonischen Recht bei Gratian, in: Sozialer Wandel im Mittelalter, hrsg. J. Miethke - K. Schreiner, 1994, S. 221 ff.

43 Gelasii Papae epistolarum fragmenta, ed. A. Thiel, Epistolae romanorum pontificum genuinae a S. Hilario usque ad Pelagium II, Brunsbergae 1868, fragmentum 39 und 40, S. 504 f. (= JK 736, 737); C. 17 q. 4 c. 10 und 11. - Zur Auslieferung geflüchteter Sklaven auf das Versprechen der Straflosigkeit, fragmentum 41 (= JK 711); C. 17 q. 9 c. 32. - Zur besonderen Situation geflüchteter Sklaven der Juden, fragmentum 43 (= JK 742); C. 17 q. 4 c. 34.

44 Gelasii Papae epistolarum fragmentum 42, ed. A. Thiel (wie Anm. 43) S. 506 (= JK 732); C. 17 q. 4 c. 33.

schuldig sei. Andernfalls habe er es sich selbst zuzuschreiben, wenn er in Haft komme, wogegen der Papst nichts einzuwenden hat. Allerdings übersieht Gelasius, dass das Konzil von Serdika auch die Interzession für Schuldige geboten hatte[45]. Die Haltung des Gelasius im Fall des Felix hätte die Funktion des Kirchenasyls stark einschränken können, nämlich darauf zu achten, dass Unschuldigen auch tatsächlich nichts geschieht. Es wundert nicht, wenn die Glossa ordinaria zum Dekret Gratians den dort enthaltenen Brief des Gelasius uminterpretiert: Felix habe es sich selbst zuzuschreiben, wenn er sich vor Verlassen der Kirche nicht Straflosigkeit zusichern läßt[46].

Das Problem reicht weiter. Im Fall des Felix gab es doch Geschädigte, die eine Veruntreuung durch Felix behaupteten. Wie sollte die Kirche ihren Einfluß geltend machen, wenn bei Vermögensdelikten Schädiger und Geschädigter oder auch sonst Schuldner und Gläubiger einander gegenüberstanden und Mittel zum Ausgleich fehlten? Asylgewährung löste den Konflikt nicht, sondern war in Gefahr, den Schaden zu perpetuieren. Das Gesetz Kaiser Leos I. von 466 drohte, die Kirche zur Vollstreckungsbehörde zu machen[47]. Justinian hat primär auf die Hilfe für die Geschädigten verwiesen[48]. Letztlich hat die Kirche auch später keine Lösung des Problems gefunden. Gelasius entzieht sich dem Konflikt dadurch, dass er - etwas durchtrieben - die Unschuldsbehauptung des Felix glaubt und ihn damit seinem Schicksal überläßt.

Am Übergang zum Mittelalter liegen aus der Spätantike eine Anzahl von Regelungen zum Asyl vor, die sich aber nicht zu einer festumrissenen Einrichtung formen. In den Nachfolgereichen der Westgoten, Burgunden und Langobarden zeigt die Entwicklung des Asylrechts Übereinstimmungen, die sich zusammenfassen lassen[49]. Wie schon in der Spätantike geht

45 S. o. Anm. 13.

46 C. 17 q. 4 c. 33 gl. Sibimet] quod non petiit cautionem de impunitate.

47 S. o. Anm. 19.

48 S. o. Anm. 22.

49 Zum Westgotenreich: Lex Visigothorum IX, 3 De his, qui ad ecclesiam confugiunt, ed. K. Zeumer, Leges Visigothorum, MGH LL nat. Germ. I, 1902, S. 379 ff. Die Texte stammen aus der Antiqua - Schicht. Außerdem der Breviartext oben Anm. 25. - Zum Burgunderreich: Lex Burgundionum 70 II, ed. L. R. von Salis (wie Anm. 26) S. 96. Außerdem L. Rom. Burg. II, o. Anm. 26. - Zum Langobardenreich: Edictus Rothari 35, 272, Luitprand 143, ed. F. Bluhme, Edictus Langobardorum, MGH LL in fol. IV, 1868, S. 18 f., 66, 172.

die weltliche Normgebung der kirchlichen voran[50]. Todeswürdige Verbrecher erlangen Schonung des Lebens[51], die Westgoten spannen Priester in die Schuldenregulierung ein[52], und allgemein bemüht man sich um das Schicksal geflohener Sklaven, die allerdings letztlich gegen zugesagte Schonung ihren Herren übergeben werden[53]. Immerhin wird eine vitale Asylpraxis spürbar, die anscheinend von einer starken Stellung der Kirche bestimmt wird. Man kann sich fragen, ob die Kirche an einer Durchnormierung des Asylrechts Interesse hatte, konnte sie doch hoffen, in der konkreten Situation ihre Überlegenheit durchzusetzen. Immerhin hat das XII. Konzil von Toledo 681 grundsätzlich den Asylbereich auf einen Umkreis von 30 Schritt um die Kirche festgelegt und bei Asylbruch Exkommunikation angedroht[54]. Mag das auch eine Vorlage im Kaisergesetz von 419 haben[55], so gibt die Regelung der Folgezeit doch die räumliche Umgrenzung des Asyls[56].

III.

Von der Entwicklung in der Spätantike und bei Westgoten, Burgunden und Langobarden unterscheidet sich die im Merowingerreich grundsätzlich. Die fränkischen Stammesrechte, Lex Salica und Lex Ribvaria, enthalten keine Äußerung zum Asyl. Es sind die fränkischen Konzilien, die das Asylrecht gestalten. Deren Kanones sind in den Sammlungen intensiv verbreitet und damit präsent. Sie sind der Grundstock kanonistischer Bearbeitung im Decretum Gratiani. Stellenwert und Gestaltungswille sind

50 Für das Westgotenreich: Konzil von Lerida a. 546, c. 8; Toledo VI, a. 638, c. 12; Toledo XII, a. 681, c. 10, ed. J. Vives, Concilios visigoticos e hispano - romanos, 1963, S. 57, 241, 397. - Für Burgund: Konzil von Epao a. 517, c. 39, ed. C. de Clerq, Concilia Galliae a. 511 - a. 695, 1963, S. 34. - Für Italien ist auf die Asylsachen in den Briefen Gregors d. Gr. zu verweisen, dazu: L. Giordano (wie Anm. 3).

51 Lex Visigothorum III, 2, 2; III, 3, 2; VI, 5, 16; VI, 5, 18; (wie Anm. 49) S. 133 f.; 140 f., 281 f., 283. Lex Burgundionum 70 II (wie Anm. 49).

52 Lex Visigothorum IX, 3, 4 (wie Anm. 49) S. 380 f.

53 Lex Visigothorum V, 4, 17 i. V. m. IX, 3, 3 (wie Anm. 49) S. 223 f., 380 . - Konzil von Epao c. 39 (wie Anm. 50). - Edictus Rothari 272, Liutprand 143 (wie Anm. 49).

54 Toledo XII, c. 10 (wie Anm. 50).

55 Const. Sirm. 13 (wie Anm. 17).

56 C. 17 q. 4 c. 35. - S. a.: C. 17 q. 4 c. 6 (Nikolaus II, 1058).

schon an den frühesten Bestimmungen abzulesen. Das Konzil von Orléans 511 soll nach Eroberung des südgallischen Gebietes als gesamtfränkische Kirchenversammlung integrierend wirken. Das Beratungsprogramm geht von Clodwig aus, der die Beschlüsse genehmigen will. In den ersten drei Kanones – zentraler geht es nicht – wird das Asylrecht grundsätzlich behandelt[57]. Hatte das justinianische Recht Totschlägern, Ehebrechern, Frauenräubern und dann auch Häretikern das Asyl versagt[58], so geht das Konzil jetzt einen anderen Weg. Totschläger, Ehebrecher und Diebe – selbst diese exemplarischen Schwerverbrecher – genießen Asylschutz. Sie sollen, das war zukunftsweisend, vor Tod, Verstümmelung und jeder Strafe sicher sein und sich mit den Geschädigten über eine Wiedergutmachung verständigen. Bei Asylbruch droht Exkommunikation. Geflüchtete Sklaven müssen nach gewährter Verzeihung zu ihren Herren zurückkehren. Die Konzilsväter berufen sich auf frühere Kanones und die Lex Romana und schaffen damit eine legitimierende Tradition. Ihnen gelingt eine in sich geschlossene Ausgestaltung des Asylrechts, die typenbildend wurde[59].

Spätere fränkische Konzilien und sog. merowingische Kapitularien nehmen das Asylthema immer wieder auf und bringen Ergänzungen: Anstelle von Todesstrafe soll den geflüchteten Frauenräuber Verbannung ins Exil treffen[60]; bei Asylbruch droht Exkommunikation, selbst der Gebrauch einer List zum Herauslocken eines Flüchtlings wird abgelehnt und eine Restitutionspflicht ausgesprochen[61]; das Schicksal geflohener Sklaven wird oft behandelt[62]. Die Fülle der Kanones möchte man als Konsequenz jener Zeitumstände deuten, die man den Geschichten Gregors von Tours entnehmen kann: unzureichende Befriedung, ein ungezügeltes Fehdewe-

57 Konzil von Orléans, a. 511, c. 1 - 3, ed. F. Maassen, MGH Concilia I, 1893, S. 2 ff.; ed. C. de Clercq, Concilia Galliae, a. 511 - a. 695 (CCL 148A) 1963, S. 4 ff.

58 S. o. Anm. 21.

59 Kanon 1 und 3 des Konzils von Orléans 511 sind bei Gratian verbunden zu C. 17 q. 4 c. 36. - Kanon 2 betrifft einen Spezialfall des Frauenraubs und ist als C. 36 q. 1 c. 3 eingeordnet.

60 Decretio Childeberti, c. 4, ed. W. A. Eckhardt, Die Decretio Childeberti und ihre Überlieferung, in: ZRG GA 84, 1967, S. 34 f.

61 Konzil von Orléans, a. 541, c. 21; Concilium incerti loci post a. 614, c. 9; Konzil von Clichy, a. 626 / 627, c. 9, ed. F. Maassen (wie Anm. 57) S. 92, 194, 198. S. a. Konzil von Mâcon, a. 585, c. 8, S. 168.

62 Pactus pro tenore pacis, c. 15, ed. K. A. Eckhardt, Pactus legis Salicae, MGH LL nat. Germ. IV, 1, 1962, S. 252 (dort als LXL, § 2 gezählt); Konzil von Orléans, a. 538, c. 14; Konzil von Orléans, a. 541, c. 30; Konzil von Orléans, a. 549, c. 22; Konzil von Clichy, a. 626 /672, c. 9, ed. F. Maassen (wie Anm. 57) S. 78, 94, 107 f., 198.

sen mit hemmungslosen Rachehandlungen[63]. Wir erfahren von der Flucht in das Asyl, dessen Respektierung[64], aber auch von der Mißachtung und der Tötung des Geflüchteten in der Kirche[65]. Auffällig ist, dass die merowingischen Könige den offenen Asylbruch zu meiden suchen[66]. Das bunte Bild der Asylanten reicht vom hohen Würdenträger, der sich im Asyl mit ausschweifenden Gelagen vergnügt[67], bis zum Flüchtling, der den schützenden Bereich verläßt, um seinem Tagwerk nachzugehen[68].

Im Unterschied zu den fränkischen Stammesrechten enthalten die Leges der Alemannen und Baiern Asylregelungen jeweils im ersten Abschnitt über Kirchensachen[69], eine Parallele, die an eine gemeinsame Entstehung aus einem merowingischen Königsgesetz hat denken lassen[70]. Beide Rechte verhängen Geldbußen bei Asylbruch[71]. Bemerkenswerter sind Besonderheiten. War bisher die Auslieferung geflohener Sklaven vom Versprechen des Herrn, Verzeihung und Straflosigkeit zu gewähren, abhängig gemacht worden, so fordert das alemannische Recht zur Absicherung ... *donet legitimum wadium*, also eine Pfandsetzung[72]. Die baierische Lex geht von dem Fall aus, dass ein Schuldiger *(culpabilis aliquis)* zur Kirche flieht. Ist er strafwürdig, soll die Sanktion *cum consilio sacerdotis* festgelegt werden. Das geht über die sonst übliche allgemeine Strafmilderung

---

63 Thematische Aufbereitung der Berichte Gregors von Tours durch M. Weidemann, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours, 1. Teil 1982, S. 306 - 309.

64 Gregor von Tours, Libri Historiarum X, lib. IX, 38, ed. B. Krusch - W. Levison, MGH Script. rer. Merov. I, 1, 1951, S. 459.

65 Gregor von Tours, Libri Historiarum X, lib. VII, 29 (wie Anm. 64). S. 349.

66 Gregor von Tours, Libri Historiarum X, lib. V, 14 (wie Anm. 64). S. 211.

67 Gregor von Tours, Libri Historiarum X, lib. VII, 22 (wie Anm. 64). S. 341.

68 Pactus pro tenore pacis, c. 14, ed. K. A. Eckhardt (wie Anm. 62) als LXL, § 1, S. 252.

69 Lex Alamannorum III, 1 - 3, IV ed. K. A. Eckhardt, 2. Aufl., MGH LL nat. Germ V, 1, 1966, S. 68 ff.; Lex Baiuvariorum I, 7, ed. E. v. Schwind, MGH LL nat Germ. V, 2, 1926, S. 276 f.

70 H. Brunner, Über ein verschollenes merowingisches Königsgesetz des 7. Jahrhunderts, in: Ders., Abhandlungen zur Rechtsgeschichte, 1. Bd., 1931, S. 598 - 628. Im vorliegenden Zusammenhang ist dazu festzustellen, dass die alemannische und baierische Asylbestimmung sich durch ganz außergewöhnliche Regelungen auch voneinander abheben. Weiterhin haben jene fränkischen Leges, die laut Angabe des - umstrittenen - Prologs der L. Bai., mit dem alemannischen und baierischen Recht entstanden sein sollen, keine Asylvorschriften.

71 Lex Alamannorum III, 3 (wie Anm. 69); Lex Baiuvariorum I, 7 (wie Anm. 69).

72 Lex Alamannorum III, 1 (wie Anm. 69).

hinaus und bezieht die Kirche ein. Verbunden wird diese Forderung mit einem ethischen Fundamentalsatz: *Nulla sit culpa tam gravis, ut vita non concedatur propter timorem Dei et reverentia sanctorum* ... Trotz der eingängigen Formulierung wird dieser Grundsatz wie auch die Mitwirkung des Priesters bei der Straffestsetzung in der Folgezeit nicht übernommen. Mehr Interesse findet die anschließende Sanktion des Asylbruchs, die unter wiederholter Heraufsetzung der Bußen in den Kanonessammlungen bis zu Gratian fortgeschrieben wird[73].

Für das Merowingerreich ergibt sich eine von der Spätantike und dem Westgoten- Burgunden- und Langobardenreich deutlich abweichende Entwicklung. Statt der dort bestimmenden weltlichen Gesetzgebung zum Asylrecht tritt jetzt die Kirche als dynamisches Element auf. Sie schreitet mit der konziliaren Normgebung voran und gelangt zu einer Ausgestaltung des Asylrechts, die für das Kirchenrecht bestimmend wird.

IV.

Erscheint die Merowingerzeit als eine zentrale Epoche in der Entwicklung des Kirchenasyls, so ließe sich für die Karolingerzeit ähnliches erwarten angesichts des verstärkten Kampfes gegen das Fehdewesen und des Bemühens um allgemeine Befriedung. Tatsächlich ergibt sich ein völlig anderes Bild. Bereits das Kapitular von Herstal 779 zeigt eine neue Kriminalpolitik. Wie einst Justinian bestimmte Verbrecher vom Asylschutz ausgenommen hat[74], sollen jetzt Totschläger und todeswürdige Verbrecher durch die Flucht zur Kirche keine Entschuldigung mehr erlangen[75]. Nahrung darf ihnen nicht gereicht werden. Räuber müssen aus dem Immunitätsbereich ausgeliefert werden[76]. Da Milderung nicht zu erwarten ist, bleibt für die Möglichkeiten der Kirche, auf Ausgleich und Befriedung verfeindeter Gruppen hin zu wirken, wenig Raum. Verurteilten Verbre-

73 Benedictus Levita I, 337, ed. G. H. Pertz, Benedicti Capitularia, MGH LL in fol. II, 2, 1837, S. 17; Burchard, Dekret III, 197, edd. G. Fransen - T. Kölzer (Reprint der Ausgabe von 1548) 1992, fol. 75r, unter Zuweisung: Ex concil. Mediomatricis, ca. 2. - C. 17 q. 4 c. 20 Item ex Concilio Triburiensi.

74 S. o. Anm. 21.

75 Capitulare Haristallense, a. 779, c. 8, ed. A. Boretius, MGH Cap. I 20 c. 8, S. 48. Ut homicidas aut caeteros reos qui legibus mori debent, si ad ecclesiam confugerint, non excusentur, neque eis ibidem victus detur.

76 Cap. Haristallense, a. 779, c. 9 (wie Anm. 75).

chern wird das Asyl völlig versagt[77]. Bereits vorher zur Kirche Geflüchteten wird, wie zur Merowingerzeit, das Leben gelassen, sie erhalten Gelegenheit zur Beichte und werden dann einem gerichtlichen Verfahren zugeführt[78]. Zur Sicherung eines geordneten Ablaufs werden nicht Kleriker, sondern *boni homines* eingesetzt. Die Tendenz in der Verbrechensbekämpfung ist eindeutig: ausnahmslose Durchsetzung geordneter Verfahren, bis dahin Sicherung des Geflüchteten, danach Vollstreckung. Energisch vertritt Karl der Große diese klare Haltung auch im engsten Hofkreis, sogar gegenüber dem von ihm so geschätzten Alkuin. Als dieser sich für einen Geflüchteten einsetzt, stellt der Kaiser allein darauf ab, dass der Übeltäter bereits verurteilt war[79].

Angesichts des durch Reformen erstarkten Selbstbewußtseins der karolingischen Kirche sucht man nach deren Reaktion auf die Beschränkung des Asylrechts. Anscheinend hat nur das Konzil von Mainz 813 – selbst die Parallelkonzilien dieses Jahres äußern sich nicht dazu – einen Beschluß in dieser Sache gefaßt[80]. Dem geflüchteten Übeltäter *(reus)* sollen Leben und Glieder erhalten bleiben, doch ist die fällige Buße zu zahlen. Darauf zu achten, ist die Aufgabe der *rectores ecclesiarum*. Die Absicherung dieser kirchlichen Mitwirkung ist das Anliegen des Mainzer Konzils und dem fehlt, verglichen mit der intensiven Konzilstätigkeit sonst, der Nachdruck. Wenn das Asylwesen nicht zum Reformprogramm der karolingischen Kirche gehörte, so wird man das auf eine grundsätzliche Übereinstim-

77 Lex Saxonum c. 28, ed. Cl. Frhr. von Schwerin, Leges Saxonum et Lex Thuringorum, MGH Fontes iuris germanici in usum scholarum [4], 1918, S. 25. Capitis dampnatus nusquam habeat pacem; si in ecclesiam confugerit, reddatur.

78 Capitulare legibus additum, a. 803, c. 3, ed. A Boretius, MGH Cap. I 39, c. 3, S. 113, Si quis ad ecclesiam confugium fecerit, in atrio ipsius ecclesiae pacem habeat, nec sit ei necesse ecclesiam ingredi, et nullus eum inde per vim abstrahere praesumat; sed liceat ei confiteri quod fecit et inde per manus bonorum hominum ad discussionem in publico perductur. - S. a. Capitulatio de partibus Saxoniae, c. 2 und c. 14, ed. Cl. Frhr. v. Schwerin (wie Anm. 77) S. 37 f., 39.

79 Alcuini epistolae, Nr. 245 und 247, ed. E. Duemmler, MGH Epp. IV, 1895 (ND 1978) S. 393 ff., 399 ff.

80 Konzil von Mainz, a. 813 , c. 39 , ed. A. Werminghoff, MGH Concilia II, 1906 (ND 1979), S. 271 Ut ecclesiae pacem habeant. XXXVIIII. Reum confugientem ad ecclesiam nemo abstrahere praesumat neque inde donare ad poenam vel ad mortem, ut honor Dei et sanctorum eius conservetur. Sed et rectores ecclesiarum pacem et vitam ac membra eis obtinere studeant; tamen legitime componat quod inique fecerunt. In C. 17 q. 4 c. 9 ist honor Dei et sanctorum eius zu honor ecclesiarum verändert.

mung mit der Rechtspflege und der Fehdebekämpfung zurückführen dürfen.

Immerhin mochte man hoffen, die befriedende Wirkung des Asyls in problemloserer Weise durch einen allgemeinen Schutz der Kirchen vor Gewalttätigkeiten zu erreichen, und darauf zielen entsprechende Regelungen[81]. Ähnlich solle die Beschränkung der Fehde wirken dadurch, dass für Kirchengebäude wie auch für den Weg zur und von der Kirche Frieden befohlen wurde[82]. Damit waren Funktionen des Kirchenasyls, wie Befriedung und Möglichkeiten eines Ausgleichs zwischen Verfeindeten, ohne Prestigeverlust gewahrt. Unberücksichtigt bleibt jene Ausprägung des Kirchenasyls, deren wertungsmäßige Rechtfertigung schwer fällt: Der besondere Einsatz für Delinquenten und deren Verschonung vor Todes- und Körperstrafen. Anscheinend glaubt man in karolingischer Zeit, Gerechtigkeit durch Gerichte und ordnungsgemäße Verfahren sichern zu können. Darüberhinaus können sich Geistliche im Einzelfall ohnehin dafür einsetzen, dass Leben und Körper eines Übeltäters verschont werden, und für solche Situationen hält man geeignete Briefformulare vorrätig[83].

In der Folgezeit werden Anliegen des Asyls mit der kirchlichen Immunität verbunden, was den Instituten die Trennschärfe nimmt und auch das Kirchenasyl als Privileg erscheinen läßt. *Immunitas* ist über das Mittelalter hinaus das Stichwort, unter dem das Kirchenasyl behandelt wird, begrifflich als *immunitas ecclesiastica* oder *localis* gefaßt[84].

V.

Bedarf nach Absicherung des Kirchenasyls empfindet man wieder im 11. Jahrhundert und sucht eine Stütze durch unbezweifelbare Autoritäten der frühen Kirche. Im Dekret Burchards von Worms (†1025) gibt es einen

81 Capitulare Saxonicum c. 1, Lex Saxonum c. 21, ed. v. Schwerin (wie Anm. 77) S. 45 f., 24; Lex Frisionum XVII, 2, ed. B. J. Herold, Originum ac germanicarum antiquitatem libri, Basel 1557, S. 138.

82 Lex Frisionum, Additio sapientum I, 1 (wie Anm. 81) S. 143.

83 Formulae Marculfinae aevi Karolini, no. 3 Epistola deprecatoria; no. 6 Inter pontifices destinanda; Formulae Salzburgenses, no. 64 Ad comitem, ed. K. Zeumer, MGH Formulae, 1886, S. 115 ff, 454.

84 Z. B. Ferraris, wie Anm. 1. Die Zuordnung wurde schon durch den Dekretalentitel X 3, 49 nahegelegt.

sonst unbekannten Kanon 5 des Konzils von Orléans 511[85]. Bei Ivo von Chartres (†1116) findet sich der apokryphe Kanon *Miror quomodo*, vorgeblich aus einem Brief des Augustinus ad Bonifatium[86]. So übernimmt den Text dann Gratian[87]. Gegen Ende des 11. Jh. tauchen auch die erwähnten Gelasius-Briefe in der Collectio Britannica auf und gelangen ebenfalls über Ivo von Chartres zu Gratian[88]. Das Decretum Gratiani bietet zum Kirchenasyl eine abschließende Auswahl aus den frühen Kanones und zieht damit die Summe.

VI.

Auf der Grundlage der bei Gratian und im Liber Extra enthaltenen Asylregelungen zeigen hoch- und spätmittelalterliche Synoden wenig Drang zu weiterer Ausgestaltung des Kirchenasyls. Immer wieder einmal wird die Kirche als geschützter Raum in Erinnerung gerufen und bei Asylbruch Exkommunikation angedroht[89]. Diese Wiederholungen sollen die Kirchen mit einem Umkreis von 30 Schritt[90] zum Bereich der Gewaltlosigkeit machen, selbst mittelbarer Zwang durch Verweigerung von Nahrung wird untersagt[91]. Doch tritt der Einsatz für geflüchtete Verbrecher und damit der problematische Teil des Kirchenasyls zurück. Immerhin haben

85 Burchard, Dekret X 3, 193 (wie Anm. 73) fol. 74 rb. Die Herkunftsangabe: Ex eodem cap. 5 ist nach dem Vorausgehenden auf das Konzil von Orléans 511 zu beziehen. Vernebelnd ist der Anfang des Textes: Similiter in Matiscensi synodo decretum est ... Inhaltlich bringt der Kanon eher Vertrautes, Asylschutz, insbesondere Verschonung von Leben und de debilitate et omni poenarum genere. Exkommunikation wird bei Verstoß angedroht.

86 Ivo, Dekret III, 122, MPL 161, Sp. 225.

87 C .17 q. 4 c. 8.

88 S. o. Anm. 42 - 44.

89 Katalanisches Konzil von 1033, ed. H. Hoffmann, Gottesfrieden und Treuga Dei, MGH Schriften 20, 1964, S. 260 f.; Konzil von Narbonne, a. 1054, c. 11, Mansi XIX, Sp. 829 f.; St. Giles, Mansi XIX, Sp. 844; Rheims, a. 1131, c. 14, Mansi XXI, Sp. 461; Pisa a. 1134, c. 14, Mansi XXI, Sp. 490, Rheims, a. 1148, c. 14, Mansi XXI, Sp. 717; Rouen a. 1189, c. 18, Mansi XXII, Sp. 584; London a. 1268, c. 13, Mansi XXIII, Sp. 1230 f. excommunicatio ipso facto; ebenso Bourges a. 1276, c. 12, Mansi XXIV, Sp. 175 f.; Nogaro a. 1303 c. 6, Mansi XXV, Sp. 113; Valladolid a. 1322, c. 17, Mansi XXV, 711 f.; Conc. Marciacense a. 1326, c. 11, Mansi XXV, 779 f.; Prag a. 1349, c. 44, Mansi XXVI, 93.

90 Katalanisches Konzil und Narbonne, a. 1054, c. 11 (wie Anm. 89).

91 London a. 1268, c. 13; Nogaro a. 1303, c. 6; Valladolid a. 1322, c. 17 (wie Anm. 89).

das Konzil von Clermont 1095 und das von Prag 1349 daran gedacht, dass Leib und Leben des Delinquenten geschont werden sollten[92]. Das Konzil von Köln 1280 sieht Übeltäter nicht nur als Flüchtende, sondern als Leute, die bis zum Verfahren festzunehmen und zu bewachen sind[93]. Vereinzelt blieb der Versuch von Clermont 1095, den Asylschutz über die Kirchen hinaus auf Kreuze allgemein auszudehnen[94]. Ein Katalanisches Konzil von 1033 hingegen nimmt befestigte Kirchen vom Schutz aus[95].

Der von den Konzilien intendierte Schutz vor Gewalt in den Kirchen wird auch durch die Friedensgebote der Gottes- und Landfrieden[96] angestrebt. Regelmäßig werden Kirchen, Friedhöfe und Kirchengüter wie auch Geistliche, Mönche, Frauen, Kaufleute u.s.w. in den Frieden aufgenommen[97]. Damit sind gewaltsame Zugriffe in der Kirche ausgeschlossen und das mochte dorthin Geflohenen Schutz geben. Anders als die Interzession für einzelne Täter zielen die Frieden auf allgemeinen Gewaltverzicht. Damit entfällt das Problem einer Rechtfertigung, warum gerade der zur Kirche geflohene Verbrecher Beistand und Strafmilderung erlangen soll.

Vom Anliegen der Friedensbewegung her kann sich gegenüber Delinquenten eine ganz andere Haltung ergeben. Der unter dem Einfluß von Erzbischof Sigwin aufgerichtete Kölner Gottesfrieden von 1083 schützt zwar in die Kirche geflüchtete Räuber und Diebe vor Zugriff, doch sollen sie belagert und durch Hunger zur Aufgabe gezwungen werden. Wer ih-

92 Konzil von Clermont a. 1095, c. 30, Mansi XX, Sp. 818; Prag a. 1349, c. 44 (wie Anm. 89).

93 Köln a. 1280, c. 13, Mansi XXIV, Sp. 358 f.

94 Clermont a. 1095, c. 30 (wie Anm. 92). Ablehnend gegenüber dieser Ausdehnung des Asylbereichs: Philippe de Beaumanoir, Coutumes de Beauvaisis, 741, ed. A. Salmon, 1899 (ND 1970) 1. Bd. S. 381 f.

95 Katalanisches Konzil a. 1033 (wie Anm. 89) Ecclesias autem illas in hac defensione non ponimus, in quibus castella et fortitudines facte sunt.

96 E. Wadle, Gottesfrieden und Landfrieden als Gegenstand der Forschung nach 1950, in: Funktion und Form, hrsg. K. Kroeschell - A. Cordes, 1996, S. 63 - 91.

97 Gottesfrieden im Erzbistum Köln 1083, c. 16, ed. L. Weinrich, Quellen zur deutschen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte bis 1250, 1977, 146 f; Bayerischer Landfriede 1094, c. 1, ebenda S. 160 f.; Schwäbischer Landfriede 1104, c. 1, ebenda S. 168; Rheinischer Landfriede 1179, c. 1, S. 290 f.; Sächsischer Landfriede 1221, c. 1 und 2, S. 386 f.;Treuga Heinrici 1224, c. 1 und 2, S. 396 f.; Mainzer Reichslandfrieden 1235, c. 2, S. 464 f.; Kaiser Ludwig, Fränkischer Landfrieden, 1340, ed. L. Weinrich, Quellen zur Verfassungsgeschichte des römisch - deutschen Reiches im Spätmittelalter (1250 - 1500), 1983, S. 298; König Wenzel, Egerer Landfriede 1389, c. 13, S. 421; Landfriedensbund der Kurfürsten 1438, c. 4, S. 487; König Friedrich III., Frankfurter Landfriede 1442, c. 5, S. 495.

nen mit Waffen oder Nahrung hilft, soll die gleiche Strafe wie sie erhalten[98]. Die dem Kirchenasyl wesentliche Aufgabe, sich für Strafmilderung einzusetzen, ist verschwunden. Das Streben nach Rechtsdurchsetzung und Strafe gegen Räuber, also gegen Friedensbrecher, ist bestimmend[99].

