

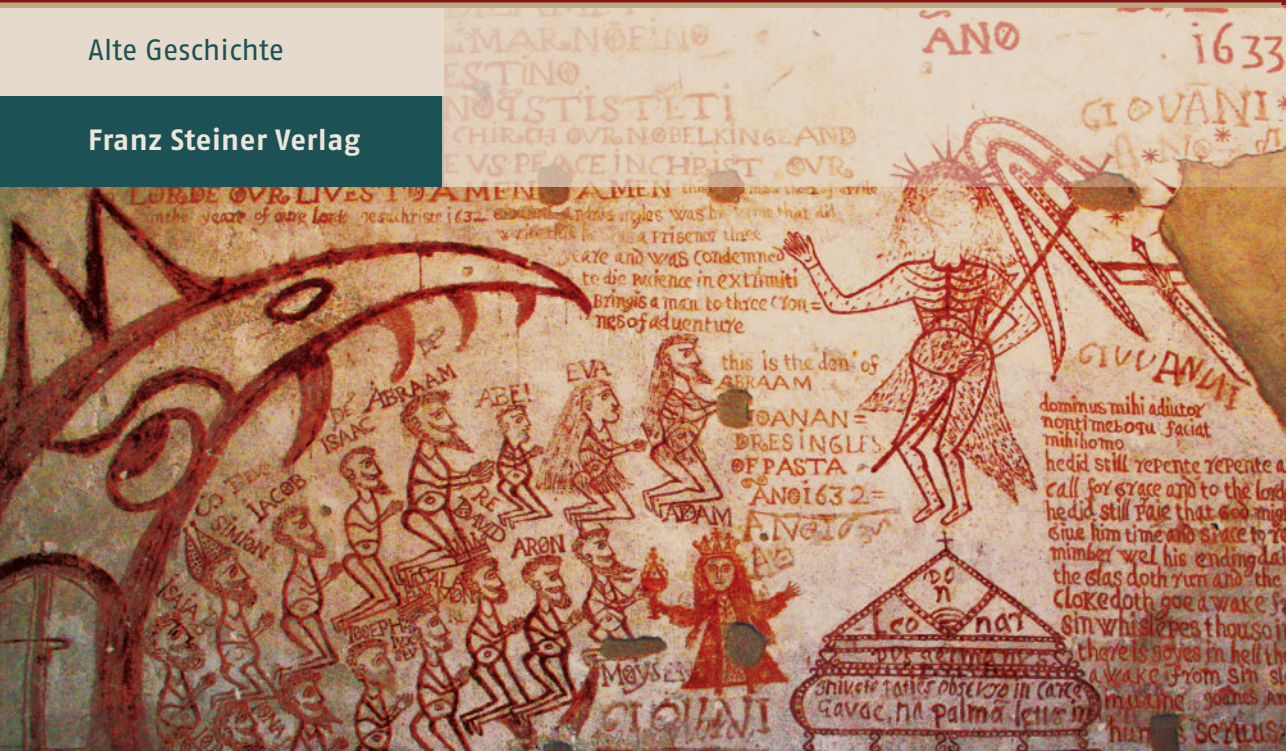
Rechtliche Verfahren und religiöse Sanktionierung in der griechisch-römischen Antike

Procedimenti giuridici e sanzione religiosa nel mondo greco e romano

Herausgegeben von Daniela BONANNO,
Peter FUNKE und Matthias HAAKE

Alte Geschichte

Franz Steiner Verlag



Daniela Bonanno / Peter Funke / Matthias Haake (Hg.)
Rechtliche Verfahren und religiöse Sanktionierung in der
griechisch-römischen Antike / Procedimenti giuridici e sanzione
religiosa nel mondo greco e romano

Rechtliche Verfahren und religiöse Sanktionierung in der griechisch-römischen Antike

Akten einer deutsch-italienischen Tagung
Palermo, 11.–13. Dezember 2014

Procedimenti giuridici e sanzione religiosa nel mondo greco e romano

Atti di un convegno italo-tedesco
Palermo, 11–13 dicembre 2014

Herausgegeben von Daniela Bonanno, Peter Funke
und Matthias Haake



Franz Steiner Verlag

Mit freundlicher Unterstützung des Bundesministeriums für Bildung und Forschung,
des Deutschen Akademischen Austauschdienstes sowie des Exzellenzclusters „Religion
und Politik“ der WWU Münster.