Aus dem späten Mittelalter gibt es jene Fülle von Privilegien, Ausweitungen, aber auch Einschränkungen, die ein buntes Erscheinungsbild von Asylzuständen hervorbringen[100]. Allerdings fällt es schwer, Mißständen durch eine Fortentwicklung des Institutes allgemein entgegenzuwirken: Da zur Kirche geflohene Schuldner nicht zahlten, untersagt Papst Alexander IV. 1257 den Klerikern der Diözese Maguelonne die Aufnahme von Schuldnern. Dies wird von Johannes XXII. 1318, von Urban V. 1363 und Gregor XI. 1376, also über eine Zeit von mehr als 100 Jahren, bestätigt[101]. Eine allgemeine Regelung zu diesem durchgängigen Problem treffen die Päpste nicht. Inhaltliche Ausgestaltung des Kirchenasyls entsprechend den Bedürfnissen der Zeit schaffen die Päpste erst in der Neuzeit. Insbesondere die Konstitutionen Gregors XIV. *Cum alias* von 1591 und Benedikts XIII. *Ex quo, divina* von 1725 versuchen durch Festhalten am Prinzip bei großzügiger Erweiterung der *casus excepti*, der Ausnahmen vom Asylschutz, dem Institut Bestand zu geben[102].

VII.

Die juristische Ausformung des Asylrechts wird nicht durch Konzilien oder Dekretalen geleistet, sondern ist das Werk der Kanonistik. Die im

98 Kölner Gottesfriede 1083, c. 16 (wie Anm. 97), In aecclesiis vero et aecclesiarum cimiteriis honor et reverentia deo prebeatur, ut si illuc confugerit raptor vel fur, minime interficiatur vel capiatur, sed tam diu inibi obsideatur, donec fame urgente ad deditionem cogatur. Si aliqua persona reo arma, victum vel fugam moliri presumpserit, aequalem poenam sicut reo sustinebit.

99 Reichslandfriede König Ludwig des Bayern 1323, c. 3, ed. L. Weinrich, Quellen zur Verfassungsgeschichte (wie Anm. 97) S. 268 Wir setzen auch und gebiten, daz chain rauber, dyep, brenner und morder fride und gelaite habe bei fuersten, herren, steten noch dehainer stat. Und swo der clager den selben begreiffet, dem sol man rihtten, als reht ist.

100 P. Timbal, Le droit d'asile (wie Anm. 2) 2. Teil, Kap. V.

101 P. Timbal (wie Anm. 2) S. 257.

102 Text der Konstitutionen mit Kommentierung bei A. Reiffenstuel, Ius canonicum (wie Anm. 1) 5. Bd., S. 233 ff., S. 252 ff., zu X 3, 49 No. 82 ff., 155.

Dekret Gratians und im Liber Extra[103] vereinigten Texte, Dekretalen und vor allem frühmittelalterlichen Kanones werden harmonisierend bearbeitet, so dass schon in den Glossen, dann aber vor allem in den großen Kommentaren und Summen von Goffredus († 1245)[104], Innozenz IV. († 1254)[105], Hostiensis († 1271)[106], Johannes Andreae († 1348)[107], Antonius de Butrio († 1408)[108] und Panormitanus (1445)[109] das Kirchenasyl zum Rechtsinstitut wird, mögen die Erörterungen auch zur Kasuistik und Kathederhaftigkeit neigen. So finden sich Ausführungen zu den Asylorten, welche Gebäude neben den Kirchen dazu gehören und ob auch noch nicht geweihte Kirchen Schutz bieten. Leben und Körper der Geflüchteten sollen geschützt werden, doch bleiben andere Sanktionen wie Geldstrafe, Exil oder Klosterhaft möglich[110]. Für die Verpflegung der Schutzsuchenden wird Sorge getragen, notfalls erfolgt sie aus den Mitteln der kirchlichen Armenfürsorge[111]. Asylbruch, also das gewaltsame Entfernen aus dem Asyl, wird mit Exkommunikation *ipso iure* und Geldbuße bedroht[112]. Ausgiebig werden die *causus excepti* behandelt, Verbrechen, die vom Asylschutz ausgenommen sind[113]. Hierzu gibt es Kontroversen mit den Legisten, die von einer weitergefaßten Liste der Ausnahmefälle ausgehen[114]. Daraus entwickelt sich eine vertiefte dogmatische und bewertende Erörte-

---

103 C. 17 q. 4 und X 3, 49. Die Kommentierungen knüpfen an X 3, 49, 6 Inter alia an.

104 Goffredus Tranensis, Summa super titulis decretalium, Lyon 1519 (ND 1968).

105 Sinibaldus Fliscus (Innozenz IV), Commentaria super libros quinque decretalium, Frankfurt 1570 (ND 1968).

106 Henricus de Segusio Cardinalis Hostiensis, In Tertium Decretalium librum Commentaria, Venedig 1581 (ND 1965); ders., Summa, Lyon 1537 (ND 1962).

107 Ioannis Andreae, In tertium Decretalium librum Novella Commentaria, Venedig 1581 (ND 1963).

108 Antonius a Butrio, In Librum Tertium Decretalium Commentarii, Venedig 1578 (ND 1967).

109 Panormitanus (Nicolaus de Tudeschis), Super tertio decretalium, Lyon 1555.

110 Hostiensis, Commentaria (wie Anm. 106) X 3, 49, 6 Rn. 1.

111 Panormitanus (wie Anm. 109) X 3, 49, 6, Rn. 28.

112 Hostiensis, Summa (wie Anm. 106) zu X 3, 49 De imm. eccl., Rn. 14.

113 Ausgangspunkt für die Dogmatik der casus excepti waren die in X 3, 49, 6 genannten ... nisi publicus latro fuerit, vel nocturnus depopulator agrorum, qui, dum itinera frequentata vel publicas stratas obsidet aggressionis insidiis ...

114 Die Legisten knüpfen an die genannten Novellen Justinians an, s.o. Anm. 21.

rung der Delikte und Begehungsformen[115]. Angesichts unterschiedlicher Auffassungen zu den *casus excepti* und sich verstärkender Tendenzen der weltlichen Macht, ihre Strafgewalt durchzusetzen, ist die zentrale Frage umstritten, wer über das Vorliegen eines Ausnahmefalls und damit über eine Auslieferung zu entscheiden hat. Die Kanonisten beanspruchten eine Entscheidung der Kirche, und es entsteht für die Untersuchung der Asylwürdigkeit eine feste Prüfabfolge, die bei Panormitanus im Anschluß an Cynus so beginnt: ... *aut ille qui confugit ad ecclesiam non est catholicus aut est catholicus. primo casu non iuvabitur per ecclesiam ... secundo casu cum est catholicus aut delinquit in ecclesia aut extra. si in ecclesia ... non iuvabitur ... Aut delinquit extra ecclesiam et tunc refert an sit liber an servus: si servus ... Aut quaeritur de libero homine fugiente ad ecclesiam: et tunc aut fugit propter debitum tributorum aut propter aliquid delictum ...*[116].

Die durch einen solchen Fragenkatalog scheinbar ermöglichte glatte Sachbehandlung darf nicht darüber täuschen, dass es grundsätzliche Probleme gibt, die das Kirchenasyl in seiner rechtlichen Konstruktion und Berechtigung in Zweifel ziehen. Nur weniges davon kann hier angesprochen werden.

Bereits in der Glosse zum Dekret[117] wird eine Frage aufgeworfen, die von Hostiensis ausführlich behandelt[118] und immer wieder erörtert wird[119]: Warum werden jene befreit, die zur Kirche fliehen, und nicht auch jene, die den Leib Christi empfangen haben? Zum Tode Verurteilte hat man nach Empfang trotzdem gehängt oder verbrannt, wenn auch erst am nächsten Tag. Die Glosse führt dazu aus, *quia corpus Christi est cibus animae, et non corporis, ergo animam liberat, et non corpus.* Hostiensis genügt diese Erwägung nicht, da auch die Kirche der Seele und der Leib

115 Z. B. Covarruvias (wie Anm. 1) Rn. 6, S. 271 ff.; A. Barbosa, Iuris ecclesiastici universi libri tres, Lyon 1634, lib. II, cap. III, Rn. 43 ff., 78 ff., S. 626 ff.

116 Das Untersuchungsraster ist durch die Distinktionen Innozenz' III. in der Dekretale Inter alia X 3, 49, 6 angeregt. Panormitanus (wie Anm. 109) X 3, 49, 6 Rn. 23 ff. folgt bezeichnenderweise dem Legisten Cynus Pistoriensis, In Codicem ... doctissima commentaria, Frankfurt 1578 (ND 1964), zu C. J. I, 12, 6 Praesenti, Rn. 2 und übernimmt nicht die weniger schematische Prüfabfolge von Hostiensis, Summa (wie Anm. 106) X 3, 49 De Imm. eccl., Rn. 8 ff.

117 C. 13 q. 2 c. 32, gl. In patibulis.

118 Hostiensis, Summa (wie Anm. 106) X 3, 49 De imm eccl., Rn. 12 f., S. 190 v.

119 Summa Sylvestrinae, quae summa summarum merito nuncupatur, ab Sylvestro Prierate, Antwerpen 1581, verb.: Immunitas III, Rn. 1. - Eine Randglosse in der Druckausgabe zu Hostiensis (wie Anm. 118) bemerkt Adde quod in ista materia sunt opiniones.

Christi dem menschlichen Körper nütze. Gestützt auf Huguccio führt er ein bereits in der Glosse genanntes weiteres Argument an. Das Asyl sei allein ein Privileg der Kirche, obwohl doch der Leib Christi *maius et dignius* wäre. Aber von Privilegien gelte *ex voluntate sola pendeant et in facto consistant* und häufig würden geringere Dinge stärker privilegiert. Als weiteres Argument erwägt Hostiensis, dass die Kirche denen hilft, die als Freie zu ihr geflohen sind. Verurteilte erhalten den Leib Christi als Gefangene, so dass eine Freiheit nicht geschützt werden kann. Daher bleiben die zum Tode Verurteilten in der Gefangenschaft der weltlichen Gewalt, und dies bekräftigend heißt es: *iustus dominus et iustitias dilexit*. Hostiensis stützt diese Argumentation durch einen Verweis auf geflohene Sklaven, die ebenfalls nicht zur Freiheit gelangen, sondern ihren Herren zurückgegeben werden.

Der letzte Gesichtspunkt, derjenige der fehlenden Freiheit, die deshalb nicht geschützt werden kann, scheint – wie in einem scholastischen Disput – eine Fallabwandlung provoziert zu haben: Jemand ist auf der Flucht zur Kirche, also noch frei, als ihm ein Priester begegnet, der den Leib Christi trägt. Zum fraglichen Asylschutz führt Hostiensis die Autorität des Huguccio an, der eine Ausweitung des Asylschutzes verneint, da eben nur die Kirche privilegiert sei. Und so hat es schon die Glosse verbreitet: *privilegium ecclesiae est, et non debet trahi ad consequentiam*[120]. Hostiensis befürwortet hingegen *ex mente iuris* eine Ausdehnung des Privilegs und stützt dies ohne dogmatische Begründung auf die Behauptung *odiosum enim privilegium restringatur sed favorabile ampliatur*.

Die von Hostiensis angeführten Argumente und Gegenargumente spiegeln kontroverse Standpunkte in der kanonistischen Diskussion des Kirchenasyls wider, über seine rechtliche Grundlage, die Bedeutung und Notwendigkeit von Strafe sowie die Ziele und Grenzen kirchlichen Schutzes.

Bedeutsam wird die Einordnung des Kirchenasyls als Privileg. Das hat, wie gesehen, Konsequenzen im Hinblick auf die Erweiterbarkeit und auch bezüglich einer möglichen Rücknahme. Wendungen wie *privilegium ob honorem dei et reverentiam ecclesie concedatur*[121], sprechen primär die Motivation für die Gewährung dieses Vorrechtes an. Bei der Frage, ob das Asyl auch vor dem kirchlichen Richter Schutz biete, wird das Verständnis deutlicher. Eine Freistellung von kirchlichen Richtern wird verneint. Dies betrifft auch Kleriker, die in der Kirche Schutz vor ihren kirchlichen

120 S. o. Anm. 117; s. a. C. 16 q. 1 c. 39 casus und gl. Sigillatim].

121 Hostiensis, Summa (wie Anm. 118).

Oberen suchen. Zur Begründung heißt es, *ecclesia non praesumitur privilegiasse contra se*[122].

Unübersehbar stützt sich das Kirchenasyl auf kaiserlich-justinianisches und auf kirchlich-päpstliches Recht, so dass sich die Frage nach dem Verhältnis dieser Rechte und der daraus fließenden Privilegien stellt. Panormitanus hält fest, *non debet decurtari privilegium pape per privilegium imperatoris*[123]. Darüber hinaus besteht das Problem der Rücknehmbarkeit kaiserlicher Privilegien, wodurch dem Kirchenasyl die Festigkeit gegen Zugriffe der weltlichen Gewalt entzogen werden kann. Dem Kaiser wird eine Rücknahme verwehrt mit dem Argument ... *si etiam imperator voluisset revocare privilegium quod prius dederat ecclesiae non potuisset cum prilegium fuerit datum non subdito* ...[124]. Letztlich bleibt die Position des Kirchenasyls tangibel durch die rechtliche Einordnung als Privileg. Später hat etwa C. Fleury die Aufhebung des Asylrechts für Frankreich durch die Ordonnance de Villers - Cotterets 1539 dadurch gerechtfertigt, dass das Asyl *unice ab imperatorum et regum Francorum liberalitate pependit*[125]. Wichtiger für die neuzeitliche Kanonistik wird die dogmatische Qualifzierung des Asylrechts durch Covarruvias[126]. Es sei nicht *iure naturali statuta* noch *iure divino Evangelico instituta*, sondern *humano positivo iure fuit et est statuta*. Hingegen sei *criminum punitio iure naturali, divino et humano stabilita*[127]. Dieser Einordnung haben sich Spätere nicht zu entziehen vermocht, wenn sie auch eine andere Bewertung vorgezogen hätten[128].

---

122 Ioannis Andreae (wie Anm. 107) zu X 3, 49, 6 Rn. 4; Antonius de Butrio (wie Anm. 108) zur Stelle Rn .11; Panormitanus (wie Anm. 109) zur Stelle Rn. 11.

123 Panormitanus (wie Anm. 109) X 3, 49, 6 Rn. 16.

124 Panormitanus (wie Anm. 109) X 3, 49, 6 Rn. 19.

125 C. Fleury, Institutiones iuris ecclesiastici, Frankfurt - Leipzig 1724, pars II, cap. VII, 7, Anm. s., S. 375 f. Fleury führt aus gallikanischer Sicht weiter aus, zwar hätten die Bischöfe versucht, das Asylrecht an sich zu ziehen und auszudehnen, aber ... satis prudenter decretis regum Galliae hisce ausibus obviam itum, et ita libertas regni ab imperio episcoporum etiam in hoc iure incolumis et salva conservata est. Non ergo eam stringit decantata illa Gregorii XIV bulla d. 12. mai 1591 edita, sed in Gallia nunquam publicata, utpote quae non potuit publicari sine placeto regio, ut loquuntur.

126 D. Covarruvias (wie Anm. 1), Rn. 2, S. 269.

127 D. Covarruvias (wie Anm. 126). Im Zusammenhang: Prima conclusio: Haec templorum, et Ecclesiarum immunitas iure naturali statuta non est, nec ex eo vetitum criminum auctores etiam invitos, ad punitionem a templis extrahi. Quod probatur: haec etenim immunitas non est de primis principiis iuris naturalis, quae dicant nulli nocendum esse, ratione vivendum fore. Nec ab his necessario deducitur, nam licet Deum colendum esse, ad ius naturale pertineat; non ex hoc sequitur homi-

Die Wirkung des Kirchenasyls besteht im Schutz vor gewaltsamer Entfernung und in der Verschonung von Leben und Körper[129]. Doch ordnet bereits die Glosse an: *alias pecunialiter satisfaciat. Vel si hoc non potest, servat ei perpetuo quem laesit.* Das bedeutet Schuldknechtschaft. Wäre eine Sanktion nicht möglich, *criminia remanebunt impunit: quod esse non debet*[130]. Einen Verstoß gegen die genannten Grundsätze begehen nach Hostiensis und späteren Kanonisten einerseits die Fürsten, wenn sie Geflüchtete durch Entzug von Nahrung und Kleidung bedrängen, und andererseits die Prälaten, wenn sie Verbrecher von allen Folgen freistellen wollen. Straflosigkeit verstößt *contra bonum iustitiae quod ... in rebus humanus est summum bonum*[131]. Wie hart diese Gerechtigkeitsbedürfnisse und ein kirchlicher Einsatz für die Verschonung von Leib und Leben der Verbrecher aufeinander treffen können, zeigt sich im Fall jener zum Tode Verurteilten, die den Leib Christi empfangen hatten und trotzdem hingerichtet wurden. Hostiensis rechtfertigt dies damit, dass Gott gerecht ist und die Gerechtigkeit liebt[132].

Eine Beschränkung des Kirchenasyls ergibt sich bereits daraus, dass nur Unbewaffnete Schutz genießen sollen[133]. Einer beabsichtigten Befriedung mußte der Ausbau einer Kirche zur Festung entgegenstehen, und diese wird deshalb auch nicht geschützt[134]. Die verbreitete Summa Sylvestrina gewährt in Kriegszeiten Geflüchteten nur dann Asyl, wenn sie die Kirche nicht befestigen[135]. Daran knüpft F. de Vitoria in seiner *Quaestio de bello* an. Fliehen im Kriege Feinde in eine Kirche und geht von ihnen keine Gefahr aus, so genießen sie Asyl wie die eigenen Untertanen. *Si autem*

---

cidam fugientem ad templum vel Ecclesiam, non esse inde deducendum ut puniatur, siquidem criminum punitio iure naturali, divino et humano stabilita est.

128 A. Reiffenstuel, Ius canonicum (wie Anm. 1) zu: X 3, 49 Rn. 21 ff., S. 219 f.

129 Goffredus (wie Anm. 104) zu: X 3, 49 Rn. 3.

130 C. 17 q. 4 c. 9, gl. Vel ad mortem].

131 Hostiensis, Commentaria (wie Anm. 106) zu X 3, 49, 6 Rn. 1; Ioannis Andreae Commentaria (wie Anm. 107) zur Stelle Rn. 4; Panormitanus (wie Anm. 109) Rn. 13.

132 S. o. bei Anm. 118; Hostiensis, Summa (wie Anm. 119) iustus dominus et iustitias dilexit.

133 S. o. Anm. 17.

134 Katalanisches Konzil von 1033 (wie Anm. 95).

135 Summa Sylvestrina (wie Anm. 119) Rn. 2 Fugientes ad ecclesiam tempore belli gauderent hac immunitate, si eam non incastellarunt, aut inde non pugnarunt. - Summa Sylvestrina, verb. Bellum III, Rn. 6 a. E. An diese Stelle knüpfen F. de Vitoria und F. Suarez an.

imminet periculum, licet, ubi hoc oportet incendere eos et ecclesiam. Non est dubitandum de hoc[136]. F. Suarez sieht das ebenso, selbst für den Fall, dass sich die Feinde in der Kirche nur verteidigen wollen[137]. Ängste und Schrecken des Krieges relativieren die geschuldete *reverentia loci.*

Die Grenzen des Asylschutzes werden im Rahmen der *casus excepti* thematisiert. Dabei haben die Kanonisten einzelne zunächst eng umschriebene Ausnahmefälle durch die Entwicklung allgemeiner Grundsätze erheblich erweitert. In der Konstitution Gregors XIV. *Cum alias* werden diese inzwischen zahlreichen Ausnahmen festgeschrieben[138]. Tendenziell läuft dies auf eine zunehmende Berücksichtigung staatlicher Strafansprüche und Interessen hinaus. Deutlich wird das, wenn Papst Clemens XIII. Deserteure und weitere Militärstraftäter vom Asyl ausnimmt[139]. Die fortschreitende Begrenzung des Asylschutzes durch weitere Ausnahmefälle steht nicht im Gegensatz, sondern ist eher Voraussetzung, dass am Prinzip der Asylgewährung auch bei schweren Verbrechen festgehalten werden kann. Hier gibt es eine Kontroverse mit den Legisten. Gegen Jacobus de Ravanis und Cynus, die beim *atrox delictum* Asylschutz verneinen[140], beharrt Panormitanus[141] darauf, dass wegen der Schwere des Verbrechens das Asyl nicht versagt werden dürfe, und daran hat man festgehalten[142].

---

136 F. de Vitoria, Quaestio de bello II, 10, edd. L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. Garcia y F. Maseda: F. de Vitoria, Relectio de iure belli o paz dinamica (Corpus Hispanorum de pace, 6) 1981, S. 254. Zur Quelle ebenda S. 91 f.

137 F. Suarez, Disputatio XIII, de bello, sectio VII, 14, in: Opera omnia, Bd. 12, ed. C. Berton, Paris 1858, S. 755.

138 S.o. Anm. 102.

139 M.A.F.X. Baron von Lerchenfeld. Benignitas moderata Ecclesiae Romanae in criminosos ad se confugientes seu Dissertatio historico-juridica de jure asyli ecclesiastici, Ingolstadii 1761, §CXII f., S. 77f.

140 Jacobus de Ravanis (unter dem Titel Petrus de Bella Perthica, Super IX libros Codicis, Paris 1519, ND 1968 gedruckt) zu C.J. I, 12, 6, fol. XXXII rb und va. Cynus Pistoriensis (wie Anm.116).

141 Panormitanus (wie Anm. 109)X 3, 49, 6 Rn. 25 und grundsätzlich Rn. 2... propter atrocitatem delicti non debet quis ad ecclesiam confugiens immunitate privari ecclesiastica.

142 D. Covarruvias, Variarum resolutionum lib. II, cap. XX (wie Anm. 1) ...neminem ab Ecclesiae violenter, et per vim abducendum fore, etiamsi grave crimen perpetraverit ... Prospero Fagnani, Commentaria in tertium librum Decretalium, Venedig 1697, zu X 3, 49, 6 Rn. 8 Reum confugientem ad Ecclesiam non esse privandum immunitate Ecclesiastica propter quamcumque criminis atrocitatem ... A. Reiffenstuel, Ius canonicum (wie Anm. 1) Rn. 152, S. 251.

Die Positionen unterscheiden sich bereits im rechtlichen Ausgangspunkt. Die Legisten knüpfen an die in den justinianischen Novellen genannten Ausnahmen an. Dort wird Totschlägern, Ehebrechern, Frauenräubern und Häretikern der Asylschutz versagt[143]. Von den damit umschriebenen Untaten gelangt man verallgemeinernd zur Ablehnung von Asyl bei allen schweren Verbrechen[144]. Demgegenüber finden die Kanonisten in der Dekretale Innozenz' III. *Inter alia* eine Ausnahme vom Asylschutz nur bezüglich des *publicus latro* und des *nocturnus depopulator agrorum*[145]. Den Widerspruch zwischen den Regelungen behandelt bereits die Glosse zum Liber Extra und löst ihn durch die Behauptung, die justinianische Bestimmung sei derogiert[146].

Gregor IX. macht weitere Ausnahmen bezüglich jener Gewalttäter, die Straflosigkeit vom Schutz durch die Kirche erwarten und deshalb in der Kirche oder auf Friedhöfen Totschlag oder Körperverletzungen begehen[147]. Der Ausschluß jener, die *sub spe immunitatis* handeln, also den Asylschutz bei ihren Taten bereits einkalkulieren, läßt einen Zweifel an der Berechtigung des Institutes erkennen. Besteht doch die Gefahr, sich für besonders durchtriebene Verbrecher einzusetzen. Die Begründung des Kirchenasyls durch die *loci reverentia* und *intercessio*[148] kann diese Erweiterung der *casus excepti* nicht erklären.

Zur Rechtfertigung und dogmatischen Durchdringung der *casus excepti* wird Exodus XXI, 14 wichtig: *Si quis per industriam occiderit proximum suum, et per insidias: ab altari meo evelles eum, ut moriatur.* Der Text war unausweichlich, steht er doch auch im Liber Extra[149]. Die Einordnung im Titel *De homicidio* hat nicht verhindert, dass bereits die Glosse den Bezug zum Asylrecht herstellt[150]. Mit *per industriam* und *per insidias* sind Kategorien gegeben, die sich begrifflich vertiefen und auf weitere Tatbestände ausdehnen lassen.

---

143 S.o. Anm. 21.

144 N. Boerius, Decisiones Burdegalenses, Lyon 1603, decisio 109, Rn.1, S. 195.

145 X 3, 49, 6, Interpretationsmöglichkeiten der Stelle gibt R.H. Helmholz, The Law of Sanctuary (wie Anm. 6) S. 43ff.

146 X 3, 49, 6 gl. Nisi publicus latro], s.a. Panormitanus (wie Anm. 109) X 3, 49, 6 Rn. 14.

147 X 3, 49, 10. Zur Interpretation R.H. Helmholz, The Law of Sanctuary (wie Anm.6) S. 51ff. Zu Parallelen in der Antike siehe Gamauf in diesem Band.

148 S.o. Anm. 39.

149 X 5, 12, 1.

150 X 5, 12, 1, gl. Per insidias].

Die Ausweitung der *casus excepti* geht von den angesprochenen Tätern aus, dem *publicus latro*, dem *nocturnus depopulator agrorum* und dem Verbrecher, der *sub spe immunitatis* handelte. Es ist bereits unsicher, ob über die in der Dekretale Gregors IX. genannten Fälle hinaus auch andere in einer Kirche begangene Delikte den Täter vom Asyl ausschließen. Für einen Diebstahl und ein Sakrileg hat Goffredus dies verneint, da die Dekretale nur bestimmte Personen vom Asylprivileg ausgenommen habe[151]. Allerdings finden sich in den Glossen schon Verallgemeinerungen, die einer erweiterten Anwendung entgegen kommen: *Nemo enim sub spe veniae peccare debet*[152]. *Unde si aliquis furtum vel sacrilegium fecerit in ecclesia, illum non debet tueri ecclesia: cum in ecclesiam deliquerit...*[153]. Letztlich hat sich die erweiterte Anwendung der Dekretale durchgesetzt und damit die Versagung des Asyls *in omnibus gravis delictis* in der Kirche[154]. Dem Einwand, dass der Täter möglicherweise nicht *sub spe immunitatis* in der Kirche gehandelt habe, hält Antonius de Butrio eine *praesumtio iuris et de iure* für das Vorliegen einer solchen Absicht entgegen und läßt keinen Gegenbeweis zu[155]. Schließlich entwickelt sich eine reiche Kasuistik etwa zu Fallgestaltungen der Art, dass der Urheber des Verbrechens in der Kirche weilte und die Tat ausserhalb begangen wurde und umgekehrt[156]. Insgesamt ergibt sich eine erhebliche Erweiterung der *casus excepti* in Fällen, in denen Verbrecher einen Asylschutz durch Taten in oder aus einer Kirche heraus bereits einkalkulierten. Die *reverentia loci* wird dabei nicht durch Asylgewährung, sondern durch Asylversagung gewahrt, um Befriedung der Kirchen zu erreichen.

---

151 Goffredus Tranensis (wie Anm. 104) X 3, 49 Rn. 3, S. 169 ra. Puto tamen contrarium quia iura canonica certas personas ab hoc privilegio excludunt...

152 X 3, 49, 10 gl. Sperantes].

153 C. 17 q. 4 c. 10 gl. Ab omnibus]. Sinibaldus Fliscus (wie Anm. 105) zu III, 49, 6, S. 460rb verallgemeinert bzgl. eines Totschlags in der Kirche ... quia non debet ab ecclesia defendi, qui ecclesiam violat.

154 Ioannis Andreae (wie Anm. 107) X 3, 49, 10, Rn. 5, S. 240; Panormitanus (wie Anm. 109) X 3, 49, 10, Rn. 9, S. 235 stellt auf identitatem rationis ab. Die erweiterte Anwendung der Dekretale erschien auch danach problematisch: P. Fagnani, Commentaria in tertium librum Decretalium, Venedig 1697, X 3, 49, 10, Rn. 8ff, S. 649f.

155 A. de Butrio (wie Anm. 108) X 3, 49, 10, Rn. 4, S. 205 va; P. Fagnani (wie Anm. 147) Rn. 25, S. 650.

156 Panormitanus (wie Anm. 109) Rn. 10ff, S. 235; Covarruvias (wie Anm. 1) Rn.15, S. 277f.; P. Fagnani (wie Anm. 154) X 3, 49, S. 649ff.; P. Farinacius (wie Anm. 1) S. 33ff.; Remigius de Gonny (wie Anm. 1), TUI XIII, 1, S. 96vb - 98vb.

Schwierigkeiten bereitet auch die Dekretale Innozenz' III. *Inter alia*, die dem *publicus latro* und einem *nocturnus depopulator agrorum* den Asylschutz entzog. Schon Goffredus beschäftigt sich mit der Frage, warum gerade diese Verbrecher von der Kirche nicht verteidigt werden[157]. Die seltsame Ausnahme des Straßenräubers und des nächtlichen Plünderers von Ländereien durch Innozenz III. erklärt sich - wie anscheinend noch nicht bemerkt wurde - aus dem Einfluß eines Gesetzes der Kaiser Valentinian, Theodosius und Arcadius von 391, das jedem ein Tötungsrecht gegenüber diesen Verbrechern gab[158]. Tatsächlich stellt bereits die Glosse zur Dekretale *Inter alia* die Beziehung zur erlaubten Tötung von Dieben und Räubern her, um deren Ausnahme vom Asyl zu begründen[159]. Nur soweit eine Tötung ohne Sünde erlaubt ist, wird ein Asyl abgelehnt[160].

Weiterführend für die dogmatische Ausbildung der *casus excepti* wird die Wendung *...itinera frequentata vel publicas stratas obsidet_aggressionis insidiis....* Die Worte umschreiben die Handlung des *nocturnus depopulator agrorum*[161]. Auf eine Tötung *per insidias* stellt auch Exodus XXI,14 ab. Durch die Übernahme der Bibelstelle in den Liber Extra werden die Aussagen verbunden. Die Glosse verknüpft auch formal: *...qui per aggressionis insidias occidit, ab ecclesia immunitatem non habet ...*[162]. Damit wird zunächst die hinterhältige Tötung als ein weiterer Ausnahmefall geschaffen. Wichtiger ist, dass mit der Begehungsform *per insidias* ein Merkmal gefunden wird, das ein Unwerturteil zur Rechtfertigung der Asylversagung enthält und zur Bestimmung weiterer *casus excepti* fruchtbar gemacht werden kann. Bei Innozenz IV. wird dieser Weg in der Kommentierung der Dekretale *Inter alia* beschritten. Maßgeblich für den Verlust des Asyls ist ein Handeln *insidiose, ... si autem non insidiose facit, puta ex impetu vel*

157 Goffredus Tranensis (wie Anm. 151).

158 C.Th. IX, 14, 2 = C.J. III, 27, 1. Die wörtlichen Übereinstimmungen legen eine Benutzung nahe.

159 X 3, 49, 6 gl.: Nisi publicus latro]. Verwiesen wird auf C. 23, q. 5, c. 19 und C.J. 3, 27, 1 - Siehe auch C. 17, q. 4, c. 5 gl. Latronibus]; X 5, 12, 1 gl.: Per insidias].

160 Goffredus (wie Anm. 151) verneint Asylschutz bei nächtlichem Raub und tagsüber, wenn der Täter sich mit einer Waffe verteidigt, entsprechend dem Tötungsrecht nach X 5, 12, 3. Ebenso Hostiensis, Summa (wie Anm. 106) X 3, 49, Rn. 8, S. 190 va.

161 X 3, 49, 6. Die Wendung stammt größtenteils aus dem Kaisergesetz C.J. 3, 27, 1.

162 X 5, 12, 1 gl. Per inisidas].

casu fortuito semper immunitate gaudet[163]. Mit Hervorheben des Merkmals *insidiose* und der sich damit ergebenden Tendenz zur Verallgemeinerung musste sich wiederum die Frage stellen, warum die Dekretale nur den *publicus latro* und den *nocturnus depopulator agrorum* vom Asyl ausnimmt. Innozenz IV. antwortet, *...quia de his semper praesumitur, quod insidiose fecerint* und verstärkt damit *insidiose* als Kriterium. Die Argumentation hat überzeugt, Hostiensis übernimmt sie und Ioannis Andreae erweitert sie um die Vermutung, dass in den genannten Fällen *studiose* gehandelt wurde, während bei anderen Delikten bis zur Widerlegung das Gegenteil vermutet werde[164]. Panormitanus setzt diese Überlegungen fort[165]. Er nimmt bei den in der Dekretale genannten Delikten vorsätzliches Handeln (*ex proposito*) an, lehnt aber eine grundsätzliche Asylversagung für alle vorsätzlichen Delikte ab, da selbst jemand, der *sub spe immunitatis* und damit vorsätzlich handle, Asylschutz nur verliere, wenn er die Tat in einer Kirche begehe. Dann muss allerdings erklärt werden, warum nur der *publicus latro* und der *nocturnus depopulator agrorum* vom Asyl ausgenommen sind. Panormitanus behauptet ein Interesse der Allgemeinheit an der Bestrafung dieser besonders üblen Verbrecher[166] und macht ein Abschreckungserfordernis geltend: *non est misericordia uni parcere et multos ad discrimen adducere.*

Gegen Panormitanus wendet sich ausdrücklich Covarruvias und tritt für eine Erweiterung der Ausnahmefälle auf ähnlich schwere und dem Gemeinwesen gefährliche Delikte ein[167]. Zum Frauenraub stellt er fest: *video etenim hoc crimen raptus virginum, esse gravissimum et Reipublicae admodum perniciosum, ac simillimum his quae in d.c. „inter alia" excipiuntur.* Covarruvias verallgemeinert dies. Das Asyl sei den Kirchen nicht *indistincte* zugestanden worden, sondern mit Ausnahme jener Verbrechen, die *gravissima ... et Reipublicae maxime incommoda* seien[168]. Damit nähert

163 Innocenz IV. (wie Anm. 105) X 3, 49, 6, S. 460 r.

164 Hostiensis, Commentaria (wie Anm. 106) X 3, 49, 6 Rn. 4, S. 178ra; Ioannis Andreae (wie Anm. 107) X 3, 49, 6, Rn. 6, S. 237 vb.

165 Panormitanus (wie Anm. 109) X 3, 49, 6, Rn. 20f, S. 228va..

166 Panormitanus (wie Anm. 109) X 3, 49, 6, Rn. 21, S. 228va.... allego aliam rationem dico enim quod iura magis exasperant in istis latronibus quam in aliis quia illi sunt deteriores et interest plurimum illos puniri quam alios malefactores ... Panormitanus greift hier eine Begründung der Glosse wieder auf: X 3, 49, 10 gl. Quo faciunt se indignos].

167 D. Covarruvias (wie Anm. 1) Rn. 8, S. 273.

168 S.o. Anm. 167.

er sich der Position der Legisten[169] und relativiert den Grundsatz, dass die Schwere des Verbrechens nicht vom Asyl ausschließt. Der Turiner Propst und Professor des Dekrets, Joannis de Vischis, formuliert zur Methode das Prinzip: *Casus a lege exceptus, per rationis identitatem extenditur ad casum similem*[170].

Konkret geschieht die Erweiterung der *casus excepti* über den Begriff *proditorie*, der die in der Kanonistik im Anschluss an Exodus XXI, 14 entwickelten Kategorien zusammenfaßt. Als ... *homicida proditorius* wird angesehen, *qui per industriam et insidias alium occiderit*[171]. Letztlich erarbeitet man unter dogmatischer Verfeinerung der subjektiven Komponenten eine Vielzahl von Ausnahmetatbeständen: Von Assassinen und Giftmördern bis zu Bankrotteuren und Falschmünzern[172]. Im Ergebnis kann man damit besonders unangenehmen Verbrechern das Asyl verweigern.

Wie wechselvoll die Behandlung einzelner Asylfälle angesichts unterschiedlicher Wertungen sein kann, mag das Beispiel privater Schuldner zeigen. Rechtliche Grundlage ist die Lex *Praesenti* Kaiser Leos I. von 466[173]. Darin war ein Interessensausgleich vorgesehen durch geordnete Verwertung des Schuldnervermögens. Hostiensis greift in seiner Summe die Regelung auf und verbindet Asylgewährung mit Schuldenregulierung[174].

Die Rechtswirklichkeit hat dem wohl nicht ganz entsprochen. Zwar hält auch Panormitanus daran fest, dass privaten Schuldnern grundsätzlich Asyl zu gewähren ist, macht aber eine Ausnahme, wenn Statuten vorsehen, dass Schulden abzuarbeiten sind[175]. Zu diesem Zweck sollen Schuldner ausgeliefert werden. Begründet wird das durch einen Vergleich mit

---

169 S.o. Anm. 133.

170 Ioannis de Vischis (wie Anm. 1) TUI XIII. 1, S. 11 va (Summarium zu Rn. 32, S 13 rb).

171 Covarruvias (wie Anm. 1) Rn. 7, S. 271ff. (Zitat S. 273).

172 A. Barbosa, Iuris ecclesiastici universi libri tres, Lyon 1634, lib. II, Cap. III, Rn. 88ff.

173 C.J. I, 12, 6.

174 Hostiensis, Summa (wie Anm. 106) X 3, 49, Rn. 8, S. 190rb (a.E.)- 190va ...est tamen intra fines repraesentandus iudici ut possit defendere per se vel alium sicut elegerit ... et distrahantur bona si qua habet.

175 Panormitanus (wie Anm. 109) X 3 49, 6 Rn. 22, S. 228va. Nach einem Verweis auf die lex praesenti heißt es: sed si statutum haberet ut debitor possit compelli ad serviendum pro debito tunc potest extrahi. Ebenso Albericus de Rosate, Commentariorum de Statutis liber I, quaestio 39, Rn.1, in: TUI II, S. 8 ra; N. Boerius (wie Anm. 144) decisio 215, Rn. 7, S. 410; D.Covarruvias, (wie Anm. 1) Rn. 14, S. 276.

geflohenen Sklaven, die man ebenfalls ausliefert. Der Gläubiger wird quasi als *dominus* des Schuldners gesehen. Zusätzlich wird – dogmatisch korrekt – angeführt, dass das Kirchenasyl nur vor peinlichen Strafen schütze[176]. Weiterführend für eine geordnete Schuldenregulierung sind Ausführungen der Legisten zur Lex *Praesenti*. Dem zur Kirche geflüchteten Schuldner werden 30 Tage Sicherheit gegeben, in denen er sich verantworten und für einen Ausgleich sorgen soll[177]. Panormitanus übernimmt dies und Spätere haben sich angeschlossen[178]. Ausgenommen werden Bankrotteure, *falliti*. Ihnen wird kein Asyl gewährt, denn es geht um ein *gravissimum crimen* und sie werden deshalb *famosi latrones* genannt[179]. Durch Bezeichnung als *latro* läßt sich eine Zuordnung zu den anerkannten *casus excepti* vornehmen und damit eine Asylverweigerung begründen.

Ein besonderer Fall sind geflüchtete jüdische Schuldner. Maßgeblich ist wieder eine spätantike Regelung. Ein Gesetz der Kaiser Arcadius und Honorius von 397 befaßt sich mit Juden, die von Schulden oder Strafverfolgung bedrängt vorgeben, sich zum Christentum bekehren zu wollen, um Asyl zu erlangen[180]. Es wird bestimmt, dass sie erst nach Begleichung aller Schulden oder erwiesener Unschuld aufgenommen werden dürfen. Die Regelung gelangt in den Codex Justinianus und wird von der Glosse dahingehend umgedeutet, dass es nicht darauf ankommen soll, ob die Juden Bekehrungswillen vorgeben[181]. Danach ist verfolgten Juden stets Asyl zu verweigern. Abweichend davon hat eine Glosse zum Liber Extra den geflüchteten Juden Asylschutz zugebilligt, wenn nur kein Bekehrungs-

176 Albericus de Rosate (wie Anm. 175) Rn. 2; P.Farinacius (wie Anm. 1) Rn. 59, S. 12.

177 Azo, Summa aurea, Lyon 1557 (ND 1968), zu C.J. I, 12, Rn. 2, S. 7 rb; Jacobus de Ravanis (wie Anm. 140) zu C.J. I, 12, 6, fol. XXXII va; Cynus Pistoriensis (wie Anm. 116).

178 Panormitanus (wie Anm. 109) X 3, 49, 6, Rn. 24, S. 228vb; Summa Sylvestrina (wie Anm. 119) Rn. 3; A. Barbosa (wie Anm. 115) Rn. 46.

179 N. Boerius (wie Anm. 144) decisio 215, Rn. 5ff., S. 410, versagt Asylschutz aus insolvenzrechtlichen Gesichtspunkten, da den falliti nicht das beneficium cessionis bonorum, quod est miserorum subsidium zukomme mit Hinweis auf Baldus, Consilia V, 400, Rn. 4, 1575 (ND 1970) S. 104ra; D. Covarruvias (wie Anm. 1) S. 277; P. Fagnani (wie Anm. 154) X 3, 49, 6, Rn. 57f., S. 641; P. Farinacius (wie Anm. 1) Rn. 64f., S. 12. Nachweise bei A. Barbosa (wie Anm. 115) Rn. 47, S. 627. G. Speciale, Fallimento tra Dolo e Sfortuna, 1996, S. 121f.; ders., Fures. latrones publici, decocti fraudulenti, in: RIDC 7, 1996, S. 149-174.

180 C.J. I, 12, 1.

181 C.J. I, 12, 1 gl. Iudei] Idem et si non simulant: sed ista verba denotant frequentiam.

wunsch vorgetäuscht wurde[182]. Die Kontroverse wird von Panormitanus aufgegriffen und verschärfend zu Lasten der Juden entschieden. Das Kaisergesetz enthalte eine *praesumptio iuris et de iure* für einen vorgetäuschten Bekehrungswillen und ein Gegenbeweis sei unzulässig[183]. Stets haben Juden zuvor alle Schulden zu begleichen oder ihre Unschuld zu beweisen. Im Ergebnis gibt Panormitanus den Juden dann Asyl, wenn sie es nicht mehr benötigen. Widerspruch entzündet sich an dem zu Grunde liegenden Vorwurf, die Juden würden nicht aus Glaubenseifer, sondern vor ihren Schulden und vor Strafe zur Kirche fliehen. Die Summa Sylvestrina rügt die Einseitigkeit der Argumentation, da ja fast alle Übeltäter aus Furcht vor Strafe und nicht aus Glaubensgründen zur Kirche fliehen[184]. Konsequent wird den Juden Asyl zugebilligt. Prinzipienbewußt stellt P. Fagnani später für eine Asylgewährung an Juden fest, *privilegium immunitatis non conceditur intuitu personarum, sed propter honorem et reverentiam quae locis sacris et Divino cultui debetur*[185].

VIII.

Asyl in der Kirche? Die Frage ist zu pauschal. Bereits die knappe Durchsicht einiger mittelalterlicher Rechtstexte zum Kirchenasyl erbringt Abstufungen, die zur Differenzierung zwingen. Wer verlangt Asylschutz, wegen welcher Vorgänge, an welchem Ort, zu welcher Zeit und in welchem Land? Die das Kirchenasyl begründende Forderung nach Wahrung der *reverentia loci* und die Inanspruchnahme eines Interzessionsrechts zugunsten Verfolgter wurden grundsätzlich beibehalten. Dennoch verschiebt sich der Akzent auf die Sicherung der *reverentia loci*. Zwar wird immer wieder daran festgehalten, dass selbst bei schweren Verbrechen zum Schutz von Leib und Leben Asyl geboten wird. Allerdings zeigt die

182 X 3, 49, 6 gl. Extrahendus] etiam Iudaeus, dummodo absit simulatio, Verweis auf C.J. I, 12, 1.

183 Panormitanus (wie Anm. 109) X 3, 49, 6, Rn. 6, S. 227va ...iudeus reatu aliquo vel debitis fatigatus fugit ad ecclesiam et dicit se velle effici christianum presumitur violenter quod hoc faciat in fraudem, nec debet recipi probatio in contrarium quia illa lex presumendo fraudem statuit: dicit enim quod antea non debent suscipi quam debita universa reddiderint vel fuerint innocentia demonstrata pungati.

184 Summa Sylvestrina (wie Anm. 119) Rn. 2, ...malefactores ad ecclesiam confugientes iure defendendi pro maiori parte confugiunt timore poenarum, quam zelo fidei vel religionis.

185 P. Fagnani (wie Anm. 154) X 3, 49, 6, Rn. 61f.

ständige Ausweitung der *casus excepti* die Aushöhlung des Prinzips. Der Fragenkatalog zur Prüfung der Asylgewährung läßt einschränkende Wertungen erkennen: Ist der Geflüchtete Nicht-Christ oder Christ, letzterenfalls: ist er Sklave oder Freier, letzterenfalls: wird er wegen Schulden oder wegen Verbrechen verfolgt, weitere Abstufungen schließen sich an. Vergröbernd läßt sich sagen, Nicht-Christen und speziell Juden, Sklaven und hinterhältigen wie vorsätzlich handelnden Übeltätern entgeht der Asylschutz.

Unterschiedliche Gründe für diese Ausnahmen lassen sich denken. Zunächst ist ein am Einzelfall ansetzendes Rechtsinstitut wie das Kirchenasyl kaum geeignet, Grundgegebenheiten einer Zeit zu ändern. Eine Wirtschafts- und Gesellschaftsform, die auf Sklaverei aufbaut, kann allein durch Kirchenasyl nicht auf eine andere Grundlage gestellt werden. Immerhin hat man die Möglichkeiten des Kirchenasyls zu nutzen versucht, um das Schicksal geflüchteter Sklaven zu erleichtern. – Zu einem Zielkonflikt führte die Flucht von Schuldnern. Ihrem Wunsch nach Schutz standen die berechtigten Interessen der Gläubiger gegenüber und durch Asylöffnung drohte deren Benachteiligung. Die Haltung der Kirche schwankte zwischen Auslieferung des Schuldners und aktiver Mitwirkung an der Schuldenregulierung. Ersteres paßte nicht zum Asylgedanken und letzteres führte in bedenkliche Nähe zur Vollstreckung weltlichen Gewinnstrebens. - Der Aufnahme von Verbrechern stand ein Strafbedürfnis gegenüber. Trotz Verschonung vor Körper- und Todesstrafe bestand die Kirche auf einer Sanktion. Unrecht zu strafen, war ein Gebot der Gerechtigkeit, es wurde den höchsten Gütern der menschlichen Gesellschaft zugeordnet und als göttliches Recht weit über den durch menschliche Setzung entstandenen Asylprivilegien angesiedelt. Bei den Erwägungen zum Strafzweck erscheinen auch Abschreckungsgesichtspunkte. Die gänzliche Ausnahme vom Asylschutz für schwere, vorsätzliche und hinterhältige Taten als *casus excepti* ist eine nachvollziehbare Wertung. Allerdings geht die Ausweitung dieser Fälle seit dem späten Mittelalter parallel mit einer Brutalisierung von Körper- und Todesstrafen im weltlichen Recht. Etwaige Bemühungen um Milderungen des Vollzugs solcher Strafen sind jedenfalls nicht zum Bestandteil des Asylrechts, etwa als Voraussetzungen für eine Auslieferung, verfestigt worden. Als Rücksichtnahme auf staatliche Interessen erscheint die Auslieferung geflüchteter Deserteure. – Die Schlechterstellung von Ungläubigen und Juden läßt Zeitgebundenheit erkennen.

Die von der Spätantike bis zum Beginn der Neuzeit angetroffenen Unterschiede in der Schutzgewährung und im Bemühen der Kirche um Sicherung des Asylrechts lassen sich nicht allein auf einen Wandel der

Schutzbedürfnisse zurückführen. Wenn auch in unterschiedlichen Formen, so gab es doch zu allen Zeiten Unsicherheiten und Bedrängnisse, die eine Schutzsuche an sicherem Ort nötig machen konnten. Es sei nur an die Verbreitung von Fehdewesen und privater Gewaltausübung erinnert. Ein bestimmendes Element in der Geschichte des Asylrechts dürfte das Verhältnis von Kirche und weltlicher Gewalt, insbesondere den sich entwickelnden Staaten, gewesen sein. Schlaglichter auf die sich vollziehende Veränderung werfen: Die Begrenzungen, aber auch Sicherung des Kirchenasyls durch den spätantiken Staat, Ausgestaltung zu Beginn der merowingischen Zeit durch eine selbstbewußt auftretende Kirche, reduzierter Einsatz für die Prinzipien des Kirchenasyls unter den Karolingern angesichts der Bemühungen um geordnete Gerichtsverfahren und zur Unterbindung der Fehde. In der Gottes- und Landfriedensbewegung geht der Schutz der Kirchen und der dort Weilenden im allgemeinen Friedensgebot auf. Der am Einzelfall des Geflüchteten orientierte Anspruch der Kirche auf Schutzgewährung und Strafmilderung tritt zurück hinter grundsätzliche Bemühungen, den Frieden allgemein herzustellen und durch geordnete Gerichtsverfahren Gerechtigkeit herzustellen. Entscheidend für das Ende des Kirchenasyls wurde, dass der moderne Staat die Ansprüche auf Friedensicherung und Rechtsgewähr bei sich konzentrierte.

Literaturverzeichnis

BRUNNER, H. 1931. Über ein verschollenes merowingisches Königsgesetz des 7. Jahrhunderts, in: Ders., Abhandlungen zur Rechtsgeschichte, 1. Bd., Weimar, S. 598 - 628.

DREHER, M. 1996. Das Asyl in der Antike von seinen griechischen Ursprüngen bis zur christlichen Spätantike, in: Tyche 11, S. 79 - 96.

DUCLOUX, A. 1991. L'Eglise, l'asile et l'aide aux condamnés d'aprés la constitution du 27 juillet 398, in: Revue historique de droit français et étranger 69, S. 141 - 176.

— 1994. Ad ecclesiam confugere - naissance du droit d'asile dans les églises (IVe - milieu du Ve s.), Paris.

ECKHARDT, W. A. 1967. Die Decretio Childeberti und ihre Überlieferung, in: ZRG GA 84, S. 1 - 71.

ESDERS, ST. 1993. Rechtsdenken und Traditionsbewußtsein in der gallischen Kirche zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Zur Anwendbarkeit soziologischer Rechtsbegriffe am Beispiel des kirchlichen Asylrechts im 6. Jahrhundert, in: Francia 20/1, S. 97 – 125.

FLOR, G. 1988. Asylrecht. Von den Anfängen bis heute, Berlin.

FRUSCIONE, D. 2003. Das Asyl bei den germanischen Stämmen im frühen Mittelalter, Köln.

GEIS, M. - E. 1997. Kirchenasyl im demokratischen Rechtsstaat, in: JZ 52, S. 60 – 67.

GIORDANO, L. 2000. Gregorio Magno e il diritto d'asilo: il Codex Iustiniani nel Registrum Epistolarum, in: Vetera Christianorum 37, S. 391 – 406.

GRAMLICH, L. 1987. Asyl in den Kirchen?, in: Recht und Rechtsbesinnung, Gedächtnisschrift G. Küchenhoff, hrsg. v. von M. JUST / M. WOLLENSCHLÄGER, Berlin, S. 195 – 208.

HELMHOLZ, R.H. 2001. The Law of Sanctuary, in: Ders., The ius commune in England, Oxford.

HERRMANN, J. 1979. Cod. Theod. 9, 45. De his, qui ad ecclesias confugiunt, in: Beiträge zur Rechtsgeschichte, Gedächtnisschrift für H. Conrad, hrsg. v. G. KLEINHEYER, Paderborn, S. 271 – 282.

HOFFMANN, H. 1964. Gottesfrieden und Treuga Dei (MGH Schriften 20), Stuttgart.

LANDAU, P. 1988. Gefälschtes Recht in den Rechtssammlungen bis Gratian, in: Fälschungen im Mittelalter II (MGH Schriften, Bd. 33, II), Hannover, S. 11 – 49.

— 1994. Wandel und Kontinuität im kanonischen Recht bei Gratian, in: Sozialer Wandel im Mittelalter, hrsg. v. J. MIETHKE / K. SCHREINER, Sigmaringen, S. 215 – 233.

— 1994. Traditionen des Kirchenasyls, in: Asyl am Heiligen Ort. Sanctuary und Kirchenasyl. Vom Rechtsanspruch zur ethischen Verpflichtung, hrsg. v. K. BARWIG / D. R. BAUER, Ostfildern, S. 47 – 61.

— 1999. Rechtsphilosophische und Rechtshistorische Überlegungen zum Asylgedanken, in: Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien, Bd. 19: Fremde. Migration und Asyl, hrsg. v. V. SCHUBERT, St. Ottilien, S. 301 – 324

LANGENFELD, H. 1977. Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II., Bonn.

LATINI, C. 2001. Il diritto d'asilo. Prime note sull'immunitas loci nell'esperienza di diritto commune, in: Sachsen im Spiegel des Rechts, Ius commune propriumque, hrsg. v. A. SCHMIDT - RECLA / E. SCHUMANN / F. THEISEN, Köln, S. 157 - 183.

— 2002. Il privilegio dell'immunità : diritto d'asilo e giurisdizione nell'ordine giuridico dell'età moderna, Mailand (Università degli studi di Macerata. Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza 109).

— 2002. Le droit d'asile dans la pensée de Van Espen: profils juridiques de la formation du ius publicum ecclesiasticum dans les Pays-Bas catholiques, in: forum historiae iuris, Erste europäische Internetzeitschrift für Rechtsgeschichte - http://www.rewi.hu-berlin.de/FHI/0207latini.htm).

LE BRAS, G. 1930. Asile, in: Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique, 1. Bd., Sp. 1035 - 1047.

LINDNER, A. 1988. Constantin's "Ten law" series, in: Fälschungen im Mittelalter II (MGH Schriften, Bd. 33, II), Hannover, S. 491 - 507.

MANFREDINI, A.D. 1986. "Ad ecclesiam confugere", "ad statutas confugere" nell'età di Teodosio I., in: Atti dell' Accademia romanistica constantiniana, IV. convegno internationale, S. 39 - 58.

MISSEREY, L - R. 1935. Asile en Occident, in: Dictionnaire de droit canonique, 1. Bd. 1935, Sp. 1089 - 1104.

POHLKAMP, W. 1988. Privilegium ecclesiae Romanae pontifici contulit. Zur Vorgeschichte der Konstantinischen Schenkung, in: Fälschungen im Mittelalter II (MGH Schriften, Bd. 33, II), Hannover, S. 413 - 490.

REUTER, H. - R. 1994. Kirchenasyl und staatliches Asylrecht. Ein rechtsethischer Beitrag, in: Das Recht der Kirche, Bd. III Zur Praxis des Kirchenrechts, hrsg. v. G. RAU / H. - R. REUTER / K. SCHLAICH; Gütersloh, S. 574 - 600.

RILINGER, R. 1988. Humiliores - Honestiores, Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzeit, München.

ROBBERS, G. 1988. Kirchliches Asylrecht?, in: Archiv des öffentlichen Rechts 113, S. 30 - 51.

ROSENWEIN, A. H. 1999. Negotiating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe, Manchester.

RUEDL, H. 2001. Ad ecclesiam confugere: Die kaiserliche Asylgesetzgebung in der Spätantike, in: Tradition - Wegweisung in die Zukunft, FS

f. J. Mühlsteiger, hrsg. v. K. BREITSCHING / W. REES, Berlin, S. 133 - 145.

SIEMS, H. 1991. Zur Entwicklung des Kirchenasyls zwischen Spätantike und Mittelalter, in: Libertas, Grundrechtliche und rechtsstaatliche Gewährungen in Antike und Gegenwart, hrsg. v. O. BEHRENDS, O. / M. DIESSELHORST, Ebelsbach, S. 139 - 186.

SPECIALE, G. 1996. Fallimento tra Dolo e Sfortuna, Rom.

THELER, J. 1995. Asyl in der Schweiz. Eine rechtshistorische und kirchenrechtliche Studie (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Bd. 43, hrsg. v. L. CARLEN) Freiburg/Schweiz.

TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, P. 1939. Le droit d'asile, Paris 1939.

ULLMANN, W. 1981. Gelasius I (492 - 296). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter (Päpste und Papsttum Bd. 18), Stuttgart.

WADLE, E. 1996. Gottesfrieden und Landfrieden als Gegenstand der Forschung nach 1950, in: Funktion und Form, hrsg. v. K. KROESCHELL / A. CORDES, Berlin, S. 63 - 910.

WEINRICH, L. (Hrsg.) 1977. Quellen zur deutschen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte bis 1250, Darmstadt.

— (Hrsg.) 1983. Quellen zur Verfassungsgeschichte des römisch - deutschen Reiches im Spätmittelalter (1250 - 1500), Darmstadt.

WENGER, L. 1950. Asylrecht, in: Reallexikon für Antike und Christentum, 1. Bd., Sp. 836 - 844.

KARL HÄRTER

Vom Kirchenasyl zum politischen Asyl: Asylrecht und Asylpolitik im frühneuzeitlichen Alten Reich

Im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation existierten vielfältige Erscheinungsformen des Asyls:
„Dergleichen Asyla nun seynd sehr unterschiedlich: einige gehen nur auf eine Sache, andere auf mehrere Zufälle; einige gehen nur auf die Einwohner des Orts, oder Landes, andere nur auf Fremde, und noch andere auf beyde. In einigen Asylis kann der, so sich dahin geflüchtet hat, lebenslang verbleiben, in anderen aber nur eine gewisse Zeit. Einige gehen nur auf einen gewissen engen District, andere aber auf den ganzen Ort oder Gebiet", schrieb JOHANN JACOB MOSER, einer der besten Kenner der Verfassung des Alten Reiches.[1] Nach formalen Kriterien - Asylorten, asylberechtigten Personen und Asylgründen - können die folgenden frühneuzeitlichen Asyle bzw. Asylformen unterschieden werden:[2]

1) Das aus dem antiken Asyl hervorgegangene Kirchenasyl stellt die älteste Form der Schutzgewährung vor Verfolgung dar. Dabei handelt es sich um internes Asyl, das sich auf heilige, „immune" Orte wie Kirchen oder Klöster stützte und sowohl bezüglich der Gründe als auch Personen kaum beschränkt war. Es betraf vorwiegend Asylsuchende, die wegen eines Verbrechens verfolgt wurden, wobei mit den Delikten Desertion und Majestätsbeleidigung bereits politische Gründe eine Rolle spielen konnten.

---

1 JOHANN JACOB MOSER, Teutsches Staatsrecht, 52 Bde., ND der Ausgabe 1737-1756, Osnabrück 1968 ff., hier Bd. 5, S. 286-297, hier S. 292.

2 Ältere, aber noch immer nützliche Überblicke: AUGUST M. VON BULMERINCQ, Das Asylrecht in seiner geschichtlichen Entwicklung, beurtheilt vom Standpunkte des Rechts und dessen völkerrechtliche Bedeutung für die Auslieferung flüchtiger Verbrecher. Eine Abhandlung aus dem Gebiete der universellen Rechtsgeschichte und des positiven Völkerrechts, Wiesbaden 1853; R. DANN, Über den Ursprung des Asylrechts und dessen Schicksale und Überreste in Europa, in: Zeitschrift für deutsches Recht und deutsche Rechtswissenschaft 4 (1840), S. 326-368; A. WIDDER, Kirchliches und weltliches Asylrecht und die Auslieferung flüchtiger Verbrecher, in: Archiv für Kirchenrecht 78 (1898), S. 24-55.

2) Daneben hatten sich seit dem Spätmittelalter auch „interne", in der Regel durch kaiserliche Privilegien bestätigte weltliche Asyle etabliert, bei denen es sich um ganze Herrschaften oder Städte, aber auch nur um einzelne Gebäude handeln konnte. Diese Asyle waren nicht nur auf „Verbrecher" begrenzt und kannten auch andere Asylgründe wie Konfession/Glauben und soziale Ausgrenzung; umstritten war allerdings die Asylgewährung aufgrund „politischer Verbrechen" wie z. B. Majestätsbeleidung oder Desertion.

3) Schließlich läßt sich das externe/zwischenstaatliche Asyl unterscheiden, das sich im wesentlichen auf „politische" Flüchtlinge und Glaubensflüchtlinge beschränkte und auch in der besonderen Form des diplomatischen Asyls auftreten konnte. Seit etwa Mitte des 17. Jahrhunderts nahmen die europäischen Staaten zunehmend das auf ihre Souveränität gegründete Recht in Anspruch, Flüchtlinge oder Verbrecher nicht auszuliefern und ihnen Asyl zu gewähren. Allerdings kam es vor 1789 lediglich im Fall der Glaubensflüchtlinge zu größeren Flüchtlingsbewegungen, die in der Regel nicht in Asyl, sondern Einwanderung mündeten, während das politische Asyl nur einzelne, meist prominente Flüchtlinge wie z. B. HUGO GROTIUS betraf.

Gerade im Alten Reich mit seiner komplexen Verfassung kann allerdings nur bedingt mit den modernen Kategorien des innerstaatlichen/internen und zwischenstaatlichen/externen Asyls operiert werden, denn einerseits lassen sich weder die unmittelbaren Reichsstände und schon gar nicht die sonstigen Reichsmitglieder (z. B. die Reichsritterschaft) als „Staaten" charakterisieren, andererseits können die meisten Asylorte aufgrund eigener Herrschaftsrechte nicht als bloße Bestandteile – und damit „innerstaatliche" Asyle – eines Territoriums angesehen werden. Die Herrschafts- und Verfassungsstrukturen im frühneuzeitlichen Alten Reich bedingten vielmehr ein relativ komplexes Asylrecht und eine flexible Asylpolitik, die zudem erheblichen Veränderungen unterlagen.