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

DAAD

Deutscher Akademischer Austauschdienst
German Academic Exchange Service



Religion und Politik
EXZELLENZCLUSTER | WWU MÜNSTER

Umschlagabbildung:

Complesso Monumentale dello Steri – Carceri dei Penitenziati (Archivio fotografico del
Sistema Museale di Ateneo)

Università degli Studi di Palermo

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2016

Satz: DTP + TEXT Eva Burri

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-11298-7 (Print)

ISBN 978-3-515-11300-7 (E-Book)

INHALTSVERZEICHNIS/INDICE

<i>Daniela Bonanno/Peter Funke/Matthias Haake</i> Vorwort.....	9
<i>Daniela Bonanno/Peter Funke/Matthias Haake</i> Procedimenti giuridici e sanzione religiosa nel mondo greco e romano: un <i>excursus</i> introduttivo	11
Rechtliche Verfahren und religiöse Sanktionierung in inner- und zwischenstaatlichen Beziehungen/ Procedimenti giuridici e sanzione religiosa nelle relazioni intra- e interstatali	
<i>Peter Funke</i> Was die Amphiktyonie im Innersten zusammenhält. Überlegungen zum Wechselspiel von Religion und Politik in zwischenstaatlichen Verfahren im frühen Griechenland.....	19
<i>Nicola Cusumano</i> Sanzione religiosa, procedimenti giuridici e disincanto in Tucidide: il dramma di Platea.....	35
<i>Marie Drauschke</i> καὶ στήσαι ἐς τὸ ἱερόν. Überlegungen zur Aufstellung zwischenstaatlicher Vereinbarungen in griechischen Heiligtümern	51
<i>Katharina Knäpper</i> Eunoia, Eusebie, Euergesie. Positive Selbstcharakterisierung als Argumentationsstrategie in Asylgedokumenten des 3. und 2. Jh.s v. Chr.....	63
<i>Annarosa Gallo</i> I <i>sacra</i> del municipio in età medio-repubblicana e il ruolo del senato romano	75
<i>Lisa Stratmann</i> Zwischen Kult, Krieg und Politik: Priester in der <i>Germania</i> des Tacitus	87

Göttliche Strafe und religiöse Sanktionierung: Formen, Wortschatz, Wirksamkeit/ Punizione divina e sanzione religiosa: forme, lessico, efficacia	
<i>Daniela Bonanno</i> Figlia della Notte e compagna di <i>Aidos</i> : <i>Nemesis</i> , <i>dike</i> e il senso del limite in Esiodo	103
<i>Giovanni Ingarao</i> Se a <i>grandi ingiustizie</i> corrispondono <i>grandi punizioni</i> . Alcune riflessioni sul lessico della sanzione divina in Erodoto.....	115
<i>Sebastian Scharff</i> Wie versichert man sich der göttlichen Vergeltung? Ein rechtliches Verfahren und seine religiöse Sanktionierung in der Amnestie der <i>Dikaiopoliten</i>	127
<i>Anna-Sophie Aletsee</i> Der Triumph des Transgressors. Plutarch, Alexander der Große und die Pythia (Plu. <i>Alex.</i> 14,6–7).....	139
<i>Andrew Lepke</i> Apollon kauft einen Sklaven. Legale Fiktion und göttliche Intervention in den delphischen Freilassunginschriften.....	151
<i>Alessia Terrinoni</i> <i>Reprimendis flammis</i> . Gli incendi di Roma tra responsabilità umana e volontà divina	163
<i>Detlef Liebs</i> Göttliche Sanktionen im römischen Verfahrensrecht	175
<i>Eva-Maria Kuhn</i> <i>When justice will not fail</i> . Zum kirchlichen Rechtsgang in der Spätantike	191
Das Heilige regeln/Disclipinare il sacro	
<i>Matthias Haake</i> Asebie als Argument. Zur religiösen Fundierung politischer Prozesse im klassischen und frühhellenistischen Griechenland: das Beispiel der athenischen Philosophenprozesse	207