Grundsätzlich bezeichnete Asyl auch im Alten Reich sowohl einen mit Immunität behafteten Ort als auch den Schutz vor Verfolgung.[3] Asylgewährung setzte und setzt damit voraus, daß eine Person wegen Handlungen

3 Allgemein zur historischen Definition und Entwicklung des Asyls: OTTO KIMMINICH, Die Geschichte des Asylrechts, in: Bewährungsprobe für ein Grundrecht: Art. 16 Abs. 2 Satz 2 Grundgesetz: „Politisch Verfolgte geniessen Asylrecht", Baden-Baden 1978, S. 19-65; WOLFGANG G. BEITZ/MICHAEL WOLLENSCHLÄGER (Hg.), Handbuch des Asylrechts, Bd. 1, Baden-Baden 1980; GEORG FLOR, Asylrecht. Von den Anfängen bis heute, Berlin 1988.

verfolgt und mit Strafe bedroht wurde, die zumindest in ihrem Herkunftsort, meist aber auch dem Asylort als „abweichend" eingestuft wurden, worunter Kriminalität, Religion, soziale Merkmale und das politische Verhalten zählen konnten. Zwar dominierte prinzipiell das sogenannte „Verbrecherasyl",[4] legt man jedoch einen weiten Begriff von Kriminalität als „abweichendes Verhalten" zugrunde, dann lassen sich zahlreiche Handlungen im sozialen, religiösen und politischen Bereich als Asylgründe benennen, die in den Herkunftsstaaten zu Verfolgungen führten.[5] Im frühneuzeitlichen Alten Reich konnten folglich nicht nur „Verbrecher", sondern auch Glaubensflüchtlinge, ethnische Minderheiten, Angehörige sozialer Randgruppen und Deserteure auf Asyl in einer Vielzahl unterschiedlicher Asylorte hoffen.

Asyl als eine durch das Herkunftsland direkt oder indirekt erzwungene, vorübergehende und auf Rückkehr ausgerichtete Migration ist allerdings prinzipiell von anderen Migrationsformen zu unterscheiden. Damit fallen Migrationsbewegungen mit dem Ziel einer Immigration z. B. aus konfessionellen und ökonomischen Gründen - zumindest aus heutiger Sicht - nicht unter das Asyl. Entscheidendes Kriterium ist das Verlassen des Herkunftslandes aufgrund politischer und religiöser Repression und/oder der Verfolgung als „Verbrecher", wobei die Definition der Delikte bzw. Asylgründe erheblich schwanken konnte. In der Frühen Neuzeit lassen sich die mannigfaltigen Asylgründe, die gerade nicht auf das Politische begrenzt waren, jedoch kaum klar voneinander trennen. Denn auch soziale, wirtschaftliche und religiöse Ausgrenzung konnte mit strafrechtlicher Verfolgung einhergehen, da ein abweichender Glauben, bestimmte soziale Verhaltensweisen wie Betteln und Umherziehen oder ethnische/soziale Randgruppen (Vaganten, „Zigeuner", Juden) in Straf- und Policeygesetzen kriminalisiert wurden. Insgesamt dominierten in der Asylpraxis bei den Delikten Totschlag, Desertion, Betrug/Schulden und Vagabundieren/Betteln als

4 PETER LANDAU, Traditionen des Kirchenasyls, in: Asyl am heiligen Ort. Sanctuary und Kirchenasyl: Vom Rechtsanspruch zur ethischen Verpflichtung, hg. von KLAUS BARWIG und DIETER R. BAUER, Ostfildern 1994, S. 47-61, hier S. 47: „Wesentlich ist zunächst, daß sich das Asylrecht nicht auf Unschuldige bezieht, sondern auf Missetäter, also Personen, die auch nach Ansicht der Kirche sich etwas haben zuschulden kommen lassen".

5 Grundsätzlich zum Thema Kriminalität/abweichendes Verhalten in der Vormoderne: GERD SCHWERHOFF, Aktenkundig und gerichtsnotorisch. Einführung in die Historische Kriminalitätsforschung, Tübingen 1999.

Asylgründe, die jedoch von den Territorien und Städten des Alten Reiches teilweise nicht mehr anerkannt wurden.

Die Definition der asylwürdigen Personen und der jeweiligen sozialen und konfessionellen Voraussetzungen des Asyls war folglich umstritten und veränderte sich. Die Asylgewährung war jedoch nicht nur vom Asylgrund, sondern auch von den ambivalenten humanitären, religiös-konfessionellen, ökonomischen und politischen Motiven der unterschiedlichen Asylorte/Asylgewährenden abhängig, deren Asylpolitik auch die Bedingungen, unter denen die Asylanten lebten, und die praktische Durchführung des Asylverfahrens prägten. Abgesehen von den Bestimmungen des kanonischen Rechts kann das frühneuzeitliche Asylrecht jedoch nicht als subjektives, den Rechtsanspruch auf Asyl festschreibendes Recht beschrieben werden. Vielmehr finden sich überwiegend im Bereich des Policey- und Strafrechts Rechtsnormen, die den Asylanspruch einschränkten, seine Durchführung an den Asylorten regulierten (sogenannte „Asylordnungen") oder generell das Asyl als „Policeysache" reglementierten, um Mißstände zu beseitigen und eine „geordnete Strafjustiz" zu gewährleisten.[6]

Damit eng verknüpft war das Problem der Auslieferung, denn die Herkunftsterritorien forderten in der Regel die Auslieferung oder verfolgten flüchtige „Verbrecher" im Rahmen der reichsrechtlich eingeräumten „Nacheile"[7] über die Immunitäts- bzw. Territorialgrenzen hinweg. Das Thema Ausweisung/Auslieferung bildet damit gleichsam die Kehrseite des Asylrechts. Das Verfolgungs- und Auslieferungsrecht und die Bedingungen, unter denen Asylanten ihr Asyl verließen oder ausgeliefert wurden, waren ebenso wie das Asylrecht überhaupt politisch umstritten. Versuchten doch seit dem Spätmittelalter die mächtigeren Territorien des Alten Reiches das Asyl zugunsten des staatlichen Justiz- und Gewaltmonopols einzuschränken. Legitimiert wurde diese Politik mit dem „Mißbrauch" des Asylrechts und der Störung einer geordneten Justiz, die als Topoi auch die entsprechende juristische, kameralistische und staatsrechtliche Literatur der Frühen Neuzeit durchziehen.[8] Zwar verteidigten die katholische Kirche und

6 Zur frühneuzeitlichen Policeygesetzgebung: Repertorium der Policeyordnungen der Frühen Neuzeit, hg. von KARL HÄRTER und MICHAEL STOLLEIS, Bd. 1 ff., Frankfurt am Main 1996 ff.; vgl. hier insbesondere die über das Schlagwort „Asyl" im Sachregister nachgewiesenen Policeynormen.

7 WILHELM KOCH, Die Nacheile im deutschen öffentlichen Recht und im Völkerrecht, Greifswald 1917.

8 Vgl. z. B. NICOLAUS J. MYLER VON EHRENBACH, Tractatus de iure asylorum tam ecclesiasticorum quam saecularium [...], Stuttgart 1663; ANDREAS ZAUPSER, Gedan-

die weltlichen Asylorte ihr Recht auf Asylgewährung, langfristig unterlag das Asyl jedoch erheblichen Einschränkungen und wandelte seine Funktion, was im folgenden für die einzelnen Asylformen näher ausgeführt werden soll.

1. Kirchenasyl

Das kirchliche Asylrecht[9] war Bestandteil der kirchlichen, durch das Reichsrecht garantierten Immunität und erstreckte sich räumlich auf alle Kirchen und zugehörigen Gebäude, die Kirchhöfe, das Haus des Bischofs sowie alle Klöster und deren Klosterbezirk (Freiung); man kann folglich ein „Ineinanderfließen von Ortsfrieden, Immunität und Asyl" feststellen.[10] Das Kirchenasyl kannte ursprünglich kaum Beschränkungen bezüglich der Asylgründe/Delikte oder des berechtigten Personenkreises, und eine wesentliche Funktion im Spätmittelalter lag im Schutz vor privater Rache und vor einer vermeintlich grausamen, grundsätzlich jedoch vom Ziel des Ausgleichs geprägten Strafjustiz.

Im 16. Jahrhundert verstärkte sich in ganz Europa der Druck der frühmodernen Staaten, das Kirchenasyl bzw. alle Asylformen einzuschränken, wobei häufig mit den „Asylmißbräuchen" argumentiert wurde, die einer

---

ken über einige Punkte des Kriminalrechtes in vier Abhandlungen, 4. Aufl. München 1781, S. 89 ff.; J. TH. B. HELFRECHT, Historische Abhandlung von den Asylen, Hof 1801. Die Behandlung des Asyls im gemeinrechtlichen Diskurs stellt zusammenfassend dar: CARLOTTA LATINI, Il diritto d'asilo. Prime note sull' immunitas loci nell' esperienza di diritto comune, in: Sachsen im Spiegel des Rechts. Ius Commune Propriumque, hg. von ADRIAN SCHMIDT-RECLA u. a., Köln u. a. 2001, S. 157-183; DIES., Il privilegio dell'immunità. Diritto d'asilo e giurisdizione nell'ordine giuridico dell'età moderna, Milano 2002.

9 Grundlegend: LANDAU, Traditionen; JOSEPH GRÖLL, Die Elemente des kirchlichen Freiungsrechts. Mit besonderer Berücksichtigung der österreichischen Entwicklung, Stuttgart 1911 (ND 1965); RUDOLF GOTTFRIED BINDSCHEDLER, Kirchliches Asylrecht (Immunitas ecclesiarum localis) und Freistätten in der Schweiz, Stuttgart 1906 (ND 1965). Vgl. als instruktive, im Internet publizierte Fallstudie zu einem geistlichen Territorium (dem Hochstift Eichstätt): Asylanten im Schutz der Kirche 1650-1806. Ausstellung an der Katholischen Universität Eichstätt. Begleitheft zur Ausstellung der studentischen Arbeitsgruppe an der Professur für Landesgeschichte, 2000 <http://www.ku-eichstaett.de/GGF/Landesgesch/asyl/asyl.htm>.

10 GRÖLL, Elemente, S. 43; vgl. beispielhaft KURT REICH, Das Asylrecht bei dem Hoch- und Reichsstifte St. Ulrich und Afra zu Augsburg unter Berücksichtigung der allgemeinen Asylrechtsentwicklung, Ichenhausen 1928 (Diss. Erlangen 1927).

„geordneten" Strafjustiz bzw. „guter Ordnung und Policey" im Weg stünden. Vor allem ging es dem frühmodernen (Territorial-)Staat jedoch darum, die Verstaatlichung der Strafjustiz voranzutreiben und sein Justiz- und Gewaltmonopol durchzusetzen.[11] Viele europäische Staaten schafften das Kirchenasyl bereits im 16. Jahrhundert ab oder schränkten es so stark ein, daß es faktisch funktionslos wurde: so 1528 Schweden und 1539 in Frankreich, und in England wurde es 1504, 1624 1696, 1722 und 1724 eingeschränkt bzw. schließlich faktisch aufgehoben.[12] In einigen katholischen Ländern bestand es allerdings bis ins 19. Jahrhundert fort, so in Italien bis 1850. Die katholische Kirche verzichtete formal erst 1983 auf das Asylrecht (der Codex von 1917 enthielt noch das Kirchenasyl).[13]

Im territorial und konfessionell zersplitterten Alten Reich war die Lage komplizierter, nicht nur, weil protestantische und katholische Territorien bezüglich des Kirchenasyls unterschiedliche Wege gingen, sondern bei den geistlichen Reichsständen Bischof und Landesherr - und damit asylgewährende und (straf-)verfolgende Obrigkeit - zusammenfielen und darüber hinaus noch zahlreiche weltliche Asyle existierten.

Auch die frühneuzeitlichen (Territorial-)Staaten des Alten Reiches wollten das Kirchenasyl sowie sonstige „Freistätten" für „Straftäter" nicht mehr zulassen. Dem standen allerdings in den einzelnen Territorien sehr unterschiedliche Rechtsgebräuche, Privilegien und Rechtsnormen entgegen. So hatte die Bambergische Halsgerichtsordnung z. B. 1507 noch prinzipiell das kirchliche Asylrecht an „geweychten oder gefreyhten stetten" bestätigt (Asylanten durften danach nicht mehr mit der Todesstrafe bzw. peinlichen Strafen belegt werden), aber „offentliche Rauber" und Übeltäter, „welche die lewt an jrn eckern vnd früchten mit brennen oder andern bösen vbeltatten beschedigen vnd verderben", von der Asylgewährung ausgeschlossen.[14] Das erste (und einzige) Strafgesetzbuch des Alten Reiches, die Carolina von 1532, enthielt dagegen keinen Asylartikel, postulierte ein faktisch nur durch die Landeshoheit der Reichsstände begrenztes Verfolgungs- und

11 Vgl. als lokales Beispiel: KARL HÄRTER, Regionale Strukturen und Entwicklungslinien frühneuzeitlicher Strafjustiz in einem geistlichen Territorium: die Kurmainzer Cent Starkenburg, in: Archiv für Hessische Geschichte und Altertumskunde 54 (1996), S. 111-163.

12 DANN, Ursprung, S. 354 f.; KIMMINICH, Geschichte, S. 39.

13 LANDAU, Traditionen, S. 47 f.

14 Zitiert nach: ARNO BUSCHMANN, Textbuch zur Strafrechtsgeschichte der Neuzeit, die klassischen Gesetze, München 1998, S. 79 f.

Festnahmerecht, räumte aber auch durch die salvatorische Klausel das Fortbestehen traditioneller Rechtsgebräuche und Privilegien ein.[15]

Diese Indifferenz ist möglicherweise auf den Konflikt zwischen protestantischen und katholischen Reichsständen zurückzuführen. Denn die Reformation brachte eine erhebliche Schwächung des Kirchenasyls: Die protestantischen Landeskirchen erhoben darauf keinen Anspruch mehr und schafften es wohl weitgehend ab. LUTHER hatte allerdings noch 1517 in einem ihm zugeschriebenen „Tractatulus" das Asylrecht der Kirche gerechtfertigt: „Welch großer Übeltäter er auch sein mag – ausgenommen ein Straßenräuber, nächtlicher Feldplünderer oder jemand, der in der Kirche ein Mord oder eine schwere Körperverletzung begangen hat – er soll nicht mit Gewalt aus der Kirche herausgeholt werden".[16] Eine Auslieferung komme nur in Frage, so das zweite, von LUTHER betonte Prinzip des Kirchenasyls, wenn der Asylant „wegen jenes Deliktes nicht mehr zum Tode oder zu einer anderen Körperstrafe oder körperlichen Züchtigung verurteilt" werde.[17]

Zwar finden sich in den protestantischen Territorien keine besonderen Rechtsnormen zur Reglementierung bzw. Abschaffung des Kirchenasyls, aber im Rahmen der Konfessionalisierung sicherten sich die Landesherren ein unbeschränktes Festnahmerecht: „hodie certissimum est, & delinquentes nec in templo, nec in aedibus Episcopi ullam immunitatem habent, sed inibi capi & extrahi possunt", schrieb der einflußreiche protestantische Strafrechtslehrer und sächsische Richter CARPZOV in seiner 1635 erschienen Practica nova zum Kirchenasyl.[18] Die faktische Aufhebung der Asyle in

15 GUSTAV RADBRUCH (Hg.), Die Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. von 1532 (Carolina), sechste Aufl. hg. von ARTHUR KAUMANN, Stuttgart 1975.

16 MARTIN LUTHER, Traktat über das kirchliche Asylrecht. Aus d. Lateinischen ins Deutsche übers. u. hrsg. von BARBARA EMME unter Mitarb. von DIETRICH EMME, Regensburg 1985, hier S. 31.Vgl. GERHARD ROBBERS, Kirchliches Asylrecht?, in: Archiv des öffentliches Rechts 113 (1988), S. 30-51, hier S. 35 f.: „Besonders für die Entwicklung in Deutschland und in der Schweiz hat die Reformation entscheidende Bedeutung erlangt. Allerdings schloß sie das Fortbestehen des kirchlichen Asylrechts nicht von vornherein aus. Luther selbst wird bisweilen eine Schrift über das kirchliche Asylrecht zugeschrieben, die er 1517, demselben Jahr des Anschlags der Wittenberger Thesen, verfaßt haben soll, die aber ganz in der überkommenen Dogmatik verbleibt, jedenfalls keine spezifisch reformatorischen Ideen erkennen läßt".

17 LUTHER, Traktat, S. 36.

18 BENEDICT CARPZOV, Practica Nova Imperialis Saxonica Rerum Criminalium. In Partes III Divisa. Wittenberg 1646, Q 110 n. 95. Zu Carpzov: Benedict Carpzov.

den protestantischen Territorien - die tatsächliche Praxis ist allerdings weitgehend unerforscht und über weltliche Asyle wissen wir kaum etwas - kann als ein weiteres Merkmal der Konfessionalisierung bewertet werden. Die Durchsetzung der staatlichen Strafjustiz richtete sich nicht nur gegen die besonderen Gerichtsbarkeiten von Genossenschaften und Kirche, sondern auch gegen das kirchliche Asylrecht. Der frühneuzeitliche Staat wollte zumindest seinen Anspruch auf uneingeschränkte territoriale Strafjustiz nicht an den Kirchentoren enden lassen.

Dies galt - mit Abstrichen - auch für die katholischen Reichsstände, die das Kirchenasyl nicht aufhoben, es aber einzuschränken versuchten. Gerade im südlichen Reich existierten zahlreiche Asylorte, die im Grunde für alle Territorialstaaten ein Hindernis hinsichtlich der Etablierung und Durchsetzung eines „einheitlichen" staatlichen Strafrechts und einer staatlichen Strafjustiz darstellten. Dies führte besonders in Österreich und Bayern zu zahlreichen Konflikten zwischen Staat und Kirche, wobei letztere allerdings dem Drängen teilweise nachgab und das Kirchenasyl bezüglich der Asylgründe bzw. asylunwürdigen Verbrechen einschränkte.

Mit der 1591 erlassenen Konstitution „cum alias" Papst Gregors XIV. wurden Straßenraub, Totschlag und schwere Körperverletzung an geweihten Stätten, Meuchelmord, Ketzerei und - als erstes „politisches" Delikt - das Majestätsverbrechen vom Kirchenasyl ausgeschlossen. Im 18. Jahrhundert folgten die Konstitutionen Benedikts XIII. (vom 8.6.1725) und Benedikts XIV. (vom 15.3.1750) sowie weitere päpstliche Indulte speziell für Bayern (1760er Jahre) und andere europäische Staaten (1737 Spanien, 1741 und 1742 Neapel und Sardinien).[19] Sie erweiterten den Kreis der asylunwürdigen Delikte um zahlreiche Verbrechen gegen die Obrigkeit, so vor allem die Fälschung päpstlicher Schreiben, Amtsdelikte (z. B. Veruntreuung/Unterschlagung von öffentlichen Geldern), Münzverbrechen und Betrug; unter Straßenraub fiel nun auch die Beraubung und Verletzung (und nicht nur Tötung) eines Reisenden. Die Bulle von 1750 nahm weibliche Verbrecher vom Asyl aus sowie Totschläger, bei denen Waffen (darunter auch Steine) gefunden wurden. Die Indulte gestatteten schließlich Österreich und Bayern, Deserteure vom Kirchenasyl auszunehmen. Wer das Asyl verletzte und einen Straftäter aus einer Kirche herausholte, wurde allerdings weiterhin mit der Kirchenstrafe der Exkommunikation bedroht.

Neue Perspektiven zu einem umstrittenen sächsischen Juristen, herausgegeben von GÜNTER JEROUSCHEK, WOLFGANG SCHILD und WALTER GROPP, Tübingen 2000.

19 Vgl. DANN, Ursprung, S. 352 ff; WIDDER, Asylrecht, S. 31; BULMERINCQ, Asylrecht, S. 93 ff.; GRÖLL, Elemente, S. 78 ff.

Die katholischen und geistlichen Landesherren ließen nicht nur die päpstlichen Bullen als Landesgesetze publizieren, sondern sie begrenzten auch das Asylrecht der Klöster und Orden, so 1743 Clemens August in Münster oder 1774 und 1785 Clemens Wenzeslaus im Bistum Augsburg bezüglich des Deserteurasyls.[20]

Im 18. Jahrhundert intensivierten besonders Bayern[21] und Österreich[22] ihre Bemühungen um die Einschränkung des Kirchenasyls bzw. aller Asyle, wobei sie nicht nur mit eigenen Landesgesetzen vorgingen, sondern Druck auf Kirchenobere ausübten und sich auch der Unterstützung der Päpste versicherten. Ihre Politik zielte insbesondere darauf, Verbrechen im engeren Bereich des Staates sowie gegen die „öffentliche Sicherheit" vom Asylschutz auszuschließen. Hatten sich doch mit der frühneuzeitlichen Staatsbildung auch die Möglichkeiten von Verbrechen gegen den Staat (z. B. in den Bereichen Steuern/Abgaben. Militärwesen und Amtsführung) vermehrt, und der Staat sowie die innere Sicherheit avancierten zum schützenswerten Gut bzw. primären Ordnungs- und Strafzweck.[23] Argumentation und Vorgehen dieser staatlichen „Anti-Asylpolitik" lassen sich exemplarisch anhand der österreichischen Asylpatente nachzeichnen: Die „Mißbräuche" des Kirchenasyls, ja „die dem gemeinen Wesen überhaupt sehr schädlichen[n] Freyheiten" würden „zum Abbruch der heilsamen Gesetze" führen, denn die Geistlichkeit lasse den Kirchenschutz auch „Militardeserteurs", „Ausreissern [...] muthwilligen Decoctoribus, Falliten und Mauthverschwärzern, oder Defraudanten der landesfüstlichen Gefälle angedeihen" und entziehe diese damit den „gerechten Verfahrungen der Justiz". Dergleichen Verbrechen dürfe jedoch das „Jus Asyli um so weniger zu statten kommen [...], als daraus eine allgemeine Zerrüttung und unzähli-

20 Edikt 23.12.1743, in: J. J. SCOTTI, Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in dem königlich preußischen Erbfürstenthume Münster [...] ergangen sind, 3 Bde., Münster 1842, Bd.1, Nr. 329, S. 388; Patent 23.8.1774 und Dekret (Generalvikariat) 3.10.1785, in: Staatsarchiv Augsburg, Ho Aug NA Akten 172, 195 (Heft 1) und Ho Aug NA Akten 592a; NA Lit. 1275, S. 447-452.

21 HANS MITTERMAIER, Die geschichtliche Entwicklung des Asylrechts und die Grundlagen der Asylgewährung in Bayern, Diss. jur. München 1950.

22 GRÖLL, Elemente; FRIEDRICH HARTL, Pax et Securitas. Das Asylrecht in Österreich, dargestellt aus Wiener Quellen, in: Jahrbuch des Vereines für die Geschichte der Stadt Wien, 32/33 (1976/77), S. 42-62.

23 KARL HÄRTER, Policey und Strafjustiz in Kurmainz. Gesetzgebung, Normdurchsetzung und Sozialkontrolle im frühneuzeitlichen Territorialstaat, Habilitationschrift, TU Darmstadt 2001 (MS) [erscheint voraussichtlich Frankfurt am Main 2003].

ge Unordnungen unfehlbar entspringen würden" und eine „Stöhrung gemeinsamer Ruhe und allgemeiner Sicherheit" die Folge sei.[24]

Eine weitere Verordnung von 1775 schloß daher nochmals ausdrücklich zahlreiche Verbrechen gegen den Staat vom Asyl aus, darunter: Majestätsbeleidigung, Verschwörung oder Empörung gegen den Staat, Hochverrat, Fälschung von Münzen, Siegeln, Stempeln, öffentlichen Schuldscheinen, Maut- und Zollhinterziehung, Ausreißen von der Miliz, Körperverletzung an Dienern der Obrigkeit, Beraubung öffentlicher Kassen und Flucht aus Gefängnissen.[25] Es war im Grunde weniger der Asylschutz bei schweren Verbrechen wie Mord und Totschlag, der die weltlichen Obrigkeiten und die staatliche Strafjustiz im 18. Jahrhundert störte, sondern bei Delikten, die sich vorwiegend gegen den Staat richteten: Bettler/Vaganten, Schuldner, Steuerhinterzieher und Deserteure dominierten in der entsprechenden österreichischen und bayerischen Anti-Asylgesetzgebung.

Insbesondere die bezüglich ihrer Asylfähigkeit zwischen Staat und Kirche im 18. Jahrhundert stark umstrittene Desertion[26] läßt Bezüge zum völkerrechtlichen politischen Asyl erkennen (im übrigen ist Desertion/Fahnenflucht auch heute noch als Asylgrund äußerst umstritten), weil speziell für dieses Verbrechen sowohl die Reichsstände untereinander als auch die europäischen Staaten im 18. Jahrhundert zahlreiche Auslieferungsverträge schlossen, die auch als Policeygesetze publiziert wurden. Sie verpflichteten die Obrigkeiten und alle Untertanen bei Strafandrohung dazu, Deserteure nicht zu beherbergen, sondern festzunehmen und auszuliefern.[27] Dem stand jedoch das Kirchenasyl entgegen, denn Desertion als ein „politisches Verbrechen" wurde von der katholischen Kirche nicht als kriminell bzw. als Sünde bewertet; da den Deserteuren aber z. T. die Todesstrafe drohte, waren sie grundsätzlich asylberechtigt. Vor allem die Klöster gewährten Fahnenflüchtigen - und zwar keineswegs nur Landeskindern - beachtlichen Schutz vor Verfolgung.[28]

---

24 Österreichische Verordnung 10.5.1752, Codex Austriacus, Bd. 1-5, Wien 1704 ff. (künftig abgekürzt CA), hier Bd. 5, S. 647 f.

25 Verordnung 15.9.1775, abgedruckt bei: HERMANN SCHMID, Das Asylrecht der Deutschherren und ihres Hauses in Freiburg, in Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 133 (1985), S. 179-207, hier S. 201-203; vgl. dazu GRÖLL, Elemente; und HARTL, Pax, S. 49.

26 Dazu allgemein: MICHAEL SIKORA, Disziplin und Desertion. Strukturprobleme militärischer Organisation im 18. Jahrhundert, Berlin 1996.

27 Zahlreiche Nachweise in HÄRTER/STOLLEIS, Repertorium der Policeyordnungen, Bd. 1 ff., im Sachregister unter dem Schlagwort Deserteure.

28 Vgl. HARTL, Pax, S. 53.

Beispielsweise nahm das Wiener Augustiner-Eremiten-Kloster zahlreiche Deserteure auf und lieferte die Asylanten nur aus, falls ein Verzicht auf die Todesstrafe ausgesprochen wurde.[29] In anderen Fällen verhalfen Klöster Deserteuren oder Straftätern auch zur Flucht, was in einem österreichischen Reskript von 1750 zu der Androhung führte, Geistliche als „Übertreter der allerhöchsten Verordnungen" zu bestrafen, falls sie Deserteuren ungerechtfertigt Asyl gewähren würden. Hatte doch Österreich 1749 die Todesstrafe für Desertion zurückgenommen, womit nach Auffassung des Staates der Asyl- bzw. Nichtauslieferungsgrund wegfiel.[30]

Nachdem neben Österreich auch Bayern Mitte des 18. Jahrhunderts die Todesstrafe für Desertion aufgehoben hatte, schafften zahlreiche Territorien mit Zustimmung des Vatikans das Kirchenasyl für Deserteure ab.[31] Auch einige geistliche Territorien erließen Verordnungen gegen das Deserteurasyl: So forderte eine Kurtrierer Verordnung von 1788 von allen Kloster- und Kirchenvorstehern unter Androhung willkürlicher Strafe, flüchtige Deserteure auszuliefern und ihnen kein Asyl zu gewähren, da 1784 die Todesstrafe für Desertion abgeschafft worden sei und damit das „sonst übliche Recht der Freistätte in Kirchen, Klöstern und anderen Orten wegfalle".[32]

Letztlich blieben nur noch mehr oder weniger geringe Vergehen und Policeydelikte als Asylgrund übrig, gegen die dann eingewandt wurde, das Kirchenasyl gewinne seine Legitimation besonders durch die Verhinderung von Blutvergießen bzw. der Todesstrafen, folglich könne es bei Delikten, die nicht mit peinlichen Strafen bedroht seien, keine Anwendung finden. Eine weitere Argumentation zielte auf das Anerkennungs- bzw. „Asylverfahren", das zu Beginn des 18. Jahrhunderts noch weitgehend in den Händen der kirchlichen Organe lag. Dagegen argumentierten Obrigkeiten und Jurisprudenz, weil das Asylrecht auch als Ausfluß des landesherrlichen

29 FRANZ LOIDL, Über Desertation und Asylrecht im XVIII. Jahrhundert, in: Unsere Heimat. Monatsblatt des Vereines für Landeskunde von Niederösterreich und Wien 27 (1956), S. 172-174.

30 Verordnung 21.5.1749, CA 4, S. 409 ff.

31 Vgl. die österreichischen Verordnungen: 28.11.1750 und 10.5.1752, CA 5, S. 539 und 647 f.; zu Bayern: Reskript 30.6.1772 mit dem päpstlichen Indult vom 8.6.1772, in: GEORG KARL MAYR (Hg.), Sammlung der Churpfalz-Baierischen allgemeinen und besondern Landes-Verordnungen [...], 6 Bde., München 1784-1799, Bd. 2, S. 1105; JOSEPH VON SARTORI, Geistliches und Weltliches Staatsrecht der Deutschen, Catholischgeistlichen Erz-, Hoch- und Ritterstifter [...], Bd. 1-2, Nürnberg 1788-1791, S. 344.

32 Verordnung Trier 13.10.1788, in: J. J. SCOTTI, (Hg.), Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in dem vormaligen Churfürstenthum Trier [...] ergangen sind, Bd. 1-3, Düsseldorf 1832, hier Bd. 2, Nr. 853, S. 1470.

Begnadigungs- bzw. Bestätigungsrechts angesehen werden könne, müsse die Entscheidung über Anerkennung oder Nichtanerkennung, ob ein asylfähiges Delikt vorliege, dem Landesherren als oberstem Richter bzw. dessen Justiz- und Verwaltungsorganen überlassen bleiben.

Das Asyl- bzw. Auslieferungsverfahren wurde dann auch entsprechend modifiziert: Lag 1725 das Untersuchungsverfahren noch beim geistlichen Richter, der das Verbrechen feststellte und hinsichtlich der Asylfähigkeit bewertete, so wurden seit 1750 die Asylanten/Delinquenten in einem besonderen „geistlichen" Untersuchungsgefängnis untergebracht und durch die weltlichen Justizbeamten verhört. Solche geistlichen Gefängnisse richtete beispielsweise auch die Kurpfalz ein.[33] Die kirchlichen Organe führten das „Asylverfahren" also in Zusammenarbeit mit der weltlichen Justiz durch, wobei die Entscheidung über das Asylersuchen, die Beurteilung der Asylgründe bzw. die Feststellung eines asylunwürdigen Delikts und die Auslieferung grundsätzlich bei den kirchlichen Stellen bzw. dem Bischof verblieben. Die Strafverfolgungs- und Justizorgane mußten formell per Requisition eine Auslieferung beantragen und die dem Asylanten zur Last gelegten Verbrechen mittels Darlegung der „Indizien"/Verdachtsgründe untermauern.[34] Falls Asylanten ausgeliefert wurden, mußte die weltliche Obrigkeit in einem Asylrevers auf eine peinliche Bestrafung (mit Leib- und Lebensstrafen) verzichten; ausgelieferte Asylanten hatten folglich meist nur mit einer poena extraordinaria zu rechnen.

Während in den meisten geistlichen bzw. katholischen Territorien des Reiches eine Mitwirkung der kirchlichen Stellen erhalten blieb, beseitigte Maria Theresia 1775 – mit dem Argument des landesherrlichen Begnadigungsrechts und der Hemmung der Justiz – die Mitwirkung der Kirche beim Asylverfahren: Alle Asylanten waren an die weltlichen Behörden auszuliefern, die allein über die Asylfähigkeit entschieden. Das Asylverfahren war damit den eigentlichen Asylgewährenden entzogen worden und lag ausschließlich in den Händen der „Verfolger" - den weltlichen Justiz- und Verwaltungsbehörden.[35] Zwar protestierten die österreichischen Bischöfe, doch die Strafgesetze von 1787 und 1788 setzten das staatliche Gewalt- und Justizmonopol in der Strafgerichtsbarkeit vollends durch, und Joseph II.

33 Verordnung 14.11.1760, Generallandesarchiv Karlsruhe, 77/3233.

34 Zum Verfahren: GENOVEVA RAUCH, Das Asylverfahren, in: Asylanten im Schutz der Kirche; HARTL, Pax, S. 53 ff.

35 Verordnung 1775 und HARTL, Pax, S. 55 und 59.

ließ gegen einige renitente Geistliche sogar Strafen verhängen.[36] Am Ende blieb im Grunde nur noch die Wahrung der Pietät gegenüber den kirchlichen Stätten bzw. der Immunität und das Verbot der gewaltsamen Herausholung aus Asylstätten. Trotz päpstlicher Bullen und rigoroser Landesgesetzgebung kam es aufgrund der Immunität der geistlichen Gebäude und Personen in den geistlichen Territorien aber auch noch am Ende des 18. Jahrhunderts zu Konflikten um das Kirchenasyl.[37]

Ablauf und Auseinandersetzung um das „Asylverfahren" in einem geistlichen Territorium mag ein typischer Fall illustrieren, der sich 1762 in Kurmainz ereignete: Die Magd Anna Maria Trücht stand im Verdacht, ihr neugeborenes Kind getötet zu haben, und war in das Karmeliterkloster zu Hirschhorn geflohen, wo sie Asyl erhalten hatte. Die als höchstes Strafgericht zuständige Kurmainzer Landesregierung mußte sich folglich mit der Frage des Kirchenasyls im Hinblick auf Kindsmörderinnen beschäftigten. Aus dem kanonischen Recht und der Bulle von 1591 sei zwar bekannt, daß nur Mord und Raubmord unter die Ausnahmen fallen würden, aber, argumentierte der zuständige Referent: „Es haben aber die nachgefolgte Päbste zu mehrer Verfestigung der gemeinen Sicherheit die ahsyla weit mehr beschränket, und ohne Unterschied alle homicidia premiditata et voluntaria des Juris ahsyli beraubet". Da gegen die Asylantin ein starker Verdacht bestehe, sei sie nach den Bullen von 1725 und 1748 von der Asylgewährung ausgeschlossen, folglich müsse man eine Requisition ans Kloster ergehen lassen und ultimativ die Auslieferung verlangen. Das Verfahren sei aber nach Maßgabe der päpstlichen Bullen durchzuführen, denn auch bei „casibus exceptio" müsse „ein gewisser Modus extraditionem" beachtet werden. Daher wäre zunächst beim zuständigen Bischof von Worms eine Anzeige zu machen, denn es obliege dessen Entscheidung, ob das Delikt unter die Ausnahmefälle gerechnet werden könne. Das Verfahren könne jedoch in Mainz entschieden werden, da der Mainzer Kurfürst auch den Wormser Bischofsstuhl inne habe. Die Regierung entschied jedoch, die Protokolle und Kriminalakten dem Wormser Vikariat und nicht dem Mainzer Erzbischof zuzustellen und um Auslieferung zu bitten. Das Wormser Vikariat reagierte zunächst nicht und versuchte, die Sache „so viel möglich zu verzögern". Schließlich mußte der Amtskeller berichten, daß das Kloster die

36 Abdruck der Eingaben bei GRÖLL, Elemente, S. 286 ff.; vgl. auch HARTL, Pax, S. 59 f.

37 Vgl. einen Kurmainzer Fall von 1791: Bayerisches Staatsarchiv Würzburg, Mainzer Regierungsarchiv, Kriminalakten 2595.

Delinquentin mit anderen Bettlern hatte entkommen lassen, ohne daß dies die vorm Kloster aufgestellten Wachen bemerkt hätten.[38]

Der Fall ist zwar charakteristisch, für das gesamte Reich lassen sich jedoch aufgrund fehlender Forschungen kaum generelle oder gar quantifizierende Aussagen über die Praxis des Kirchenasyls machen. Bislang hat nur eine Arbeitsgruppe der Universität Eichstätt konkretes Material zusammengetragen und im Internet publiziert. Das in Eichstätt angewandte Asylverfahren stimmt weitgehend mit der beispielhaft geschilderten kurmainzischen oder österreichischen Praxis und den Vorgaben der päpstlichen Bullen überein.[39] Für Eichstätt lassen sich zwischen 1660 und 1790 immerhin 130 Asylfälle nachweisen; die meisten Asylanten (91 % männlich) waren Bauern und Bürger (90 %), Adlige und Geistliche tauchen praktisch nicht auf (2 %), dagegen Angehörige mobiler Randgruppen immerhin mit acht Prozent. Die Analyse der Berufe bzw. sozialen Stellung ergibt eine klare Dominanz von Soldaten (mit 66 %), wobei die meisten Asylanten aus Unterschichten stammten und viele von ihnen weit gereist waren oder keine feste Heimat hatten. Bei den Asylgründen steht Totschlag an der Spitze, knapp gefolgt von Desertion, „Hoffnung auf Freiheit" und Körperverletzung. Als Asylstätten fungierten vorwiegend Klöster, die den Asylanten für die gesamte Dauer des Asylverfahrens (meist mehrere Monate) Unterkunft, Verpflegung und auch medizinische Versorgung boten.[40]

2. Weltliche Asyle

Ihrer Funktion nach waren die weltlichen Asyle - auch Freistätten oder Freiungen genannt - mit dem Kirchenasyl nahezu identisch, denn im Mittelpunkt stand der Schutz vor Strafverfolgung. Woher genau Immunität und Asylfunktion der weltlichen Asyle herrühren, ist nicht völlig geklärt. Wesentliche Faktoren waren eigene (Nieder-)Gerichtsbarkeit, der Besitz von Vogteirechten, Immunität (im Sinne der Unverletzlichkeit von Gerichtsorten und der Freiheit vor anderen Gerichtsbarkeiten) und damit ganz allgemein der Sonderfrieden gefreiter Stätten (Gerichte, Ding- und

38 Bayerisches Staatsarchiv Würzburg, Mainzer Regierungsarchiv, Kriminalakten 1043.

39 RAUCH, Asylverfahren; HARTL, Pax, S. 53 ff.; und so auch in der Schweiz: BINDSCHEDLER, Asylrecht, S. 309 f.

40 FERDINAND KRAMER, Asylantenschicksal, in: Asylanten im Schutz der Kirche.

Fronhöfe) sowie der Haus- und Stadtfrieden. Die meisten der noch in der Frühen Neuzeit existierenden weltlichen Asyle waren durch kaiserliche Privilegierung im südlichen Reich entstanden; dazu zählten die Städte Reutlingen (1495), Villingen, Roth und Wildbad (1530), die Häuser der Ritterorden (1378 und 1403), Hospitäler (in Biberach 1533) sowie Besitzungen und Freihöfe des Adels (Schloß Burgberg 1463, Grafschaften Rantzau 1650, Schwarzenberg 1671, Königseck 1675, Schwartzburg 1691, Wartenberg 1707).[41] Allerdings muß betont werden, daß viele Asylprivilegien lediglich bereits bestehende Asylorte bestätigten und teilweise auch geistliche Asylstätten wie z. B. die Häuser des Deutschen und des Johanniter-Ordens kaiserlich privilegiert oder durch Säkularisation in weltliche umgewandelt wurden, so daß es fließende Übergänge zwischen weltlichen und kirchlichen Asylen gab.[42] Bei den kaiserlichen Privilegierungen handelte es sich nicht um die einheitliche oder gar „planmäßige" Schaffung von Asylen bzw. Asylrecht, und insgesamt muß der Zusammenhang von Asylrecht und Herrschafts-, Justiz- und Immunitätsrechten bzw. -privilegien hervorgehoben werden.[43] Denn einerseits wurden die Asylprivilegien häufig gemeinsam mit Gerichtsrechten verliehen, andererseits konnten vor allem diejenigen Asyle - und zwar weltliche und geistliche - bis ins 18. Jahrhundert ihre Existenz und Eigenständigkeit bewahren, die über kaiserliche Privilegien verfügten.[44]

Da die weltlichen Asyle überwiegend kaiserlicher Privilegierung entsprangen, waren sie in gewisser Weise Ausfluß der dem Kaiser auch als Person zukommenden Immunität.[45] Denn das Asylrecht bzw. die Asylgewährung haftete auch an Personen - Königen und adligen Herrschaftsträgern - und konnte von diesen auf Gebäude und andere Personen (z. B. ihre

41 MOSER, Teutsches Staatsrecht, Bd. 5, S. 286-297; LOTHAR BÄRNREUTHER, Asylrecht und Freiungen im fränkischen Raum, Diss. Würzburg 1969; THEODOR DRÜCK, Das Reutlinger Asylrecht. Mit Berücksichtigung anderer im Gebiet des heutigen Württemberg ehemals vorhandener Asyle, in: Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte, NF 4 (1895), S. 1-58; RALF RECK, Das Totschläger-Asyl der Reichsstadt Reutlingen 1495-1804, Diss. Tübingen 1970; ERNST OSIANDER, Das Asylrecht der Stadt Villingen nach handschriftlichen Quellen, Diss. Erlangen 1892; MITTERMAIER, Entwicklung; SCHMID, Asylrecht der Deutschherren, S. 186 ff.; BULMERINCQ, Asylrecht, S. 115.

42 So auch BÄRNREUTHER, Asylrecht, S. 23 und 107 ff.

43 BINDSCHEDLER, Asylrecht, S. 154.

44 Vgl. dazu die Beispiele bei BÄRNREUTHER, Asylrecht, S. 44 und 58.

45 BULMERINCQ, Asylrecht, S. 114.

gesandtschaftlichen Vertreter) übertragen werden.[46] Privilegierter Gerichtsstand und Immunität des Adels begründeten damit dessen Recht der Asylgewährung innerhalb des jeweiligen Herrschaftsbereichs, und daraus resultierte die Asylfunktion von Adelshäusern bzw. Adelshöfen und Gesandtschaftsquartieren (das sogenannte diplomatische Asyl).[47] Sie waren „unantastbar", und in ihnen konnten ohne ausdrückliche Zustimmung des Besitzers weder Straftäter verfolgt noch festgenommen werden.

Zahlreiche solche Freihäuser existierten z. B. in Österreich bzw. Wien, darunter die Häuser/Quartiere ausländischer Gesandter, des päpstlichen Nuntius und die Landschaftshäuser. Eine auch an die Universität gerichtete Verordnung Ferdinands III. vom 12. Januar 1645 beschwerte sich dann auch darüber, „das fast kein Justitia mehr administrirt werden könne/ weilen die Maleficanten/ so allerhand Mordthaten/ und dergleichen Excessen begehen/ nicht allein in die Kirchen/ Geistliche Oerther/ und zu denen Bottschafftern/ sondern auch Frei- und Herren-Häuser/ in deß Adels/ in Burgerlichen Häusern habende Bestand-Zimmer/ der Meinung als wann kein Gericht darein greiffen dörffte, sich retiriren/ und solcher gestalt entziehen thuen".[48] Aufgrund des engen Zusammenhang zwischen Jurisdiktion und Asyl rechneten einige zeitgenössische Juristen sogar „die akademischen Gebäude unter die Asyle". „Vielleicht verwechselte man aber nur die akademische Jurisdiction mit dem Rechte der Asylen", so der kritische Einwand Helfrechts in seiner historischen Abhandlung von den Asylen.[49]

Hinsichtlich der Asylgründe bzw. der asylfähigen Delikte und Personen gab es folglich keine Einheitlichkeit: Teilweise bestand ein uneingeschränktes Asylrecht, teilweise war die Asylgewährung wie bei den sogenannten Totschläger- und Schuldnerasylen auf bestimmte Delikte eingeschränkt oder waren Delikte (Mord, Straßenraub) ausgeschlossen. Die Unterscheidung zwischen Einheimischen, Untertanen anderer Reichsstände oder Ausländern (aus anderen europäischen Staaten) spielte für die Asylfähigkeit in der Regel keine Rolle: In der Stadt Roth hielten sich z. B. Asylanten aus

---

46 HANS-WERNER SCHUBERT, Das Asylrecht der Gesandten, Diss. Königsberg 1937.

47 Vgl. exemplarisch den Adelberger Freihof bei Esslingen; außer dem Ort/Schloß bestand das Gebiet nur noch aus einer Mühle und vier Söldnern und 15 Tagelöhnern als weiteren Einwohnern: GERHARD KITTELBERGER, Der Adelberger Freihof in Esslingen. Das Asylrecht und der Immunitätsstreit im 16. Jahrhundert, Stuttgart 1970.

48 Dekret 12.1.1645, CA 1, S. 637; vgl. HARTL, Pax, S. 51.

49 HELFRECHT, Abhandlung, S. 6 f.

England, Spanien, Italien, Frankreich, aber auch aus der benachbarten Reichsstadt Nürnberg auf.[50] Auch ganze Stadt- und Herrschaftsgebiete konnten als Asylstätten fungieren, die neben „Verbrechern" verfolgten sozialen, ethnischen oder religiösen Minderheiten Asyl gewähren konnten.[51]

Quantifizierende Aussagen über Anzahl, Herkunft und Asylgründe lassen sich zumindest für einige weltliche Asyle machen: das Reutlinger Totschlägerasyl gewährte über 2500 Totschlägern Asylschutz;[52] in Absberg lassen sich zwischen 1591 und 1792 insgesamt 227 Asylanten nachweisen; in Hohenberg zwischen 1708 und 1738 nur 16, darunter auch Ehebrecher; in Roth hielten sich dagegen allein zwischen 1529 und 1629 mehr als 1100 Asylanten auf, überwiegend Bankrotteure und Schuldner.[53] Insgesamt dürften Totschlag und Schulden/Bankrott die häufigsten Asylgründe gewesen sein, und besonders das „Schuldnerasyl" wollte der frühmoderne Staat abschaffen: so verordnete Karl VI. z. B. 1717 bündig: „Schuldner, Falliten und decoctores und andere betrügliche Lèute genießen kein ius asyli oder geistliche Immunität".[54]

Das Asylverfahren sowie die Aufenthaltsbedingungen der Asylanten waren häufig in spezifischen Asylordnungen geregelt. Asylfähigkeit und Delikt wurden von den Justiz- und Verwaltungsorganen der Asylorte überprüft, teilweise hatten sich sogar besondere Asylgerichte herausgebildet (so z. B. in der Stadt Roth).[55] Eintritt und Aufnahmeverfahren waren mit zahlreichen Rechtsbräuchen verbunden, die Asylanwärter wurden ausführlich vernommen und die Daten in ein Asylprotokoll eingetragen; und nicht zuletzt hatten die Asylanten eine Gebühr zu entrichten. Ein Asylanspruch bestand in der Regel nicht, doch scheint es, daß die Asylgesuche in der Regel positiv beschieden wurden. Der Aufenthalt war im Prinzip zeitlich begrenzt (Jahr und Tag), konnte jedoch problemlos verlängert werden, falls sich die Asylgründe nicht verändert hatten und die Gebühr erneut bezahlt wurde. Die Asylanten genossen innerhalb der Asylstätte - also z. B. dem

50 BÄRNREUTHER, Asylrecht, S. 39.

51 KITTELBERGER, Freihof; BÄRNREUTHER, Asylrecht, S. 83 ff. DANN, Ursprung, S. 361, spricht von einem „nicht mit Stillschweigen zu übergehenden Zweige des weltlichen Asylrechts, wenn nämlich die Kaiser Jemandem die Freiheit ertheilten, geächtete Personen aufzunehmen".

52 RECK, Totschläger-Asyl, S. 9.

53 BÄRNREUTHER, Asylrecht, S. 38-39 und 54.

54 Wechselordnung 10.9.1717, CA, 3, S. 881 ff., Art. 52.

55 BÄRNREUTHER, Asylrecht, S. 41.

gesamten Stadtgebiet - volle Freizügigkeit, sie konnten sich Arbeit suchen oder ihr früheres Gewerbe ausüben. Untergebracht waren sie meist in Gasthäusern; einige Städte verfügten über besondere Asylunterkünfte, in denen die Asylanten Quartier nehmen mußten.[56] Wer gegen die Asylordnung verstieß und z. B. ein neues Verbrechen beging, wurde ausgewiesen.[57]

Zentrale Funktion des Asylaufenthalts war es dann auch, den Ausgang eines Verfahrens „in Sicherheit" abzuwarten oder aus dem Asyl heraus eine Entschädigung mit Opfern (oder deren Verwandten) auszuhandeln. Mittels des Asyls konnte folglich die Untersuchungshaft des frühneuzeitlichen Inquisitionsverfahrens umgangen und ein sicheres Geleit (salvus conductus), ein Vergleich, ein Urteil oder eine Strafe mit der Obrigkeit des Herkunftsortes ausgehandelt werden.[58] Die Konflikte, die zur Asylsuche geführt hatten, wurden in vielen Fällen gelöst; nicht alle Asylanten blieben auf Lebenszeit an ihrem Asylort. Den Auslieferungsersuchen, die die Herkunftsterritorien an die Asylorte stellten, wurde meist nicht stattgegeben.[59]

Wie beim Kirchenasyl versuchten die meisten Territorien das weltliche Asylrecht einzuschränken oder abzuschaffen, was den Landesherren allerdings nur bei den Asylorten möglich war, die ihrer Herrschaft unterworfen waren. Württemberg konnte z. B. erst nach der Säkularisierung des Klosters Adalberg dessen Freihof in Esslingen aufheben und im 17. und 18. Jahrhundert weitere Asylrechte beseitigen, so 1651 das der Stadt Asperg oder 1789 das der Landstadt Pfullingen, wo der letzte Asylfall für das Jahr 1726 belegt ist. Im Fall der selbständigen Reichsstadt Reutlingen konnten die Herzöge dagegen keine Beschränkung des Asyls erreichen.[60] Bereits diese Hinweise zeigen, daß - anders als beim Kirchenasyl - auch in protestantischen Territorien weltliche Asyle bis ins 18. Jahrhundert fortbestanden.

---

56 RECK, Totschläger-Asyl, S. 62.

57 Ich folge hier den detaillierten Darstellungen bei BÄRNREUTHER, Asylrecht, S. 83-104; RECK, Totschläger-Asyl, S. 46 ff.

58 RECK, Totschläger-Asyl, S. 64. Zum frühneuzeitlichen Strafverfahren: KARL HÄRTER, Strafverfahren im frühneuzeitlichen Territorialstaat: Inquisition, Entscheidungsfindung, Supplikation, in: Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne, herausgegeben von ANDREAS BLAUERT und GERD SCHWERHOFF, Konstanz 2000, S. 459-480.

59 Vgl. die wenigen Fälle für das Reutlinger Asyl bei RECK, Totschläger-Asyl, S. 85 f.

60 Reck, Totschläger-Asyl, S. 79 ff.

Die katholischen Territorien schränkten ebenfalls die weltlichen Asyle - insbesondere in gefreiten adligen Häusern - ein.[61] Für die Stadt Wien versuchte Ferdinand I. bereits 1553 die Asylgewährung auch in den „befreyten/ und Herrn-Häusern" zu begrenzen.[62] Der Kurfürst und Bischof von Trier verordnete 1714, daß bürgerliche Delinquenten, die „in einem der adlichen Häuser zu Coblenz Asyl suchen" würden, künftig von den Hausbesitzern den Strafverfolgungsorganen ausgeliefert oder diesen zumindest die Hausvisitation gestattet werden mußte. Im Weigerungsfall sollten die Strafverfolgungsorgane bzw. die Mannschaften die Haussuchung und die Festnahme des Flüchtigen „nötigenfalls mit Anwendung von Gewalt" vornehmen.[63]

Neben den bekannten Motiven - die Behinderung der Strafjustiz und allgemeine Mißbräuche - wurden die Einschränkungen mit dem Begnadigungsrechts der Landesherren gerechtfertigt: Als Gerichtsinhaber hatten die Landesherren in den meisten Territorien ein weitgehendes Begnadigungs- und Bestätigungsrecht durchgesetzt, das die Überprüfung, Bestätigung oder Abänderung von Strafurteilen beinhaltete. Einige Regierungen und auch Juristen argumentierten, sowohl das weltliche wie auch das kirchliche Asyl - dessen Ziel ja die Verhinderung von Blutvergießen bzw. eine mildere Strafe sei - könnten dem landesherrlichen Begnadigungs- und Privilegierungsrecht zugerechnet und folglich entsprechend abgeändert bzw. eingeschränkt werden.[64] Hatten die Asylorte jedoch selbst Justiz- und Herrschaftsrechte inne, waren sie durch Privilegien geschützt oder lagen gar außerhalb der Landesherrschaft, war die Einschränkung oder gar Aufhebung des Asylrechts kaum möglich. Bestenfalls konnten die Landesherren beim Reichshofrat in Wien gegen Asylmißbräuche klagen, doch stand der Rechtsweg zu den Reichsgerichten auch den Asylorten offen, um gegen Verletzungen ihrer Privilegien und Rechte vorzugehen.[65] Eingriffe in das Asyl - die unberechtigte Festnahme/Herausholung eines Asylanten - und die Verletzung der Freiheiten und Privilegien des Asylortes waren mit einer schweren kaiserlichen Strafe bedroht (in der Regel eine hohe Geldstrafe von z. B. 100 Mark lötigen Golds).

---

61 Befehl vom 20.12.1785 „De asylo der Mörder und Diebe in Kirchen, Pfarrhöfen, geistlichen und weltlichen Häusern", in: MAYR, Sammlung Bd. 4, S. 842.

62 26.7.1553, CA 1, S. 381.

63 Verordnung Trier 25.8.1714, SCOTTI, Trier, Bd. 1, Nr. 339, S. 762.

64 Vgl. HARTL, Pax, S. 46 f. und GRÖLL, Elemente, S. 82.

65 DANN, Ursprung, S. 361; BULMERINCQ, Asylrecht, S. 116 f.

Zahlreiche Asylkonflikte - Beschwerden von Reichsständen gegen Asylgewährende wegen Asylmißbräuchen oder Eingriffe von außen in die Asylorte - wurden beim Reichshofrat verhandelt, so z. B. zwischen den Herzögen von Württemberg und der Reichsstadt Reutlingen, die angeblich ihr Asylrecht zum Nachteil Württembergs mißbrauchte. Dabei läßt sich keine einheitliche Linie einer für oder gegen das weltliche Asylrecht gerichteten reichsgerichtlichen Rechtsprechung feststellen: Schwäbisch Hall erwirkte z. B. gegen den Johanniterorden ein positives kaiserliches Urteil wegen Asylmißbrauch; dagegen konnte der Adalberger Freihof ein Urteil gegen die Verletzung des Asyls durch die Reichsstadt Esslingen erlangen. Auch die Reichsstädte Nürnberg und Köln, der Bischof von Augsburg oder die Stadt Osnabrück trugen Asylkonflikte vor dem Reichshofrat und teilweise auch beim Reichskammergericht aus. Die Stadt Osnabrück wurde 1716 auf Klage des Domkapitels wegen „violatae immunitatis ecclesiasticae et asyli" unter Androhung einer Geldstrafe dazu verurteilt, einen aus dem Dominikanerkloster gewaltsam herausgeholten Asylanten wieder ins Kloster zurückzubringen.[66] Insgesamt sicherte die Reichsgerichtsbarkeit grundsätzlich das Asylrecht, soweit es sich im Rahmen der kaiserlichen Privilegien und der Reichsgesetze bewegte. Geschützt durch kaiserliches Privileg und Reichsverfassung gaben dann auch die meisten Asylorte Auslieferungsersuchen, die die Herkunftsterritorien stellten, in der Regel nicht statt.[67]

3. Externes/zwischenstaatliches Asyl: Glaubensflüchtlinge, soziale Randgruppen und politische Flüchtlinge

Insbesondere bei den weltlichen Asylen lassen sich auch für die Frühe Neuzeit Formen des externen Asyls – wie z. B. das diplomatische Asyl – sowie Asylgründe im religiösen, sozialen und politischen Bereich feststellen, die außerhalb der engeren Sphäre der strafrechtlich verfolgten Verbrechen lagen; dies betrifft sowohl mobile, soziale Randgruppen und Glaubensflüchtlinge als auch politische Flüchtlinge. Allerdings ist bei den Glaubensflüchtlingen und den Angehörigen sozialer Randgruppen die Unterscheidung zwischen Asyl und Immigration schwierig. Das vormoderne Asyl

66 KITTELBERGER, Freihof, S. 24 und 55; die genannten Fälle und weitere Beispiele auch bei MOSER, Teutsches Staatsrecht, Bd. 5; SARTORI, Staatsrecht, Bd. 2/2/1, S. 829 f.

67 Vgl. die wenigen Fälle für das Reutlinger Asyl bei RECK, Totschläger-Asyl, S. 67-75 und 85 f.

sieht eine dauerhafte Ansiedlung/Integration zwar nicht vor, kennt aber gleichwohl den unbefristeten Aufenthalt am Asylort. Glaubensflüchtlinge und Vaganten waren aus der Perspektive der Herkunftsländer durchaus „Kriminelle" bzw. Deviante, die auch strafrechtlich verfolgt wurden und damit einen typischen Asylgrund hatten.

Den Angehörigen mobiler Randgruppen - Bettlern, Vaganten, „Zigeunern", „Betteljuden" - untersagten die meisten frühneuzeitlichen Staaten/Territorien Durchzug und Aufenthalt; sie sollten festgenommen, bestraft und ausgewiesen werden. In obrigkeitlichen Verordnungen wurden sie als „Gauner- und Diebsgesindel" etikettiert und bereits ihre „zigeunerische Lebensart" - das Umherziehen - galt als kriminelles Delikt.[68] Insofern waren sie einer permanenten Verfolgung ausgesetzt und damit auch ständig auf der Suche nach „Asyl" bzw. Schutz vor Verfolgung.

Im Alten Reich gab es durchaus „Asylmöglichkeiten" für solche Gruppen bzw. Verfolgte: vor allem kleinere Stände und Herrschaften (z. B. die Reichsritter), aber auch Klöster oder die sogenannten Freihäuser in Wien gewährten ihnen Asyl. Hatten doch bereits einige kaiserliche Privilegien ausdrücklich „geächtete" oder unehrliche Personen in den Asylschutz eingeschlossen.[69] Auch die Bezeichnung des Asyls zu Großaspach als „Bettelhof" deutet darauf hin, daß hier vorwiegend soziale Randgruppen Asylschutz vor staatlicher Verfolgung finden konnten. Ein weiteres Beispiel ist das Asyl der Grafen von Grafeneck, das sich auf deren ganzes Gebiet erstreckte. Im 18. Jahrhundert waren dort, so eine zeitgenössische Kritik, „allerhand herbeigelaufenes und heimatloses Gesindel, Pfannenflicker, Abdecker, Bürstenbinder, Korbflechter, Musikanten etc." aufgenommen worden, und die „Colonie" erreichte noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (bis 1840) einen beträchtlichen Umfang.[70] Aufenthalt und Schutz vor Verfolgung war allerdings in der Regel an materielle Gegenleistungen geknüpft.

Im 18. Jahrhundert gingen die größeren Territorien auch gegen den Asylschutz für soziale Randgruppen vor. Beispielsweise beklagte eine Wiener Verordnung von 1724, daß weltliche und geistliche Freihäuser Bettlern Asylschutz gewähren würden, und statuierte eine Auslieferungspflicht; im

---

68 Vgl. zur Diskriminierung und Verfolgung der Zigeuner in der Frühen Neuzeit: KARL HÄRTER, Zigeuner, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, herausgegeben von ADALBERT ERLER, EKKEHARD KAUFMANN und DIETER WERKMÜLLER, Bd. 5, Berlin 1998, Sp. 1699-1707.

69 MOSER, Teutsches Staatsrecht, Bd. 5, S. 292; BULMERINCQ, Asylrecht, S. 116.

70 Zitiert nach KITTELBERGER, Freihof, S. 5.

Weigerungsfall sollten die Policeyorgane und Stadtwachen die Bettler und Vaganten auch mit Gewalt aus den Asylen herausholen dürfen.[71] Weitere Verordnungen schränkten dann den Asylschutz für Bettler und Vaganten ein bzw. hoben diesen für die weltlichen Asyle völlig auf: So wurden die Wiener Policeyorgane z. B. 1732 ermächtigt, alle Bettler und sonstigen in der Stadt „herum vagierenden, auf Stehlen und andere Ubelthaten sich begebenden Leuthe" aus den weltlichen und geistlichen Freihäusern herauszunehmen.[72] Bei den sogenannten Bettler- und Vagantenjagden in Österreich wurden besondere Sicherheitsmaßnahmen für solche Asylstätten angeordnet: „alle Kirchen Freythöf, Clöster, Pfarr- und Frey-Höf [sollten] durch die Unterthanen unter Obsicht deren Land-Gerichts-Beamten, auch Grund- und Dorf-Richtern umzinglet/ der Eintritt denen fremden und unbekannten, zumalen denen Bettlern, versaget, die Garten-Geher, und andere verdächtige sich dahin flüchten wollende angehalten/ und dem nächsten Landgericht übergeben werden".

Auch in der Schweiz[73] gewährten die Klöster als „Diebsgesindel" verfolgten Vaganten Asyl: So floh z. B. 1751 ein „Vagant und Räuber" in die Kirche eines Benediktinerklosters bei Zürich, der Prior verweigerte die Auslieferung und die Mönche verhalfen ihm zur Flucht. Daraufhin kam es zu einem Konflikt mit der weltlichen Obrigkeit, die alle Vaganten als asylunwürdige Räuber betrachtete. Der Bischof des Priors wandte dagegen ein, daß die Entscheidung darüber, ob Vaganten in den Genuß des Kirchenasyls kämen, nur den Bischöfen obliege. Zürich beharrte jedoch auf der Asylunwürdigkeit von Vaganten, und es wurde mit dem Nachbarland Baden eine gemeinsame Ordnung beschlossen, die Vaganten vom Kirchenasyl ausschloß.[74] Zwar schränkte folglich auch die Schweiz das Asylrecht ein, hob dieses jedoch nach 1798 nicht per Gesetz auf.[75] Insgesamt – so kann man feststellen – boten jedoch weder weltliche noch kirchliche Asyle kriminalisierten sozialen Randgruppen in der Frühen Neuzeit einen nennenswerten Schutz vor Verfolgung.

---

71 Verordnung 17.1.1724, CA 4, S. 776; vgl. HARTL, Pax, S. 63.

72 Verordnung 11.7.1732, CA 4, S. 776.

73 Zu Asylrecht und Asylpraxis der Schweiz in der Frühen Neuzeit: JOHANNES THELER, Asyl in der Schweiz: eine rechtshistorische und kirchenrechtliche Studie, Freiburg 1995.

74 BINDSCHEDLER, Asylrecht, S. 316-318; ebd. auch die Verordnung vom 5.8.1752.

75 BINDSCHEDLER, Asylrecht, S. 394 ff.

Anders dagegen im Fall der Glaubensflüchtlinge,[76] die in einigen Territorien des Alten Reiches und in der Schweiz[77] Asyl und Aufnahme fanden. Die ersten Massenflüchtlingsbewegungen der Neuzeit wurden durch religiös-konfessionell motivierte Verfolgungen ausgelöst. Ganze Bevölkerungsgruppen wurden von ihren „Heimatstaaten" verfolgt und vertrieben und suchten Asyl bzw. einen neuen dauerhaften Aufenthalt in Staaten oder Territorien, die die gleiche Konfession hatten oder ihnen die freie Ausübung ihrer Religion gestatteten. Die frühneuzeitlichen Glaubensflüchtlinge verließen ihr Land aufgrund religiöser Repressionen bzw. der Kriminalisierung als „Ketzer", und Leib und Leben waren gerade durch staatliche Verfolgung bedroht; auch sie waren folglich aus der Perspektive des Herkunftslandes Deviante bzw. „Kriminelle", die einen typischen Asylgrund hatten. Das vormoderne Asyl kannte zwar den unbefristeten Aufenthalt am Asylort, sah jedoch keine dauerhafte Ansiedlung/Integration vor. Meist ging es den aufnehmenden Ländern bzw. deutschen Territorien dann auch nicht um eine zeitlich befristete Asylgewährung, sondern im Rahmen der Peuplierungspolitik um die Aufnahme und Ansiedlung „nützlicher" Untertanen, die teilweise durch besondere Gesetze und Privilegien angeworben wurden.[78] Zwar gab zweifellos religiöse Verfolgung den Ausschlag für das Verlassen des Heimatlandes - da eine Rückkehr jedoch weder möglich noch beabsichtigt war, ging das Asyl faktisch in die Immigration über.[79] Insofern macht das europäische Problem der frühneuzeitlichen Glaubensflüchtlinge bereits die problematische Unterscheidung zwischen Asyl und Immigration deutlich.

---

76 HEINZ DUCHHARDT, Glaubensflüchtlinge und Entwicklungshelfer: Niederländer, Hugenotten, Waldenser, Salzburger, in: KLAUS J. BADE (Hg.), Deutsche im Ausland - Fremde in Deutschland, Migration in Geschichte und Gegenwart, München 1992, S. 278-287; RAINER POSTEL, Asyl und Emigration in der Frühen Neuzeit, in: Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 83 (1997), S. 201-223; MARKUS KÜNG, Die bernische Asyl- und Flüchtlingspolitik am Ende des 17. Jahrhunderts, Genf 1993; die Arbeiten von Postel und Küng beschränken sich entgegen dem Titel auf Glaubensflüchtlinge.

77 KÜNG, Asyl- und Flüchtlingspolitik; THELER, Asyl.

78 Vgl. zusammenfassend: BARBARA DÖLEMEYER, Die Aufnahmeprivilegien für Hugenotten im europäischen Refuge, in: Das Privileg im europäischen Vergleich, hg. von BARBARA DÖLEMEYER und HEINZ MOHNHAUPT, Bd. 1, Frankfurt am Main 1997, S. 303-328.

79 Insofern können die Glaubensflüchtlinge nur mit Vorbehalt unter der Thematik des Asyls abgehandelt werden, was POSTEL, Asyl; und KÜNG, Asyl- und Flüchtlingspolitik, übersehen.

Ähnlich wie bei den sozialen Randgruppen und den Glaubensflüchtlingen spielte die Asylgewährung auch bei politischer Verfolgung im frühneuzeitlichen Alten Reich noch keine große Rolle. Das moderne externe/zwischenstaatliche Asyl beschränkt sich wesentlich auf politisch Verfolgte bzw. politische Verbrecher, für die ein sogenanntes Nichtauslieferungsprinzip besteht.[80] Politische Verbrechen und politische Verfolgung sind allerdings - und erst Recht in der Frühen Neuzeit - nur schwer zu unterscheiden. Legt man den Devianzbegriff zugrunde, dann wird der „politische Verfolgte" aus der Perspektive des Landes, das ihn verfolgt, meist auch als „politischer Verbrecher" oder gar als „Staatsfeind" eingestuft. Für die Frühe Neuzeit lassen sich unter den „politischen Verbrechen", die Verfolgung bedingen konnten, vor allem Aufstände/Unruhen, Verschwörung, Insubordination, Majestätsbeleidigung und Desertion subsumieren.[81] Politische Verbrecher flohen entweder ins „Ausland" oder suchten in ihrer Heimat bei ausländischen Diplomaten Schutz.

Das diplomatische Asyl, das sich in der Frühen Neuzeit als Folge der Einrichtung ständiger Gesandtschaften und der Friedenskongresse herausbildete, gilt dann auch als eine Wurzel des modernen, politischen Asyls.[82] Zumindest der frühneuzeitlichen Staats- und Völkerrechtslehre nach genoß der Gesandte als alter ego des von ihm repräsentierten Souveräns dessen volle Rechte, also Immunität, exemter Gerichtsstand und eben das Recht der Gewährung von Asylschutz, der (wie bereits beim weltlichen Asyl erwähnt) auch der Person des Herrschers gleichsam anhaftete.[83] In einem zweiten Schritt wurden Immunität und Asylschutz auch auf das Personal

80 HEINRICH LAMMASCH, Auslieferungspflicht und Asylrecht. Eine Studie über Theorie und Praxis des internationalen Strafrechtes, Leipzig 1887; TORSTEN STEIN, Die Auslieferungsausnahme bei politischen Delikten. Normative Grenzen, Anwendung in der Praxis und Versuch einer Neuformulierung, Berlin u. a. 1983, S. 7 ff.

81 DIRK BLASIUS, Geschichte der politischen Kriminalität in Deutschland (1800 - 1980). Eine Studie zu Justiz und Staatsverbrechen, Frankfurt am Main 1983; HELGA SCHNABEL-SCHÜLE, Das Majestätsvebrechen als Herrschaftsschutz und Herrschaftskritik, in: DIETMAR WILLOWEIT (Hg.), Staatsschutz (Aufklärung 7/2, 1992), Hamburg 1994, S. 29-48; JULIUS WOLF, Die Bedeutung und der Begriff des politischen Delikts im Völkerrecht, Diss. Marburg (Lahn) 1907.

82 HEIKO CARRIE, Das diplomatische Asyl im gegenwärtigen Völkerrecht, Baden-Baden 1994, S. 19: „Unter diplomatischem Asyl soll somit jede von einem Staat außerhalb seines Territoriums in seinen diplomatischen Vertretungen oder an anderen seinen Organen unterstehenden Orten gewährte Zuflucht an hilfesuchende Individuen verstanden werden".

83 SCHUBERT, Asylrecht, S. 9.

des Gesandten und dessen Unterkunft – das Gesandtschaftshotel – übertragen. Letzteres galt dann als ein exterritorialer, nicht der Souveränität bzw. Justiz des Beherbergungsstaates unterworfener Ort. Damit wurden Elemente des kirchlichen und des weltlichen Asyls auf die Gesandtschaft übertragen.[84] Darüber hinaus genossen auch ganze Kongreßorte Immunität und konnten als Asyle fungieren.

Zwar lassen sich in der Frühen Neuzeit zahlreiche Beispiele für die Gewährung von diplomatischem Asyl finden, doch wurde es ebenso häufig verletzt bzw. nicht anerkannt und konnte sich letztlich nicht durchsetzen. Es blieb politisch und völkerrechtlich umstritten, und noch heute existiert keine „allgemein anerkannte und einheitliche Definition".[85] Die Immunität des Gesandten einschließlich des Personals und des Quartiers ist völkerrechtlich voll anerkannt, doch gilt das Gesandtschaftsgebäude weiterhin als Bestandteil des Territoriums des Empfangsstaates und ist „die Immunität auf ihre Schutzfunktion zugunsten der verschiedenen diplomatischen Aufgaben reduziert".[86] Diplomatisches Asyl kann daher nur mit ausdrücklicher (eventuell vertraglich vereinbarter) Zustimmung des Empfangsstaates gewährt werden, und die Gesandten sind zur Auslieferung Asylsuchender verpflichtet: „Nur die Freiungen der Gesandten-Häuser könnten noch ein Skrupel erregen", schrieb Zaupser 1781 und fährt fort: „Allein, es ist nicht zu glauben, daß Monarchen, welche durch gutes Verständniß miteinander verbunden sind, die Straflosigkeit eines Missetäters der Ruhe eines freundschaftlichen Staates vorzuziehen, und aus den Wohnungen ihrer Botschafter einen Unterschlief für die Verbrecher zu machen, gesonnen sein werden".[87] Das diplomatische Asyl konnte daher bereits in der Frühen Neuzeit keine besondere Bedeutung gewinnen.

Grundsätzlich hat sich im frühneuzeitlichen Europa weder in der völkerrechtlichen Praxis noch in der Theorie die Idee eines „politischen Asyls"

84 SCHUBERT, Asylrecht, S. 17: „Aus der Immunität des Gesandschaftsgebäudes läßt sich für die Asylgewährung in Gesandschaften die Folgerung ziehen, daß es dem Empfangsstaate grundsätzlich verwehrt ist, einen Flüchtling aus dem Gesandschaftsgebäude herauszuholen, wenn der Gesandte ihm Asyl gewährt hat. Auch wenn der Gesandte kein Recht hatte, das Asyl zu geben oder ein bewilligtes Asylrecht mißbraucht hat, kann der Gedanke der Immunität verbieten, mit Gewalt in das Gebäude des Gesandten einzudringen, denn die Immunität ist illusorisch, wenn das Asyl nicht respektiert wird".

85 CARRIE, Asyl, S. 18.

86 CARRIE, Asyl, S. 34.

87 ZAUPSER, Gedanken, S. 110.

für politische Verbrecher bzw. politisch Verfolgte ausgebildet.[88] Allerdings existierte auch keine allgemeine Auslieferungspflicht - auch wenn sie bereits prominente Autoren wie BODIN oder GROTIUS gefordert hatten.[89] (Straf-)Verfolgung über Staats- oder Territorialgrenzen hinweg wurde vielmehr als eine Verletzung des Herrschaftsgebietes angesehen und auch die zeit- und kostenintensiven Auslieferungsverfahren in der Regel vermieden. Nur im Alten Reich hatten sich seit dem 16. Jahrhundert mit der „Nacheile" und dem „Requisitionswesen" eine vertraglich und gesetzlich geregelte inter- bzw. überterritoriale Strafverfolgung und damit ein „Auslieferungsrecht" entwickelt, das vor allem Deserteure, Vaganten bzw. „Diebsbanden" und politische Verbrechen wie Hochverrat, Aufruhr und Majestätsbeleidigung betraf.[90] Auslieferungsverträge für Deserteure schlossen die Reichsstände ebenfalls mit anderen europäischen Staaten ab; im 18. Jahrhundert nahmen in ganz Europa die Auslieferungsvereinbarungen zu und wurden auf weitere „schwere" Verbrechen wie Hochverrat, Aufruhr und Majestätsbeleidigung ausgedehnt.[91] Bei politisch Verfolgten bzw. politischen Verbrechern bestimmten jedoch weniger die vertraglichen Vereinbarungen, sondern machtpolitische Erwägungen die Auslieferungs- und damit auch die Asylpolitik. Denn die europäischen Staaten nahmen im 18. Jahrhundert zunehmend das auf ihre Souveränität gegründete Recht in Anspruch, in Einzelfällen politische Verbrecher nicht auszuliefern und ihnen Asyl zu gewähren.[92]

Die Nichtauslieferung von politischen Verbrechern und damit das moderne zwischenstaatliche Asylrecht, das lediglich für politisch (und z. T. religiös) Verfolgte gilt, setzte sich erst nach der Französischen Revolution und dem Ende des Alten Reiches durch. Die französische Nation statuierte in der Verfassung von 1793: „Il donne asyle aux étrangers bannis de leur

88 WOLFGANG ABENDROTH, Asylrecht, in: Wörterbuch des Völkerrechts, zweite Aufl. hg. von HANS-JÜRGEN SCHLOCHAUER, Berlin 1960, Bd. 1, S. 89-93, hier S. 90: „[...] die Vertragspolitik der Auslieferungsabkommen des 18. Jahrhunderts, wie auch die Völker und naturrechtliche Theorie dieser Periode (z. B. Pufendorf) kennen die Idee der Privilegierung des politischen Rechtsbrechers oder des politisch Verfolgten noch nicht". Vgl. weiterhin WOLF, Bedeutung, S. 3-6.

89 LAMMASCH, Auslieferungspflicht, S. 4 f.; Zu Grotius vgl. ELKE TIEßLER-MARENDA, Einwanderung und Asyl bei Hugo Grotius, Berlin 2002.

90 Vgl. z. B. JOHANN CHRISTIAN EDLER VON QUISTORP, Grundsätze des deutschen Peinlichen Rechts, Bd. 1-2, sechste Aufl., Deutschland 1796, Bd. 2 § 574; KOCH, Nacheile; LAMMASCH, Auslieferungspflicht, S. 21 f.

91 Zahlreiche Beispiele bei LAMMASCH, Auslieferungspflicht, S. 23 f. und 204 f.

92 Vgl. KIMMINICH, Geschichte, S. 42 f.

patrie pour le cause de la liberté. Il le refuse aux tyrans". Damit war erstmals externes politisches Asyl als Grundrecht verfassungsrechtlich festgeschrieben worden.[93] Die praktische Bedeutung des Asylartikels der nicht in Kraft getretenen Verfassung von 1793 blieb jedoch gering. Denn für die politischen Gegner der Revolution bzw. Napoleons sollte in anderen Staaten kein Asylschutz gelten. War doch die Französische Revolution auch die Ursache der ersten politischen Massenfluchtbewegung: Seit 1789 flohen zunächst französische Adlige und Geistliche später auch Angehörige anderer Schichten aus dem revolutionären Frankreich, weil sie direkt politisch verfolgt wurden oder die Revolution ablehnten. Sie erhielten auch in zahlreichen Territorien des Alten Reiches politisches Asyl, die damit teilweise interventionistische Absichten gegen Frankreich verbanden.[94] Mit massivem politischem und militärischem Druck zwang dann aber Napoleon nahezu alle europäischen Staaten, den französischen Emigranten das Asyl aufzukündigen, und er scheute sich nicht, direkt gegen Rückkehrunwillige wie den Herzog von Enghin vorzugehen, der 1804 aus dem badischen Asyl entführt und später hingerichtet wurde.[95]

Gleichzeitig vollendete das revolutionäre bzw. napoleonische Frankreich die Verstaatlichung der Strafjustiz mit einem im Bereich der Nation räumlich unbegrenzten Zugriff und schaffte alle Formen des inneren Asyls ab, was nicht ohne Wirkung auf die deutschen Territorialstaaten blieb.[96] Die Auswirkungen der Französischen Revolution, das Ende des Alten Reiches und die Einführung des neuen französischen (Straf-)Rechts in einigen Rheinbundstaaten bildeten die Basis der Aufhebung des Kirchenasyls und

93 Constitution de la République Française: Précédée de la déclaration des droits de l'homme Avec le rapport du Comité de Constitution et le Procès- Verbal d'acceptation par le Peuple Français, Paris 1793, Art. 120, S. 46; vgl. zur weiteren Entwicklung des französischen Asylrechts: GÉRARD NOIRIEL, Réfugiés et sans-papiers. La république face au droit d'asile XIX. - XX. siècle, Paris 1999.

94 THOMAS HÖPEL, Emigranten der Französischen Revolution in Preußen 1789 - 1806. Eine Studie in vergleichender Perspektive, Leipzig 2000; CHRISTIAN HENKE, Coblentz: Symbol für die Gegenrevolution. Die französische Emigration nach Koblenz und Kurtrier 1789-1792 und die politische Diskussion des revolutionären Frankreichs 1791-1794, Stuttgart 2000.

95 KARL HÄRTER, Reichstag und Revolution 1789-1806. Die Auseinandersetzung des Immerwährenden Reichstags zu Regensburg mit den Auswirkungen der Französischen Revolution auf das Alte Reich, Göttingen 1992, S. 625.

96 KARL HÄRTER, Kontinuität und Reform der Strafjustiz zwischen Reichsverfassung und Rheinbund, in: Reich oder Nation? Mitteleuropa 1780-1815, hg. von HEINZ DUCHHARDT und ANDREAS KUNZ, Mainz 1998, S. 219-278.

der weltlichen Asyle in zahlreichen deutschen Territorien bzw. Staaten. Den Anfang machte 1794 Preußen mit dem Allgemeinen Landrecht für die Preußischen Staaten und 1799 mit einem Edikt für Ansbach-Bayreuth; 1803/04 folgten Baden und Württemberg; Bayern und Sachsen hoben die inneren Asyle dagegen erst 1818 und 1827 ausdrücklich per Gesetz auf.[97] Grundsätzlich nahmen aber auch im 19. Jahrhundert alle Staaten für sich das auf ihre Souveränität gegründete Recht in Anspruch, sowohl eigene als auch fremde Staatsangehörige nicht auszuliefern und werteten die Verfolgung von Angehörigen anderer Staaten auf ihrem Gebiet als Souveränitätsverletzung. Nach der Französischen Revolution kamen zwar vermehrt Auslieferungsverträge zustande, politische Verbrechen wurden jedoch meist ausgenommen. Insgesamt zeigten sich die auf Demonstration ihrer Souveränitätsrechte beharrenden Staaten eher widerstrebend gegenüber Auslieferungsverpflichtungen und Nichtauslieferung blieb die Regel.[98] Auslieferungsvorbehalte bei politischen Delikten - und damit das Asylrecht - blieben jedoch ganz überwiegend auf zwischenstaatliche Verträge beschränkt und fanden selten Eingang in Verfassungsrecht. In Deutschland kam es dann auch nicht zur Festschreibung asylrechtlicher Regelungen, und 1832 vereinbarten die Mitglieder des Deutschen Bundes eine generelle Auslieferungspflicht bei politischen Delikten.[99]

Die Durchsetzung des politischen Asyls in Europa nach 1789 entsprang folglich weder primär einem humanitären Leitbildern folgenden Diskurs noch einer positiv- bzw. völkerrechtlichen Fixierung des Asylrechts als subjektiven Rechtsanspruch. Sie ist - wenn man von der nicht in Kraft getretenen französischen Verfassung von 1793 absieht - nicht Ergebnis einer bewußten normativen verfassungsrechtlichen Setzung eines „Menschenrechts". Beim modernen Asylrecht handelt sich um eine Auslieferungsausnahme der völkerrechtlich-vertraglich vereinbarten Auslieferungspflicht, die auf eine Vielzahl von kriminellen Delikten ausgedehnt wurde, aber gerade im 19. Jahrhundert - im Gegensatz zur Frühen Neuzeit - politische Verbrechen aussparte. Dieses auf die politischen Gründe und die zwischen-

97 DANN, Ursprung, S. 353 ff.; KITTELBERGER, Totschläger-Asyl, S. 107 f. (mit Abdruck der Württemberger Verordnung von 1804); BÄRNREUTHER, Asylrecht, S. 122; SCHMID, Asylrecht, S. 200; DRÜCK, Asylrecht, S. 54 ff.

98 Zahlreiche Beispiele bei LAMMASCH, Auslieferungspflicht, S. 23 f.; und 204 f.

99 HERBERT REITER, Politisches Asyl im 19. Jahrhundert. Die deutschen politischen Flüchtlinge des Vormärz und der Revolution von 1848/49 in Europa und den USA, Berlin 1992; zur europäischen Entwicklung: GÉRARD NOIRIEL, La Tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe (1793-1993), Paris 1991.

staatliche Asylgewährung reduzierte Asylrecht stellt im Vergleich zur Vielfalt der frühneuzeitlichen Asyle eine deutliche Einschränkung dar.

Schluß

Im frühneuzeitlichen Alten Reich existierten bis ans Ende des 18. Jahrhunderts zahlreiche Formen des Asyls, das große praktische Bedeutung besaß. Überwiegend konnten jedoch nur „Verbrecher" Asylschutz in Anspruch nehmen, wobei es eine große Bandbreite an Delikten bzw. deviantem und verfolgtem Verhalten gab. Das Kirchenasyl und die meisten weltlichen Asyle waren weder hinsichtlich der Verfolgungs- bzw. Asylgründe noch des Personenkreises begrenzt; vielmehr erhielten auch Menschen aus anderen Territorien/Staaten Asylschutz, darunter Glaubensflüchtlinge und „staatenlose" Umherziehende bzw. Angehörige mobiler/sozialer Randgruppen. Insofern handelte es sich bei den dargestellten Asylformen nicht um bloße „interne" Asyle; externes Asyl sowie religiöse, soziale und politische Verfolgung als Asylgründe gab es bereits in der Frühen Neuzeit. Das frühneuzeitliche Asyl war vielgestaltig und offen, aber auch ambivalent, problembeladen und konfliktträchtig.

Hat das Asylrecht die blutige und grausame Strafjustiz der Frühen Neuzeit eingedämmt und gar zu ihrem Wandel beigetragen? „Die Kirche konnte durch das Asylinstitut ein insgesamt höchst grausames Strafensystem in seiner Bedeutung reduzieren", so z. B. PETER LANDAU.[100] Sicher stellten sowohl kirchliches als auch weltliches Asyl ein wichtiges Korrektiv dar, allerdings weniger bezüglich der „grausamen Blutgerichtsbarkeit" und der „Blutrache" (die in der Frühen Neuzeit nicht mehr praktiziert wurden), sondern eher gegen das rechtlich kaum eingehegte inquisitorische Strafverfahren des frühmodernen Territorialstaats. Straftäter konnten mittels des Asyls Untersuchungshaft und peinlicher Strafe entgehen und über Urteil, Strafe und Entschädigung aus dem Asyl heraus verhandeln - was allerdings insgesamt ein Kennzeichen des stark fiskalisch-utilitaristisch ausgerichteten frühneuzeitlichen Strafjustiz war. Der humanitäre und reformerische Einfluß der katholischen Kirche mittels des Kirchenasyls auf die grausame Strafjustiz relativiert sich weiterhin, wenn man einen Blick auf die konkrete Strafpraxis der geistlichen Territorien wirft, in denen der für die Asylgewährung (mit) zuständige Bischof auch höchster Strafrichter war, der

100 LANDAU, Traditionen, S. 60.

durchaus Todesurteile - gerade gegen Angehörige sozialer Randgruppen - verhängte.[101] Als Korrektiv erwies sich das kirchliche und weltliche Asyl vor allem dann, wenn sich die Asylgewährenden in einer herrschaftspolitisch schwächeren Position befanden und nicht mit der Landesherrschaft identisch waren.

Die Asylgewährung erfolgte daher keineswegs nur aus humanitären Motiven; auch die fiskalischen und sozialen Zugewinne durch Gebühren und Bevölkerungszuwachs hielten sich in Grenzen. Bedeutsamer waren dagegen Demonstration und Manifestation von Selbständigkeit, Herrschaftsrechten, Privilegien und eigener Gerichtsbarkeit - und zwar gegenüber zur Souveränität drängenden anderen Reichsständen, die Staatlichkeit bzw. „Gewaltmonopol" auch gegen Asylstätten durchsetzen wollten.[102] Gerade weil Reichsstädte, Reichsritter, Herrschaften, Freihöfe, Ritterorden, Klöster und Stifter keine integralen Bestandteile des Territorialstaates waren und ihre immer prekäre Selbständigkeit erhalten mußten, gewährten sie einer Vielzahl von Personen, die aus unterschiedlichsten Gründen verfolgt wurden, Asyl.

Die frühneuzeitliche Asylpolitik kann insofern zumindest partiell als Konflikt zwischen Inhabern von Herrschafts- und Justizrechten gesehen werden. Denn sowohl das weltliche als auch das Kirchenasyl beruhten nicht nur auf der Heiligkeit/Unverletzlichkeit der jeweiligen Orte, sondern sie waren ebenfalls Ausfluß der Gerichts- bzw. Herrschaftsrechte, die auch die katholische (Reichs-)Kirche inne hatte. Gerade in dem fortdauernden Kirchenasyl und den Bemühungen der weltlichen Obrigkeit, dieses einzuschränken, drückt sich die besondere, relativ selbständige, aber machtpolitisch prekäre Stellung der katholischen Kirche und der geistlichen Reichsstände im Alten Reich aus.[103] Ähnlich verhält sich die Sache bei den weltli-

---

101 HARRIET RUDOLPH, „Eine gelinde Regierungsart". Peinliche Strafjustiz im geistlichen Territorium. Das Hochstift Osnabrück (1716-1803), Konstanz 2001; HÄRTER, Policey und Strafjustiz.

102 Vgl. RECK, Totschläger-Asyl, S. 36-39, der zwar m. E. die Funktion des Asyls hisichtlich der Verhinderung von Blutrache erheblich überschätzt, aber zutreffend den reichspolitischen Nutzen und die „Betonung der Selbständigkeit" - und zwar gegenüber Württemberg - für das Reutlinger Asyl unterstreicht.

103 PETER HERSCHE, Intendierte Rückständigkeit: Zur Charakteristik des geistlichen Staates im Alten Reich, in: GEORG SCHMIDT (Hg.), Stände und Gesellschaft im Alten Reich, Stuttgart 1989, S. 133-149; GÜNTHER LOTTES, Die geistlichen Staaten und die Herrschaftskonkurrenz im Reich, in: MICHAEL WEINZIERL (Hg.), Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte, Wien 1997, S. 96-111.

chen Asylen: Auch sie waren eng mit Gerichts- und Herrschaftsrechten verbunden und durch kaiserliche Privilegien geschützt. Aufgrund von Privilegierung, Immunität, Eigengerichtsbarkeit und Hoheitsrechten können weder das Kirchenasyl noch die weltlichen Asyle des frühneuzeitlichen Alten Reiches als interne/„innerstaatliche" Asyle qualifiziert werden, da die Asylorte nicht der staatlichen Hoheit eines Territorialstaates bzw. Landesherren unterworfen waren. Die Reichsverfassung garantierte zudem das Asylrecht und die relative Unabhängigkeit der Asylorte und trug insofern zur Erhaltung vielfältiger Asylmöglichkeiten bei.[104]

Die nach Souveränität und Durchsetzung des Gewaltmonopols strebenden Territorialstaaten - darunter auch die geistlichen Reichsstände - versuchten daher über die Einschränkung der asylfähigen Delikte und die Beteiligung am Asylverfahren das Asylrecht der Asylorte zumindest einzuschränken. Allerdings schaffte vor dem Ende des Alten Reiches kein katholischer Reichstand - auch Österreich nicht - alle weltlichen und kirchlichen Asyle explizit per Gesetz ab. Daß Preußen noch im Allgemeinen Landrecht von 1794 ein Verbot des Asyls verkündete, macht im übrigen deutlich, daß auch die protestantischen Territorien nicht alle Asylmöglichkeiten bereits mit der Reformation abgeschafft hatten. Erst das Ende des Alten Reiches brachte mit dem Untergang der geistlichen Reichsstände und dem Durchbruch der weltlichen Territorien zu voller Souveränität die Abschaffung des Kirchenasyls und der weltlichen Asyle. Parallel hierzu vollzog sich die Reduktion des externen, zwischenstaatlichen Asyls auf die politischen Verbrechen, wobei die entstehenden Nationalstaaten gleichzeitig alle anderen Asylgründe für nichtig erklärten und ein umfassendes Auslieferungsrecht vereinbarten. Das „moderne" politische Asyl entstand damit eher durch einen Reduktionsprozeß, als Auslieferungsausnahme bei „politischen Verbrechern" bzw. politisch Verfolgten, die die Staaten des 19. Jahrhunderts vorwiegend aus politischen Gründen nicht ausliefern wollten. Insofern schließt sich hier - mit gewandelten Asylgründen und auf einer anderen Herrschaftsebene - der Kreis zur herrschaftspolitisch motivierten Asylpolitik im frühneuzeitlichen Reich. Der bereits in der Frühneuzeit entwikkelte Anspruch des Staates auf ein möglichst unbeschränktes staatliches Gewaltmonopol prägt insofern bis heute die Ambivalenz zwischen völliger Abschaffung aller internen Asylformen und eines auf politische Verbrecher beschränkten zwischenstaatlichen Asylrechts.

---

104 Zur Garantiefunktion der Reichsverfassung grundsätzlich: KARL OTMAR FREIHERR VON ARETIN, Das Alte Reich 1648-1806, Bd. 1-4, Stuttgart 1993 ff.

Literaturverzeichnis

ABENDROTH, W. 1960. Asylrecht, in: Wörterbuch des Völkerrechts, Bd. 1, 2. Aufl., hg. von H.-J. SCHLOCHAUER, Berlin, S. 89-93.

ARETIN, K. O. FREIHERR VON 1993 ff. Das Alte Reich 1648-1806, Bd. 1-4, Stuttgart.

Asylanten im Schutz der Kirche 1650-1806. Ausstellung an der Katholischen Universität Eichstätt. Begleitheft zur Ausstellung der studentischen Arbeitsgruppe an der Professur für Landesgeschichte, 2000. http://www.ku-eichstaett.de/GGF/Landesgesch/asyl/asyl.htm. (Stand Juli 2002)

BÄRNREUTHER, L. 1969. Asylrecht und Freiungen im fränkischen Raum, Diss. Würzburg.

BEITZ, W. G. / WOLLENSCHLÄGER, M. (Hg.) 1980. Handbuch des Asylrechts, Bd. 1, Baden-Baden.

BINDSCHEDLER, R. G. 1906. Kirchliches Asylrecht (Immunitas ecclesiarum localis) und Freistätten in der Schweiz, Stuttgart (ND 1965).

BLASIUS, D. 1983. Geschichte der politischen Kriminalität in Deutschland (1800 - 1980). Eine Studie zu Justiz und Staatsverbrechen, Frankfurt am Main.

BULMERINCQ, A. M. v. 1853. Das Asylrecht in seiner geschichtlichen Entwicklung, Wiesbaden.

BUSCHMANN, A. 1998. Textbuch zur Strafrechtsgeschichte der Neuzeit, die klassischen Gesetze, München.

CARPZOV, B. 1646. Practica Nova Imperialis Saxonica Rerum Criminalium. In Partes III Divisa, Wittenberg.

CARRIES, H. 1994. Das diplomatische Asyl im gegenwärtigen Völkerrecht, Baden-Baden.

DANN, R. 1840. Über den Ursprung des Asylrechts und dessen Schicksale und Überreste in Europa, in: Zeitschrift für deutsches Recht und deutsche Rechtswissenschaft 4, 326-368.

DÖLEMEYER, B. 1997. Die Aufnahmeprivilegien für Hugenotten im europäischen Refuge, in: Das Privileg im europäischen Vergleich, hg. von DIES. und H. MOHNHAUPT, Bd. 1, Frankfurt am Main, 303-328.

DRÜCK, T. 1895. Das Reutlinger Asylrecht. Mit Berücksichtigung anderer im Gebiet des heutigen Württemberg ehemals vorhandener Asyle, in: Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte, NF 4, 1-58

DUCHHARDT, H. 1992. Glaubensflüchtlinge und Entwicklungshelfer: Niederländer, Hugenotten, Waldenser, Salzburger, in: Deutsche im Ausland – Fremde in Deutschland, Migration in Geschichte und Gegenwart, hg. v. K. J. BADE, München, S. 278-287.

FLOR, G. 1988. Asylrecht. Von den Anfängen bis heute, Berlin.

GRÖLL, J. 1911. Die Elemente des kirchlichen Freiungsrechts. Mit besonderer Berücksichtigung der österreichischen Entwickelung, Stuttgart (ND 1965).

HÄRTER, K. 1992. Reichstag und Revolution 1789-1806. Die Auseinandersetzung des Immerwährenden Reichstags zu Regensburg mit den Auswirkungen der Französischen Revolution auf das Alte Reich, Göttingen.

— 1996. Regionale Strukturen und Entwicklungslinien frühneuzeitlicher Strafjustiz in einem geistlichen Territorium: die Kurmainzer Cent Starkenburg, in: Archiv für Hessische Geschichte und Altertumskunde 54, 111-163.

— / STOLLEIS, M. (Hg.) 1996 ff. Repertorium der Policeyordnungen der Frühen Neuzeit, Bd. 1 ff., Frankfurt am Main.

— 1998. Kontinuität und Reform der Strafjustiz zwischen Reichsverfassung und Rheinbund, in: Reich oder Nation? Mitteleuropa 1780-1815, hg. von H. DUCHHARDT / A. KUNZ, Mainz, 219-278.

— 1998. Zigeuner, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, hg. von A. ERLER / E. KAUFMANN / D. WERKMÜLLER, Bd. 5, Berlin, Sp. 1699-1707.

— 2000. Strafverfahren im frühneuzeitlichen Territorialstaat: Inquisition, Entscheidungsfindung, Supplikation, in: Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne, hg. von A. BLAUERT / G. SCHWERHOFF, Konstanz, 459-480.

— 2001. Policey und Strafjustiz in Kurmainz. Gesetzgebung, Normdurchsetzung und Sozialkontrolle im frühneuzeitlichen Territorialstaat, Habilitationschrift, TU Darmstadt 2001 (MS) [erscheint voraussichtlich Frankfurt am Main 2003].

HARTL, F. 1976/77. Pax et Securitas. Das Asylrecht in Österreich, dargestellt aus Wiener Quellen, in: Jahrbuch des Vereines für die Geschichte der Stadt Wien, 32/33, 42-62.

HELFRECHT, J. TH. B. 1801. Historische Abhandlung von den Asylen, Hof.

HENKE, C. 2000. Coblentz: Symbol für die Gegenrevolution. Die französische Emigration nach Koblenz und Kurtrier 1789-1792 und die politische Diskussion des revolutionären Frankreichs 1791-1794, Stuttgart.

HERSCHE, P. 1989. Intendierte Rückständigkeit: Zur Charakteristik des geistlichen Staates im Alten Reich, in: G. SCHMIDT (Hg.), Stände und Gesellschaft im Alten Reich, Stuttgart, 133-149.

HÖPEL, T. 2000. Emigranten der Französischen Revolution in Preußen 1789 - 1806. Eine Studie in vergleichender Perspektive, Leipzig.

JEROUSCHEK, G./ SCHILD, W./ GROPP, W. (Hg.) 2000. Benedict Carpzov. Neue Perspektiven zu einem umstrittenen sächsischen Juristen, Tübingen.

KIMMINICH, O. 1978. Bewährungsprobe für ein Grundrecht: Art. 16 Abs. 2 Satz 2 Grundgesetz: "Politisch Verfolgte genießen Asylrecht", Baden-Baden, 19-65.

KITTELBERGER, G. 1970. Der Adelberger Freihof in Esslingen. Das Asylrecht und der Immunitätsstreit im 16. Jahrhundert, Stuttgart.

KOCH, W. 1917. Die Nacheile im deutschen öffentlichen Recht und im Völkerrecht, Greifswald.

KRAMER, F. 2000. Asylantenschicksal, in: Asylanten im Schutz der Kirche 1650-1806. Ausstellung an der Katholischen Universität Eichstätt. Begleitheft zur Ausstellung der studentischen Arbeitsgruppe an der Professur für Landesgeschichte,
http://www.ku-eichstaett.de/GGF/Landesgesch/asyl/asyl.htm, S. 22-24. (Stand Juli 2002)

KÜNG, M. 1993. Die bernische Asyl- und Flüchtlingspolitik am Ende des 17. Jahrhunderts, Genf.

LAMMSCH, H. 1887. Auslieferungspflicht und Asylrecht. Eine Studie über Theorie und Praxis des internationalen Strafrechtes, Leipzig.

LANDAU, P. 1994. Traditionen des Kirchenasyls, in: Asyl am heiligen Ort. Sanctuary und Kirchenasyl: Vom Rechtsanspruch zur ethischen Verpflichtung, hg. von K. BARWIG / D. R. BAUER, Ostfildern, 47-61.

LATINI, C. 2001. Il diritto d'asilo. Prime note sull' immunitas loci nell' esperienza di diritto comune, in: Sachsen im Spiegel des Rechts. Ius Commune Propriumque, hg. von A. SCHMIDT-RECLA u. a., Köln u.a., 157-183.

— 2002. Il privilegio dell'immunità. Diritto d'asilo e giurisdizione nell'ordine giuridico dell'età moderna, Milano.

LOIDL, F. 1956. Über Desertation und Asylrecht im XVIII. Jahrhundert, in: Unsere Heimat. Monatsblatt des Vereines für Landeskunde von Niederösterreich und Wien 27, 172-174.

LOTTES, G. 1997. Die geistlichen Staaten und die Herrschaftskonkurrenz im Reich, in: M. WEINZIERL (Hg.), Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte, Wien, 96-111.

LUTHER, M. 1985. Traktat über das kirchliche Asylrecht. Aus d. Lateinischen ins Deutsche übers. u. hg. von B. EMME unter Mitarb. von D. EMME, Regensburg.

MAYR, G. K. (Hg.) 1784-1799. Sammlung der Churpfalz-Baierischen allgemeinen und besondern Landes-Verordnungen [...], 6 Bde., München.

MITTERMAIER, H. 1950. Die geschichtliche Entwicklung des Asylrechts und die Grundlagen der Asylgewährung in Bayern, Diss. jur. München.

MOSER, J. J. 1737-1756. Teutsches Staatsrecht, 52 Bde., ND der Ausgabe, Osnabrück 1968 ff.

MYLER VON EHRENBACH, N. J. 1663. Tractatus de iure asylorum tam ecclesiasticorum quam saecularium [...], Stuttgart.

NOIRIEL, G. 1991. La Tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe (1793-1993), Paris.

— 1999. Réfugiés et sans-papiers. La république face au droit d'asile XIX. - XX. siècle, Paris.

OSILANDER. E. 1892. Das Asylrecht der Stadt Villingen nach handschriftlichen Quellen, Diss. Erlangen.

POSTEL, R. 1997. Asyl und Emigration in der Frühen Neuzeit, in: Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 83, 201-223.

QUISTORP, J. C. EDLER VON 1796. Grundsätze des deutschen Peinlichen Rechts, Bd. 1-2, 6. Aufl., Deutschland.

RADBRUCH, G. (Hg.) 1975, Die Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. von 1532 (Carolina), 6. Aufl., hg. von A. KAUFMANN, Stuttgart.

RAUCH, G. 2000. Asylverfahren, in: Asylanten im Schutz der Kirche, S. 9-12.

RECK, R. 1970. Das Totschläger-Asyl der Reichsstadt Reutlingen 1495-1804, Diss. Tübingen.

REICH, K. 1928. Das Asylrecht bei dem Hoch- und Reichsstifte St. Ulrich und Afra zu Augsburg unter Berücksichtigung der allgemeinen Asylrechtsentwicklung, Ichenhausen (Diss. Erlangen 1927).

REITER, H. 1992. Politisches Asyl im 19. Jahrhundert. Die deutschen politischen Flüchtlinge des Vormärz und der Revolution von 1848/49 in Europa und den USA, Berlin.

ROBBERS, G. 1988. Kirchliches Asylrecht?, in: Archiv des öffentliches Rechts 113, 30-51.

RUDOLPH, H. 2001. „Eine gelinde Regierungsart". Peinliche Strafjustiz im geistlichen Territorium. Das Hochstift Osnabrück (1716-1803), Konstanz.

SARTORI, J. VON 1788-1791. Geistliches und Weltliches Staatsrecht der Deutschen, Catholischgeistlichen Erz-, Hoch- und Ritterstifter [...], Bd. 1-2, Nürnberg.

SCHMIDT, H. 1985. Das Asylrecht der Deutschherren und ihres Hauses in Freiburg, in Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 133, 179-207.

SCHNABEL-SCHÜLE, H. 1994. Das Majestätsvebrechen als Herrschaftsschutz und Herrschaftskritik, in: D. WILLOWEIT (Hg.), Staatsschutz (Aufklärung 7/2, 1992), Hamburg, 29-48.

SCHUBERT, H.-W. 1937. Das Asylrecht der Gesandten, Diss. Königsberg.

SCHWERHOFF, G. 1999. Aktenkundig und gerichtsnotorisch. Einführung in die Historische Kriminalitätsforschung, Tübingen.

SCOTTI, J. J. 1842. Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in dem königlich preußischen Erbfürstenthume Münster [...] ergangen sind, 3 Bde., Münster.

SIKORA, M. 1996. Disziplin und Desertion. Strukturprobleme militärischer Organisation im 18. Jahrhundert, Berlin.

STEIN, T. 1983. Die Auslieferungsausnahme bei politischen Delikten. Normative Grenzen, Anwendung in der Praxis und Versuch einer Neuformulierung, Berlin u.a.

THELER, J. 1995. Asyl in der Schweiz: eine rechtshistorische und kirchenrechtliche Studie, Freiburg.

TIEßLER-MARENDA, E. 2002. Einwanderung und Asyl bei Hugo Grotius, Berlin.

WIDDER, A. 1898. Kirchliches und weltliches Asylrecht und die Auslieferung flüchtiger Verbrecher, in: Archiv für Kirchenrecht 78, 24-55.

WOLF, J. 1907. Die Bedeutung und der Begriff des politischen Delikts im Völkerrecht, Diss. Marburg (Lahn).

ZAUPSER, A. 1781. Gedanken über einige Punkte des Kriminalrechtes in vier Abhandlungen, 4. Aufl., München.

BEAT NÄF

Asyl – humanitäres Erbe des Altertums? Ein Rückblick auf die Tagung

Die Institution des Asyls nimmt einen insgesamt auffälligen Platz in den sozialen Systemen der historischen Gesellschaften des Mittelmeerraumes ein. Immer wieder stoßen wir auf tief verankerte Überzeugungen, es sei recht, wenn Menschen in bestimmten Fällen und Situationen in den Genuss der Sicherheit von Orten oder Privilegien zu gelangen vermöchten, welche sie vor dem Zugriff menschlicher Macht und Gewalt zu schützen in der Lage seien. Der Genuss von Asyl müsse zwar Ausnahmecharakter besitzen, sei aber doch grundsätzlich erforderlich. Asylgewährung wird also gedacht als etwas, dessen Wiederholung durchaus angezeigt ist. Heute gilt sie als eine bedeutende humanitäre Leistung moderner Staaten, deren prinzipielle Notwendigkeit eigentlich unbestritten ist.

Wie wäre ohne Asyl auszukommen? Wir alle können durch unerwartete Umstände ganz plötzlich darauf angewiesen sein. Soviel stand schon vor der Konferenz im Deutsch-Italienischen Zentrum Villa Vigoni in Loveno di Menaggio (Como) fest. Bei der intensiven Beschäftigung mit dem Gegenstand konnte diese Einsicht den Tagungsteilnehmern nur immer noch deutlicher werden. War die Villa Vigoni, zumindest metaphorisch verstanden, nicht nur ein *locus amoenus,* sondern auch ein wunderbares Asyl, welches sorglose Ruhe und gediegene Atmosphäre für ungestörtes wissenschaftliches Gespräch bot, wie sie leider manchmal im Universitätsalltag nicht mehr zu finden sind?

Der freilich prekäre und unsichere Charakter eines jeden Asyls wurde ebenso schlagartig schon vor Abschluss der Veranstaltung deutlich, als die Teilnehmer ganz plötzlich den Konferenzraum zu verlassen hatten. Die Anreise einer deutsch-italienischen Regierungsdelegation erforderte die Räumung; für Stunden war eine materiell bescheidenere Zuflucht aufzusuchen, eine Bibliothek, die freilich als Hort der geistigen Schätze eigentlich ein nur noch geeigneterer Ort für Wissenschaftler sein konnte, wenn auch wiederum nur für einige Stunden Verweilzeit. Die anekdotische Erfah-

rung[1] ist gewiss nicht vergleichbar mit dem, was Millionen heute als wirkliche Flüchtlinge in voller Bitterkeit und Härte erfahren. Die potentielle Angewiesenheit auf Asyl freilich verbindet alle Menschen.

Es ist deutlich genug und prägt die Erfahrungen der vergangenen Jahrzehnte bis Jahrhunderte, dass immer mehr Menschen auf der Flucht sind und den Schutz eines Asyls brauchen. Was das Grundsätzliche angeht, so sind die Ansprüche darauf begründet und anerkannt. Artikel 14 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 hält fest: "(1) Jeder Mensch hat das Recht, in anderen Ländern vor Verfolgung Asyl zu suchen und zu genießen." Das Genfer Abkommen vom 28. Juli 1951 über die Rechtsstellung der Flüchtlinge definiert den Flüchtlingsbegriff und formuliert das Prinzip des Non-Refoulements (Artikel 33): "Kein vertragssschließender Staat darf einen Flüchtling in irgendeiner Form in das Gebiet eines Landes ausweisen oder zurückstellen, wo sein Leben oder seine Freiheit wegen seiner Rasse, Religion, Staatszugehörigkeit, seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder seiner politischen Anschauungen gefährdet wäre." Zu Recht wird die Genfer Flüchtlingskonvention als Magna Charta des Flüchtlingsrechtes bezeichnet. Die meisten Staaten haben sie unterzeichnet, darunter auch die Mitgliedsstaaten der Europäischen Union, welche sie innerstaatlich bei der Flüchtlingsanerkennung anwenden. Der Hohe Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen (UNHCR) ist beauftragt, die Durchführung des Abkommens zu überwachen. Auch die UN-Resolution 2312 (XXII) vom 14. Dezember 1967 hat empfohlen, keine asylsuchenden Personen an der Grenze zurückzuweisen. Im Völkerrecht gibt es indes weder ein Recht des Einzelnen auf Asyl noch eine Pflicht der Staaten, Flüchtlinge aufzunehmen. Gewiss sind völkerrechtliche Mindestanforderungen wie die Gewährung von Menschenrechten einzuhalten. Auch gilt das Gebot des Non-Refoulement als Völkergewohnheitsrecht. Flüchtlinge dürfen dementsprechend nicht in für sie gefährliche Länder zurückgebracht werden. Im übrigen sind die Staaten aber frei, ob und wie sie Asyl gewähren. Asylgesetzgebung und Asylverfahren bilden in zahlreichen Ländern höchst umstrittene Gegenstände, sogar dann, wenn wie in Deutschland ein Grundgesetz unter bestimmten Bedingungen ein Recht auf Asyl gewährt (Art. 16a). In der Asylpolitik gehen die Meinungen stärker auseinander als auf vielen anderen Gebieten.

---

1 Vgl. auch den Tagungsbericht von J. Schloemann, Kleopatras gute Nase. Heute ist das Asylrecht anrüchiger als in der Antike, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 19.3.2002.

Bei der Beschäftigung mit den vielfältigen Fragen des Asyls werden recht häufig historische Rückblicke einbezogen. Seinem *Kommentar zum Asylverfahrensgesetz* (3. erw. Aufl. 1995) stellt REINHARD MARX als Motto 3. Mose 19, 33-34 voran: "Wenn ein Fremdling bei euch wohnt in eurem Lande, den sollt ihr nicht bedrücken. Er soll bei euch wohnen wie ein Einheimischer unter euch, und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägyptenland." Der 1992 publizierte Artikel "Asylum, Territorial" in der *Encyclopedia of Public International Law* von A. GRAHL-MADSEN beginnt mit der Feststellung: "The word 'asylum' is the Latin form of the Greek word *asylon*, which literally means something not subject to seizure or freedom from seizure." Weiter unten setzt eine Skizze der Geschichte vor dem Zweiten Weltkrieg mit dem Altertum ein: "Already in antiquity there was a well-established – albeit by no means universal – tradition of asylum."[2] Das von W. G. BEITZ und M. WOLLENSCHLÄGER 1980 herausgegebene *Handbuch des Asylrechts* enthält ein ausführliches Kapitel über "Geschichte und Formen des Asylrechts". Es stützt sich nicht zuletzt auf Arbeiten von OTTO KIMMINICH, die unter den neueren geschichtlichen Darstellungen einen wichtigen Platz einnehmen, wobei ältere Texte (so: LÖHR 1930, SCHLESINGER 1933, v. WOESS 1923) und Lexikonartikel (so: WENGER 1950) noch immer benützt werden.[3] Das Niveau der Ausführungen über die Vorgeschichte des modernen Asyls ist unterschiedlich. Zuweilen finden sich störende Vereinfachungen[4] und Fehler, ich zitiere das Beispiel der Ausführungen in einem schweizerischen Dokument:

> "Der Begriff 'Asyl' stammt vom griechischen Wort 'asylon', das den inneren Teil des Tempels bezeichnete. Einem Menschen der dort Zuflucht suchte, durfte man nichts antun. Im Mittelalter war es die christliche Kirche, die verfolgten Personen Schutz gewährte. Mit der Säkularisierung der Gesellschaft ist diese Aufgabe schrittweise auf den Staat übergegangen. Die Gewährung des Asyls ist seither Ausdruck staatlicher Souveränität. Für die Entwicklung der Eidgenossenschaft zu einem eigenständigen Staatswesen

2 Grahl-Madsen 1992, 284.

3 Vgl. Kimminich 1983. Vgl. auch Flor 1983 und den Bericht über die Sektion "Das Asyl. Theoretische Begründung, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion von der Antike bis zur Neuzeit", in: Eine Welt – Eine Geschichte? 43. Deutscher Historikertag in Aachen, Berichtsband, hg. v. M. Kerner, München 2001, 36-42.

4 So H.-I. von Pollern: Das moderne Asylrecht. Völkerrecht und Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Schriften zum Völkerrecht, 67, Berlin 1980, 33ff., wo das Asyl im Altertum auf die religiösen und dann kirchlichen Dimensionen reduziert wird.

spielte die Verteidigung des Asylrechts gegen äussere Eingriffe eine wichtige Rolle."[5]

Gewiss gibt es Berufenere als den Verfasser dieses Beitrages, sich einerseits im Rückblick auf die Konferenz und andererseits im Hinblick auf solche Nutzanwendungen der Geschichte im Dienste der Politik zu äußern. Wenn ich es trotzdem tue, und erst noch am Ende dieses Bandes, so deshalb, weil ich während der Tagung die Vorträge und Diskussionen mit Einführungen, Beobachtungen und Zusammenfassungen zu begleiten hatte und Ähnliches schon vor bald einem Jahrzehnt tun durfte, damals, als MARTIN DREHER die ersten Ergebnisse seiner Untersuchungen vorgestellt hat und er eine wichtige Skizze der Entwicklung des Asyls geliefert hat.[6] Das letzte Wort beanspruche ich jedenfalls nicht: Dieses liegt vielmehr bei den Verfassern der vorangehenden Beiträge zum Asyl in den verschiedenen historischen Konstellationen, auf welche ich im folgenden auch gebührend verweise.

Wer immer davon ausgeht, das moderne Asyl habe seine Wurzeln im Altertum, kann zweifellos im vorliegenden Band mannigfaltige Bestätigung für seine Auffassung finden. Die seit dem Altertum vorhandenen Formen der Asylgewährung lassen sich indes nicht ausreichend aus einem rechtlichen Sachverhalt gewinnen, der gewissermaßen den Kern der ganzen Entwicklung und die Substanz der heutigen Problematik bilden würde. Zweifellos lässt sich sagen, dass es immer wieder um Sicherheit und Schutz von Menschen an einem Ort – vielfach einem heiligen Ort – geht. Die rechtlichen Ausgestaltungen und die daran beteiligten Akteure und Kräfte wie auch die damalige Begrifflichkeit und die jeweiligen historischen Konstellationen sind aber so unterschiedlich, dass sie einer Aufmerksamkeit bedürfen, die über dogmatische Vereinfachungen hinausgeht. Vereinfachungen mögen den Vorteil der Klarheit haben, aber sie gründen oft auf einem Verständnis des Späteren aus Früherem, glätten Widersprüche und berücksichtigen zuwenig, wer wann was wie getan, gedacht und formuliert hat. Die Bedeutung der Historie für die Gegenwart schließlich besteht gerade darin, zu einer genauen Analyse aktuell vorhandener Strukturen aufzufordern, nicht aber in unreflektierten Übertragungen von Ergebnissen aus anderen Untersuchungen auf eine neue Situation. Dabei ruft die Geschichtsschrei-

5 Strategie für eine Flüchtlings- und Asylpolitik der 90er Jahre, hg. von der Interdepartementalen Strategiegruppe EJPD/EDA/EVD, Bern 1989, 18.

6 Die Ausführungen sind mit einigen Revisionen wenige Jahre später publiziert worden: Dreher 1996.

bung die zeitlichen Dimensionen allen Handelns in Erinnerung, hilft beim Verständnis der wirkenden Kräfte und macht die Veränderungen überlieferter Begriffe und Einrichtungen rekonstruierbar. Seit es "Griechische" und "Römische Geschichten" gibt, haben deren Autoren denn auch ein solches Unternehmen gefördert und über Gesellschaft und Politik auch in der Gegenwart gewissermassen als Bürger und an den Entscheidungen Beteiligte nachgedacht.

Zunächst geht es freilich um das, was sich im Altertum ereignet hat. Die gutgemeinte Verklärung der griechisch-römischen Antike zu einer klassischen Epoche hat unter anderem noch immer darin eine Nachwirkung, dass suggeriert wird, schon damals seien bestimmte Grund-, ja Menschenrechte entwickelt worden.[7] Doch das Asyl hat damals mit solchen Vorstellungen nichts zu tun und ist ebensowenig als einheitliches Phänomen zu fassen.

Im Griechischen fehlt ein dem Lateinischen asylum entsprechender Begriff. Das Substantiv ἀσυλία bezeichnet einen Zustand der Unverletzlichkeit, des Sicherseins, dazu gibt es auch das Adjektiv ἄσυλος. Das Verb συλᾶν meint 'gewaltsam wegreissen', 'wegnehmen': In der Asylie soll dies nicht geschehen.

Schutz vor solch drohender Gewalt bot in der frühen griechischen Welt die Zuflucht an heilige Stätten. Wer diese aufsuchte, um dort von ihrer Sicherheit zu profitieren, ist Hiketes, jemand, 'der ankommt'. Eine bekannte dramatische Schilderung eines solchen Vorganges sind die "Hiketiden" des Aischylos (dazu MARTIN DREHER und SUSANNE GÖDDE), eine Tragödie, in welcher Danaos und seine fünfzig Töchter von Ägypten in die Argolis, das Heimatland ihrer Stammutter, flüchten, um der Ehe mit den fünzig Söhnen des Aigyptos zu entgehen. Für den Schutz, welchen die Hiketiden bekommen, reicht das Ankommen im Heiligtum und das damit verbundene Ritual der Hikesie aber nicht aus. Es bedarf zusätzlicher Mittel: Selbstmorddrohung, Unterstützung durch den König von Argos, Verleihung des Metökenstatus und der Asylie durch die Polis Argos. Zuflucht und Hikesie lassen eine Sicherheit gewinnen, deren Geltung auf dem Sakral- und Fremdenrecht gründet. Hinzu tritt sodann der Schutz der Asylie, einer Einrichtung, welche bei Aischylos als altes Recht und Privileg in der Hand der Polis liegt, vielleicht um - unhistorisch - jemandem zu helfen, vielleicht um ihn zu ehren. Es geht dabei nicht nur um Recht, sondern auch um die Interessen der Polis, denn durch die Verleihung der Asylie

7 Gegen diese These T. Kammasch und St. Schwarz, s.v. Menschenrechte, in: Der neue Pauly 15/1, 2001, 383-391.

entstehen beispielsweise Verpflichtungen der Polis wie der die Asylie Empfangenden.

Der zeitweilige Schutz durch Hikesie und Asylie gründet also auf verschiedenen Elementen und Ansprüchen, deren Umstrittenheit geradezu ebenso konstitutiv ist wie diese diversen Faktoren. Die ohnehin durch die verschiedenen Rechtsbereiche und Rechtsvorstellungen vorhandenen Spannungen, so zwischen göttlichem und weltlichem Recht, werden regelmäßig durch Interventionen betroffener Akteure verstärkt. Ansprüche auf Recht, Gerechtigkeit oder humane Behandlung lassen sich ohne Macht nicht durchsetzen. Wer über die Macht verfügte, war dabei zunächst weniger daran interessiert, die Sicherheit eines Ort zu garantieren: Sehr viel mehr ging es um bestimmte Personen und den diesen zugestandenen Schutz. Die Asylie wird an Einzelne verliehen. Auch hier kommt es darauf an, dass jemand für die Sicherheit einsteht. Es gibt kein Ankommen an einem absolut sicheren Ort. Hikesie und Asylie sind nicht selbstverständlich miteinander verbunden gewesen. Ohne den konkreten, auf die jeweiligen Situationen bezogenen Willen bestimmter Mächtiger sind sie hinfällig. Trotz ihrer Verankerung in sakralen Vorstellungen – zumindest was die Hikesie angeht –, können sie nicht als Wirkungen oder Ausdruck von Grundrechten betrachtet werden.

Die Vorstellung, es gebe Sicherheit bei Gastgebern sowie auf dem Boden eines heiligen Bezirks und vor allem an den Altären der Tempel zählt in der Form der Hikesie immerhin zu den Wurzeln der späteren Asylbegriffe. Bei der Einbeziehung dieser Vorstellung in Rechtsordnungen ist die Asylie zu einem wichtigen Faktor geworden, gegen Leib und Leben gerichtete Gewaltanwendungen einzugrenzen. Wenn Schutzsuchende von der Gnade einer höheren Gerechtigkeit profitierten, genossen sie die Sicherheit eines Kultortes, dessen Ungestörtheit im Interesse aller gelegen hat. Doch wie GERHARD THÜR zeigt, bildeten sich beim Einbezug in das Rechtssystem Einschränkungen heraus: So schuf die rechtmäßige Fehde, die zwar ebenso in die neuen Polisordnungen eingebunden wurde, Grenzen für die Anwendung der Asylie. Letztlich musste ausgehandelt werden, welche Ansprüche wie zu befriedigen waren. Mehr und mehr entwickelten sich dafür Verfahren. Besonders interessant ist die gerichtliche Kontrolle des Asylanspruches bei Sklaven (dazu GERHARD THÜR und ALBERTO MAFFI). Selbstverständlich sollte das Asyl Sklaven nicht Tür und Tor in die Freiheit öffnen. Schon in der griechischen Antike sind die Grenzen der Asylgewährung eng gezogen. Von der Gewährung eines Grundrechtes und prinzipiellen humanitären Absichten kann keine Rede sein. In den einzel-

nen Fällen war zudem die Durchsetzung des Asylanspruches umstritten: Wer dabei welche Ergebnisse erreicht hat, lässt sich generell nicht sagen.

Dies gilt auch für das Verhältnis der Politik zum Asyl. Voraussetzung ist die Ausgestaltung der Asylie zur Rechtsvorstellung wie auch zu einem Privileg, das verliehen werden konnte. Es ist hauptsächlich die Außenpolitik, in welcher der Umgang mit dem Asyl sich schon in klassischer Zeit zu einem Thema entwickelt, das eine historische Darstellung behandeln muss. Am Beispiel von Elis führt CINZIA BEARZOT aus, wie die Idee der Sakralität und Unverletzlichkeit des Territoriums mit der Strategie neutralen Handelns verknüpft wird.

ULRICH SINN ist einer der wenigen Archäologen, welche zeigen, wie an den Heiligtümern für die Aufnahme von Flüchtlingen gesorgt wurde. So müssen im Poseidonheiligtum auf der Insel Kalaureia, dem Zentrum einer aus sieben Städten gebildeten Amphiktyonie, in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. vier saalartige Hallen bei der Festwiese als Massenquartiere erbaut worden sein. Ohne eine solche Infrastrukur hätten die elementaren Grundlagen für das, was später als Tempelasyl bezeichnet wird, gefehlt.

In der Welt des Hellenismus, die man durchaus als Ergebnis eines Globalisierungsprozesses verstehen kann, benützten grosse mächtige Akteure ebenso wie kleine politische Gebilde persönliche Asylie und Tempelasyl zu jeweils ganz unterschiedlichen Zwecken sowohl in den einzelnen politischen Gebilden wie auch in zwischenstaatlichen Beziehungen. Zweifellos kommen wir in eine Epoche, aus welcher uns zahlreiche Zeugnisse überliefert sind. Es wäre jedoch übertrieben, deshalb auf eine besonders starke Anerkennung humanitärer Gedanken zu schliessen. Die Forschung hat sich hier vom sympathisch optimistischen Urteil von FRIEDRICH VON WOESS leider entfernen müssen. In seinem grundlegenden 1923 entstandenen Werk *Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung* hält er fest, dass es in Ägypten "kaum eine Seite des Lebens" gab, welche die Asylie "nicht berührt" habe (2), ja diese bilde geradezu ein damaliges "habeas corpus" (3). KENT RIGSBY, bekannt als Verfasser eines bedeutenden Standardwerkes zur Thematik, sowie KOSTAS BURASELIS heben im vorliegenden Band zahlreiche Facetten des damaligen Geschehens hervor; BERNHARD PALME beschäftigt sich dann mit den Zeugnissen im spätrömischen Ägypten. Im Hellenismus liebten es mächtige Herrscher wie die Ptolemäer, sich als menschenfreundlich zu präsentieren. Sie bewiesen *philantropia* und *euergesia*, wenn sie Heiligtümer und deren Asyl anerkannten, darunter auch dasjenige jüdischer Synagogen. Umgekehrt benützte eine kleine Insel wie Teos den Appell an die Grossen, die Asylie des heimatli-

chen Heiligtums zu respektieren, als Mittel der Politik. Einmal abgesehen von der Einbettung in jeweilige primäre politische Zielsetzungen wird aus allen diesen Anerkennungen des mit einem Asyl verbundenen Schutzes deutlich, wie wenig selbstverständlich es war, die Unantastbarkeit von Flüchtlingen zu respektieren. Immerhin wurde das Asyl zu einer so angesehenen Einrichtung, dass manche Poleis sich bemühten, für ganze Territorien einen entsprechenden Schutz zu erlangen. Allerdings ging es dabei z. B. um den Schutz Ansässiger vor Seeräubern, ein Anliegen, das sehr viel leichter zu vertreten war als die Sicherheit von Flüchtlingen.

Rom war kaum menschenfreundlicher als die hellenistischen Mächte. Eine eigene Tradition der Respektierung eigener, römischer Asylformen ist in den Quellen wahrscheinlich nicht nachzuweisen. Die von F. ALTHEIM angeregten Ausführungen von GERARD FREYBURGER kommen allerdings zu einem anderen Schluss und plädieren für das Vorhandensein einer ursprünglichen, römischen Praxis. Ihr Ausgangspunkt ist Veiovis, ein angeblich von T. Tatius und Romulus zuerst verehrter Gott, der bei Ovid als kleiner Jupiter und Gott des Asyls erscheint.

Gewiss verdanken wir Rom genauso wie den Begriff der *humanitas* oder die Formulierung eines allen Menschen, ja allen Lebewesen gemeinsamen Rechtes denjenigen des Asyls. Die damaligen Alltagsrealitäten entsprechen freilich nicht unbedingt dem, was auf Grund moderner Assoziationen mit solchen Formulierungen verknüpft wird.

Als Ausdruck der Anerkennung von Rechten der im *orbis terrarum* lebenden Menschen mag man die Anerkennung von ursprünglich griechischen Einrichtungen und Privilegien verstehen. So wurde schon 193 v. Chr. das Tempelasyl von Teos anerkannt. Rom passte sich den internationalen Gebräuchen der hellenistischen Welt an und handelte entsprechend. Die neue Macht wollte als asylfreundlich gelten.

Es entwickelte sich auch die Vorstellung, Rom selbst sei ein Asyl, das allen Aufnahme biete: Eine berühmte Stelle bei Livius (1,8,5) lässt Romulus eine Asylstätte schaffen, damit alle möglichen Leute aus den Nachbarvölkern, gleichgültig ob Freie oder Sklaven, Zuflucht finden können. Eine solche Form der Einbürgerungspolitik schien 214 v. Chr. dem Makedonenkönig Philipp V. in einem Brief an die Stadt Larisa vorbildhaft zu sein (Syll.^{3} 543, Z. 33ff.).

Rom war allezeit daran gelegen, die Welt mit einer die menschlichen Züge der römischen Macht demonstrierenden Propaganda zu vereinnahmen. Dabei konnte man zwar auf manch eindrückliches Verdienst römischer Herrschaft und Regierung verweisen. Nicht immer aber stellte dies zufrieden. Bei Roms Anerkennung östlicher Tempelasyle muss unweiger-

lich der Verdacht aufkommen, es handle sich um ein Zugeständnis an örtliche Äußerungen des Missmuts über den Verlust früherer Privilegien. Wahrscheinlich getraute sich 22 v. Chr. der Provinziallandtag Cyperns nicht, frei alles vorzutragen, was auf der Insel passiert war. Nachdem die Insel nach der Einverleibung Syriens gewissermaßen als letzter Schritt vor der Eroberung Ägyptens römische Provinz geworden worden war, wurde sie in der Folge zum Teil rücksichtslos ausgebeutet. Unbeschadet dessen profitierte Cypern allerdings auch von der römischen Regierung. Gerade in der frühen Kaiserzeit waren die wirtschaftlichen Verhältnisse sehr gut, so dass ein Vergleich mit der Vergangenheit unter den Ptolemäern kaum negativ ausfallen musste. Prestigiöse Stätten wie das alte Heiligtum der Aphrodite in Alt-Paphos wurden baulich radikal umgestaltet. Wir haben keine Kenntnisse von der Funktion des Aphroditetempels als möglichen Asylortes in ptolemäischer Zeit. Durch Tacitus sind wir indes darüber im Bilde, dass eine cyprische Delegation in Rom für die Anerkennung auch des Tempelayls in Alt-Paphos plädierte und es zugestanden erhielt (ann. 3,62,4). Eine Ehrung der Boule und des Volkes von Paphos für den Kaiser Tiberius (IGR III 941) könnte anlässlich dieses Vorganges als Akt des Dankes zustandegekommen sein. Der Text dieser Inschrift findet sich auf einer wohl im Hof des Heiligtums plazierten Statuenbasis, die zuvor dem Ptolemaios X. Alexander I. gewidmet gewesen war. Die Asylbestätigung selbst wird aber jedenfalls inschriftlich nicht erwähnt. Obwohl es den Cyprioten dem Bericht des Tacitus zufolge wichtig war, einige ihrer Heiligtümer als Asylorte anerkannt zu haben, scheinen inschriftliche Hinweise auf das Tempelasyl auf der Insel selbst nicht als notwendig befunden worden zu sein.

Eine spezifisch römische Entwicklung war das Asyl bei Kaiserstatuen, eine Einrichtung, die vor allem Sklaven zugute kam. THEODOR MOMMSEN hat sie mit "humanen Tendenzen der Epoche auf Einschränkung der Herrenwillkür" in Verbindung gebracht.[8] RICHARD GAMAUF betont die Grenzen dieser römischen Asylform. Ähnlich wie schon bei den Griechen, aber sehr viel weitgehender und restriktiver, gab es Verfahren, welche die Inanspruchnahme des Asyls prüften: "*Confugere ad statuas* war eine staatlich streng kontrollierte Asylform auf rechtlicher Basis" (Gamauf). Immerhin konnten doch hie und da durch diese Form des Asyls Ungerechtigkeiten gelindert werden, wenn auch die in den Quellen stärker zu Wort kommenden Angehörigen der Oberschichten regelmäßig Miss-

8 Th. Mommsen, Römisches Strafrecht, 3. Aufl., Repr. d. Ausgabe von 1899, Darmstadt 1955, 461.

bräuche befürchteten. Als Ergänzung des Rechts versprach der Schutz, der bei Kaiserbildern im günstigen Falle wirklich zu erlangen war, allen Schichten nur Vorteile und vor allem die Stabilität der auf einer Monarchie gründenden Gesellschaft.

Für seine Integrationskraft war Rom schon früh berühmt gewesen. Von daher passte es nicht zu Rom, Orte mit einem Ausnahmecharakter zu schaffen. Rom zog es vor, die Asylie, wie es schon in der hellenistischen Zeit vorgespurt war, nach einer hierarchischen Ordnung zu verleihen. So war es dann auch klar, dass Rom zumindest über zwei Asylorte verfügen musste, den Sattel des Kapitols und den Tempel des Iulius Caesar.

Mit dem Aufkommen des Christentums beteiligen sich neue Autoritäten an der Definition des Asyls: Bischöfe, Kirchenlehrer, Gläubige, Heilige, Kirchenversammlungen. Sind für die Kirchen gewissermaßen Nachfolgerechte der Heiligtümer der Altgläubigen beansprucht worden, oder haben wir es mit der Durchsetzung eines neuen Prinzips zu tun? Die Frage ist umstritten und an der Tagung nicht eigens diskutiert worden. Jedenfalls scheint die Bedeutung des Asyls in spätrömischer Zeit zugenommen zu haben. Dies mag mit der Notwendigkeit zusammenhängen, drängende soziale und wirtschaftliche Probleme neu zu lösen. Von den weiteren in spätrömischer und frühbyzantinischer Zeit wichtig werdenden Formen des Asyls behandelt DIEGO MANFREDINI die Schutzbriefe aus der Zeit Justinians, welche Flüchtlinge auch außerhalb bestimmter Asylstätten unantastbar machen. Häufig ging es hier um Steuerschulden. Der Empfänger eines *logos asylias* wurde durch die Ausstellung eines Dokumentes nicht generell, sondern nur vorübergehend geschützt, bis er eben seinen Verpflichtungen wieder nachkommen konnte. BERNHARD PALME wertet ein seit den Untersuchungen von F. VON WOESS eindrücklich angewachsenes Material an Papyri und Ostraka aus dem spätrömischen Ägypten aus. Hier sind Erwähnungen des Asyls zwar dann doch wieder nicht allzu zahlreich; die Formelhaftigkeit der Erwähnungen lässt aber darauf schließen, dass Asyl in Kirchen, bei Kaiserbildern, an Sonn- und Feiertagen sowie Asyl durch Schutzbriefe durchaus alltäglich waren. Dabei ging es regelmäßig darum, Menschen in Problemen, vor allem finanzieller Art, vorübergehend Erleichterung zu verschaffen.

Zweifellos ist die Ausdehnung des Asyls auf die Kirchen als eine Ausweitung der Institution des Asyls zu bewerten. Doch bleiben auch in der Spätantike die Einschränkungen und Vorbehalte stark. Die Gesetzgebung, die zwar die neuen Asylformen respektiert, sorgt doch zugleich immer wieder für Beschränkungen.

Beim Übergang in das Mittelalter bleiben die Spannungsverhältnisse zwischen dem Anspruch auf Schutzgewährung und den Rechten von Verfolgern prinzipiell bestehen. Immerhin sorgten die fränkischen Konzilien für eine Verbesserung des Asylschutzes. HARALD SIEMS, der ausgehend von den spätrömischen Regelungen die "Wechsellagen des Kirchenasyls im Mittelalter" skizziert, zeigt die historische Besonderheit dieser das Asyl ausgestaltenden und stärkenden Entwicklung im Merowingerreich, die wenigstens später noch eine Basis für das Decretum Gratiani und die Kanonistik geblieben ist.Unter den Karolingern kam es bereits wieder zu Begrenzungen. In der Folgezeit seien die Anliegen des Asyls mit der kirchlichen Immunität verbunden. Die *immunitas ecclesiastica* oder *localis* bilde das Stichwort, unter dem das als Privileg zu verstehende Kirchenasyl behandelt werde. Das Kirchenasyl gewährte freilich jeweils nur verknüpft mit diversen Bedingungen und Einschränkungen Schutz.

Der Beitrag von KARL HÄRTER bietet als Abschluss der in diesem Bande vorliegenden Beiträge eine Skizze einer frühneuzeitlichen Entwicklung. Das Verbindungsstück zum Mittelalter und Altertum ist das Kirchenasyl. Im Mittelalter hatte es Probleme zu lösen geholfen, wie sie durch epochenspezifische Phänomene – etwa das Fehdewesen – entstanden waren. In der Neuzeit führte die Entstehung des Staates und die konfessionellen Streitigkeiten zu einem Wandel des Asylrechts. Mehr und mehr verlor das Kirchenasyl an Bedeutung. Seit der französischen Revolution musste aber gerade der Staat sich je länger je mehr um Flüchtlinge und Asyl kümmern. Damit wäre nun an die gegenwärtigen Debatten anzuknüpfen.

Angesichts der heute so starken Hoffnungen auf die politische Bedeutung von Grund- und Menschenrechten könnte man versucht sein, für das Recht auf Asyl eine hohe, ja die höchste Priorität zu fordern. Denn eigentlich müsste ja heute nur dafür gesorgt sein, dass alle Menschen das Recht hätten, dorthin zu ziehen, wo die Menschenrechte geachtet würden. Doch diese Forderung ist utopisch. Schon der historische Vergleich führt eindrücklich vor Augen, dass alle Bestimmungen und Ausgestaltungen des Asyls in ein Spannungsfeld historischer Akteure und Kräfte gehören. Bisher konnte nie ein Recht auf ein gewissermaßen absolutes, perfektes Asyl entworfen werden. Keine der bisherigen historischen Gesellschaften hätte an einem solchen Unternehmen ein dominierendes Interesse besessen, und noch weniger wäre man jemals bereit gewesen, dem Asyl aus humanitären Gründen jenen herausragenden Rang zu verleihen, den sich wünschen würde, wer auf eine prinzipiengeleitete Realisierung der Grund- und Menschenrechte setzen möchte.

Strukturelle Vergleichbarkeiten zwischen Vergangenheit und Gegenwart lassen sich zwar sehr wohl aufzeigen. Doch gibt es keine direkte Verbindung von antiken Vorstellungen zum modernen Asylbegriff. Die Epoche des Altertums, an die so zahlreiche humanistische Bewegungen angeschlossen haben, kann nicht als die klassische Zeit der Grundlegung einer humanitären Asyltradition in Anspruch genommen werden. Was die heute wichtigen Begriffe angeht, so zeigen sich ebenfalls epochenspezifische Besonderheiten. Heute umfasst der Asylbegriff - völkerrechtlich betrachtet - ganz wesentlich das Refoulementverbot, das im Gesamtgefüge des Asylrechts eine subsidiäre Schutzfunktion besitzt. Das Prinzip des Non-Refoulements bezeichnet das Verbot, Fremde in Staaten abzuschieben, in welchen sie Gefahr laufen, bestimmten schwerwiegenden Menschenrechtsverletzungen ausgesetzt zu sein. Für solche Vorstellungen fehlten im Altertum sowohl die Begriffe wie eine dazugehörige Praxis. Nur aus den historischen Konstellationen der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg heraus lässt sich erklären, wie es zu diesen modernen Einrichtungen gekommen ist.

Literaturverzeichnis

BEITZ, W. G./ WOLLENSCHLÄGER, M. (Hg.) 1980: Handbuch des Asylrechts, Bd. 1, Baden-Baden.

DREHER, M. 1996. Das antike Asyl. Von den griechischen Ursprüngen bis zur christlichen Spätantike, in: Tyche 11, 79-96.

FLOR, G. 1988. Asylrecht. Von den Anfängen bis heute, Berlin.

GRAHL-MADSEN, A. 1992. s.v. Asylum, Territorial, in: Encylopedia of Public International Law, vol. 1, Amsterdam, London, New York, Tokyo, 283-287.

LÖHR, M. 1930. Das Asylwesen im Alten Testament, Halle.

KIMMINICH, O. 1983. Grundprobleme des Asylrechts, Darmstadt.

MARX, R. 1995. Kommentar zum Asylverfahrensgesetz, 3. erw. Aufl., Berlin.

SCHLESINGER, E. 1933. Die griechische Asylie, Gießen.

WENGER, L. 1950. s.v. Asylrecht, in: RAC 1, Stuttgart, 836-844.

WOESS F. v. 1923. Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung, München.

QUELLENREGISTER

bearbeitet von Kirsten Jahn
(Aufgenommen sind die Quellen für die Zeit bis zum Ende des Merowingerreiches)

1. Griechische und lateinische Schriftsteller
2. Rechtsquellen (weltliches und kirchliches Recht)
3. Inschriften
4. Papyri

1. Griechische und lateinische Schriftsteller

Achilleus Tatios
7,13,3 34

Aischines
2,115 52
3,109 52

Aischylos
Eumeniden
475 102
Hiketiden
5,1-39 60, 63-65, 76, 103
5,159 60
5,191-193 60
5,196 60f.
5,222 60
5,234-245 95
5,254-259 95
5,265 97
5,267 95
5,324 102
5,334 60
5,341 76
5,342 63
5,352f. 76
5,356 96
5,377-380 63
5,387f. 63
5,393 63
5,412-417 63, 95
5,419f. 76
5,423f. 76
5,426 63
5,429f. 76
5,430 63
5,473 66
5,475-477 72
5,478 68, 166
5,487-489 66
5,491 76
5,508f. 69, 112
5,511 95
5,528 63
5,532-537 94
5,576-578 102
5,601 63
5,605-614 69f., 73, 86, 90, 95, 97
5,615-623 69, 72, 96
5,776-824 100
5,916ff. 63
5,957ff. 72
5,963 101f.
5,982 69
5,1010f. 72
5,1066f. 103

Antiphon
5,13 26

Aristoteles
Athenaion politeia
16,10 29
57,3 25
57,3f. 25
Fragmenta varia ed. Rose
555 110
Oeconomica
1344a, 10-12 102

Arrian (FGrHist 156)
F. 9,13 110

Aulus Gellius
5,12,12 171
10,15,10 163
10,15,8 164

Cassius Dio
47,19,3 162, 164
57,24,7 198

Cicero
de natura deorum
3,62 170
de lege agraria
2,63 163

Demosthenes
21,47 33
23,28 26
23,34f. 27
23,62 27
23,69 26
43,75 33
59,104 74

Diodor
8,1,1f. 40
8,2 47
9,84 93, 109
11,55f. 59, 60
14,6,3 71
14,17,11 41
15,77,2-4 48
15, 78,2 40

Diogenes Laertios
2,127 118
2,142f. 118

Dionysios Halikarnasseus
2,10,3 166, 171
2,15,4 162, 166
4,26,3 162

Ephoros (FGrHist 70)
F 115 39

Euripides
Andromache
921-923 102
982ff. 102
Helena
528-596 102
Ion
1312-20 23, 65
Medea
709-718 102
Supplices
892 73
Troades
1042-48 102

Festus (ed. Lindsay)
519 171

Gelasii Papae epistolarum fragmentum
42 271

Gregor von Tours
V 14 275
VII 22 275
VII 29 275
IX 38 274f.

Herodot
1,157-159 23, 30
4,23,5 40
4,72 118
5,71 24, 102

Historia Apollonii regis Tyri
28f. 178f., 188

Homer
Ilias
1,500ff. 67
Odyssee
7,168f. 102

Iamblichos
De vita Pythagorica
9,48 102
18,48 102

Isaios
8,32 33

Isokrates
Orationes
12,93 74
14,51 74
Panegyricus
168 116

Iustin
33,2,5 118

Josephus
Antiquitates Iudaicae
13.285 134
Bellum Judaicum
1.279 135
Contra Apionem
2.50-52 135

Livius
1,8,5 161f., 164
2,23,8 172
27,32,7 45f.
30,17,6 169
30,40,4 169
44,45,5-45,6,10 116

Lykurg
Leokrates
93 31

Lysias
23,2f. 74

Nepos
Phokion
2,2 110

Macrobius
Saturnalia
3,9,10 166

Makkabäer 1
1,1 135

10,31 136

Minucius Felix
24,11 169

Nonnius Marcellus
P. 44 M 163

Ovid
Fasti
3,435 170
3,429-448 165f.

Pausanias
1,8,2f. 110
2,27,2 109
3,6,7f. 118
3,7 118
3,7,9f. 118
3,8,3-5 41, 46
3,11,8 109
4,6,1 121
4,24,7 93, 109
7,25,1 100
10,32,12 109

Paulinus von Mailand
Vita S. Ambrosii
34 270

Philo Judaeus
Legatio ad Gaium
134 133

Phlegon von Tralles (FGrHist 257)
F 1 56

Philostratos
Vita Apollonii
1,15 196, 199

Platon
Hippias maior
281a-b 50

Plinius
Naturalis Historia
11,250 172

Plinius (d.J.)
Epistulae
10,76 190
Panegyricus
11 198

Plutarch
Aemilius Paulus
23 118
26 118
Agis
11 118
12,4 118
16f. 118

Aristeides
21,2 53
Demosthenes
28ff. 110
Lykurg
15 101
Lysandros
7,3 71
30 118
Moralia
166d 32
846ef 110
859d 118

Perikles
22,3 109
Numa
2,15,4 164
10,6 164
Phokion
26,2 110
29,1 110
Pompeius
24,5f. 110
Romulus
9,3 162, 168
Solon
12,1-3 24f.
Themistokles
24,2f. 60

Pollux
7,13 32

Polybios
4,73,6-10 41
5,7f. 121
5,17,2 43
5,31 43
5,49,1 43-45, 49
5,50,1 44
16,24,6 153

Pseudoprobianische Schriften
9,5 129

Scriptores historiae Augustae
Triginta Tyranni
30,2 129

Seneca
De beneficiis
3,22,3 195
De clementia
1,18,2 192

Servius
Commentarius in Vergilii Aeneida
2,761 80, 168, 171, 178
3,603 163

Sophokles
Oedipus Coloneus
637 74
276 102
1286 102
Oedip. Fr. 1649 N 23

Strabon
8,3,33 39
8,6,14 109f., 112
9,2,36 40
14,1,37 147

Sueton
Augustus
17 199
Tiberius
53 180
58 197

Suida
s.v. 'Δημοσθένης', ''Αντίπατρος' 110

Tacitus
Annales
1,72f. 197f.
1,75 198

3,36 180, 182, 187f., 201
3,63 195
3,70 198
4,67 179, 181, 188
6,11 195

Talmud
Abodah Zarah
52b 135
Megillah
10a 135

Thukydides
1,101-103 93, 109
1,121,3 48
1,126,11 24
1,135f. 59, 60
2,21,1 109
2,71,2-4 52-54,
2,74,2f. 54
3,28,1f. 120
3,58,4 53
3,59,2 53f.
3,68,1 54
3,70,1-6 119
3,75,1-4 119
3,82,1 119
4,49,4 47
4,98,1.6 23
4,118,1 51
5,16,3 109, 118
5,18,2 51
5,36,2 48
7,18,2 54

Valerius Maximus
6,4,4 172

Xenophon
Hellenica
3,2,21-31 41, 46, 49
3,5,25 118
7,4,12-32 48

2. Rechtsquellen (weltliches und kirchliches Recht)

Acta Conciliorum Oecumenicorum
1,1,4,4 206

Codex Iustinianus
1,12 206f., 237f., 266-269, 292f.,
1,13,4 206

Codex Theodosianus
IX 14,2 290
IX 34 268
IX 44 189, 266
IX 45 206-208, 212, 237, 266-270, 291
XVI 3,11 208
XVI 8,19 267

Collatio
3,3 192
14,2,1 189

Collectio Conciliorum (Mansi)
VI, Kol. 1025 207

Konzil von Orange 441
c. 5 271

Konzil von Clichy 626/627
c. 9 274

Konzil von Epao 517
c. 39 272f.

Konzil von Lerida 546
c. 8 272

Konzil von Mâcon 585
c. 8 274

Konzil von Orléans 511
c. 1-3 274

Konzil von Orléans 538
c. 14 274

Konzil von Orléans 541
c. 21 274
c. 30 274

Konzil von Orléans 549
c. 22 274

Konzil Serdika 343
c. 5 266f., 270, 272

Konzil von Toledo 638
c. 12 272

Konzil von Toledo 681
c. 10 272f.

Constitutio Sirmondiana
13 267, 273, 206

Decretio Childeberti
c. 4 274

Digesten
1,12,1 191, 238
1,12,8 191
1,18,13 190
2,4,1 183
2,4,13 185
11,3,1 193
11,4,1,5 191
11,4,1,8 191
11,4,2 191
11,4,4 191
21,1,1,1 194
21,1,17 193, 196, 238
21,1,19,1 194
37,15,2 184
40,1,5 192
47,10,7,2 184
47,10,38 186-188, 238
47,11,5 191-194,
48,4,5,2 180
48,4,6 180
48,13,42 190
48,19,28,7 180, 186, 188, 238

Edikte (Zachariae, Anecdota III)
XI 239
XIV 239

Edictum Theoderici
70f. 269
125 269

Edictum Rothari
35 272
272 272f.

Gaius
1,53 192
3,224 185
3,225 183

Iuliani Epitome
XXI 5 269

Iustinian (ed. Schöll/Kroll)
Edicta
II 239-242, 248
X 250
X,1 240, 248, 250
XIII 239, 247, 251
XIII,9 239f., 252
XIII,10 239f., 252
XIII 10pr. 218
XIII,10,1 239f., 253
XIII,10,2 239f., 253
XIII,10,3 239f.,
XIII,10,4 253
XIII,11 253
XIII,11,3 239f., 253
XIII,14 239f., 253
XIII,20 239f., 253
XIII,28 207, 210, 239-242, 253

Novellae
V 2,1 240, 247
XVII 6f. 208, 240f., 243, 245f., 248, 267f., 272. 274
XXXVII 10 2,38, 267, 274
CXVII 15,1 238
CXXIII 35 240, 243, 247
CXXVIII 13 240, 248, 267, 274

Lex Alamannorum
III 1-3 275

Lex Baiuvariorum
I 7 275

Lex Burgundionum
70 II 272f.

Lex Romana Burgundionum
II 269, 272

Lex Saxonum
c. 28 276

Lex Visigothorum
III 2,2 273
III 3,2 273
V 4,17 273
VI 5,16 273
VI 5,18 273
IX 3 272f.

Notitia dignitatum occidentis
31,51 212
31,67 212

Pactus pro tenore pacis
c.14 275
c.15 274

Pauli sententiae
5,4,10 183

Zwölf Tafeln
1,1 183

3. Inschriften

BCH
38 (1914), 251 32

Bernand, De Thèbes à Syène
321 131
323 131

CIL
III 6609 127
III Suppl. 6583 127-129
VI 37836 197
XIV 2387 170

CIJ
1454 131
II 1451-1530 140

IC
IV 72 15f.
IV 41 15, 17f., 20f.
IV 74 15, 17-19, 21

ICret
IV 41 32
IV 6- V 3 32

I. Délos
VI 2529.8-11 136

I. Fayoum
III 166 131
III 201 131

IG
I^2 1 74
I^3 104,26-30 26, 30
I^3 104,30f. 27
II^2 12 89
IV 841, 22 111
IV 842 112
V 1, 1390 112
V 2,262 29f.
IX 1^2 3 78
IX 1^2 717 79
XII 3, 328 150
XII 3, 1291 150
XII 4/1 33

I. Magnesia
16 150
17 151
21 152

I. métr. Eg.
43 131

IPArk.
8 29f.

Körner
34 29f.
47 78, 89
128 32
1163 32

LSAM
29 31

ML
13 37

Nomina
I 21 71, 75, 77, 79, 89, 98
I 53 37, 89, 98
II 2 29

OGIS
229 146f.

Rigsby, Asylia
53-61 147f.
66f. 150
69 151
78 151
96f. 151
100 156

BGU
I 255 224
IV 1053 203
IV 1073 203
IV 1074 203
IV 1156 203
VIII 1811 208
XVI 2609 203, 208

CO
189 228

C.Pap. Jud.
I S. 20f. 139
I S. 22f. 135
118 152
129 156
132-5 152
138 144
153 154
154 156
157f. 154, 156
163 156
171 151
175 149
217 156

Syll.³ (= SIG)
191,3-4 87
193,4 87
736 33

TAM
V 1, 239 136
V 1, 596 136

4. Papyri

I S. 45 134

CPR
II 113-114 228
IV 102-112 227f.
V 17 219
XXII 4 220

MH (Medinet Habu)
2681 213
4444 214

Pap. Agon.
4 203

P.Cair. Masp.
I 67089 219
III 67296 226-228
III 67297 226f.
III 67328 226
III 67334 226

P.Flor.
III 284 226
III 287 226f.
III 288 226

P.Lond.
V 1893 219
IV 1518-1551 227

P.Mert.
II 98 222

P.Oxy.
I 135 217, 222
VI 996 223
X 1258 203
X 1264 203
XVI 1944 210, 212
XVIII 2165 112
XVIII 2203 222
XIX 2238 221f., 229
XXIV 2420 223
XXVII 2478 222
XLIV 3204 222
LV 3791 219
LVIII 3959 223
LXI 4113 203

P.Oxy. Hels.
20 203

P.Ryl. Copt.
128-138 227f.

PSI
I 52 223
I 61 223
I 62 223
III 180 222
VIII 932 226

P.Stras.
I 46-51 224-226

P.Turner
54 224

P.Vindob.
G 14307 211f.
G 20538 220
G. 26589 220

SB
VI 9146 220
XVI 12717 220
XVI 12484 223
XVIII 13615 224
XVIII 13953 217-219, 221
XVIII 14006 223

Sel. Pap.
II 364 225

Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte

Begr. v. Hans J. Wolff, Hrsg. v. Arnaldo Biscardi /Joseph Mélèze-Modrzejewski / Gerhard Thür

Bd. 9 ist vergriffen!

– Eine Auswahl –

Bd. 8: Symposion 1990.
Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Pacific Grove, Cal., 24.-26.09.1990). Hrsg. v. Michael Gagarin
1992. 324 S. Gb.
ISBN 3-412-00192-9

Bd. 10: Symposion 1993.
Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Graz, 12.-16. September 1993). Hrsg. v. Gerhard Thür
1994. X, 287 S. Gb.
ISBN 3-412-04894-1

Bd. 11: Symposion 1995.
Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Korfu,1.-5. September 1995). Hrsg. Gerhard Thür und Julie Velissaropoulus-Karakostas
1997. X, 414 S. Gb.
ISBN 3-412-09496-X

Bd. 12: Kaja Harter-Uibopuu: **Das zwischenstaatliche Schiedsverfahren im Achäischen Koinon.**
Zur friedlichen Streitbeilegung nach den epigraphischen Quellen.
1998. X, 227 S., 16 s/w Abb. Gb.
ISBN 3-412-11798-6

Bd. 13: Symposion 1997.
Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Altafiumara, 8.-14. September 1997).
Hrsg. v. Eva Cantarella / Gerhard Thür
2001. IX, 341 S., 1 Frontispiz. Gb.
ISBN 3-412-04501-2

Bd. 14: Symposion 1999.
Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Pazo de Marcinan, La Coruna, 6.-9. September 1999).
Hrsg. v. Gerhard Thür Francisco J Fernandez Nieto
2003. XXX, 579 S., 1 s/w. Abb.
ISBN 3-412-19202-3

Bd. 15: Das antike Asyl.
Hrsg. v. Martin Dreher
2003. VIII, 359 S. 4 s/w-Abb. Gb.
ISBN 3-412-10103-6

KÖLN WEIMAR

URSULAPLATZ 1, D-50668 KÖLN, TELEFON (0221) 913900, FAX 913911

ISBN 3-412-10103-6