<i>Klaus Zimmermann</i>	
<i>Leges sacrae</i> – antike Vorstellungen und moderne Konzepte. Versuch einer methodischen Annäherung an eine umstrittene Textkategorie	223
<i>Claudio Biagetti</i>	
Diritto e religione a Cuma eolica. Prime riflessioni	233
<i>Pierangelo Buongiorno</i>	
Pronunce senatorie in materia di divinazione dall'età repubblicana all'età giulio-claudia: fra repressione e normazione	245
<i>Alessandro Saggiaro</i>	
Continuità e discontinuità nel trattamento giuridico della magia.....	257
<i>Laura Mecella</i>	
Valeriano e la persecuzione anticristiana.....	269
<i>Giorgio Ferri</i>	
L'ultima danza dei Salii: l'élite pagana di Roma e gli imperatori cristiani nel IV secolo	281
<i>Daniela Motta</i>	
Sulla politica religiosa di Marciano: fra legislazione, agiografia, storiografia	295
<i>Alister Filippini</i>	
Legislazione imperiale e processi giudiziari per crimini religiosi nell'Oriente romano tardoantico (IV–VI sec.): le fonti epigrafiche	307

VORWORT

Der vorliegende Sammelband vereinigt die Erträge einer deutsch-italienischen Tagung, die vom 11. bis zum 13. Dezember 2014 an der Università degli Studi di Palermo stattfand.

Die Idee zu dieser Tagung entstand im Sommer 2013, als sich Daniela Bonanno als Stipendiatin der Alexander von Humboldt-Stiftung am Münsteraner Seminar für Alte Geschichte aufhielt und wir gemeinsam überlegten, auf welche Weise unser seit langem bestehender Kontakt ausgebaut und intensiviert werden könnte. Dass dies durch eine Tagung italienischer und deutscher Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler zur thematischen Trias ‚Recht – Religion – Politik‘ in der griechisch-römischen Antike geschehen sollte, ergab sich schnell im Gespräch. Die Ausschreibung der aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung (BMBF) geförderten ‚Deutsch-Italienischen Dialoge 2014‘ des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD) bot sodann einen willkommenen Rahmen, die Realisierung dieser Idee anzugehen.

Dank der großzügigen Förderung des DAAD und der wohlwollenden Unterstützung des Münsteraner Exzellenzclusters ‚Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne‘ war es möglich, im Dezember 2014 mit mehr als einem Dutzend italienischer und deutscher Doktorandinnen, Doktoranden, Postdoktorandinnen und Postdoktoranden sowie einer Reihe von deutschen und italienischen ‚senior scholars‘ *Rechtliche Verfahren und religiöse Sanktionierung in der griechisch-römischen Antike/Procedimenti giuridici e sanzione religiosa nel mondo greco e romano* eingehend zu diskutieren. Als besonders ertragreich ist uns bei diesen Diskussionen zweierlei erschienen: einerseits, dass durch die binationale Zusammensetzung der Tagungsteilnehmerinnen und Tagungsteilnehmer zwei trotz vieler Gemeinsamkeiten doch verschiedene Wissenschaftskulturen in Dialog miteinander treten konnten; andererseits, dass durch die Zusammenführung von Fachvertreterinnen und Fachvertretern der Alten Geschichte, der Antiken Rechtsgeschichte und der Antiken Religionsgeschichte unterschiedliche Fächerkulturen in Austausch miteinander kamen.

Für die Erlaubnis, das auf dem Umschlag verwendete Foto abzubilden, danken wir dem Rektor der Università di Palermo, Fabrizio Micari, ebenso wie dem ‚Sistema museale‘ der Universität. Zu sehen ist auf dem Foto eines der zahlreichen Graffiti von Gefangenen der Spanischen Inquisition, des Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Der Sitz der Spanischen Inquisition auf Sizilien befand sich im ‚Complesso monumentale dello Steri‘, in dem heute die Verwaltung der Università di Palermo ihren Platz hat. Die Abbildung ist beredter Ausdruck der Verwobenheit von rechtlichem Verfahren und religiöser Sanktionierung in der Frühen Neuzeit, als Sizilien unter spanischer Herrschaft stand.

Neben den bereits genannten Institutionen gilt unser herzlicher Dank Vincenzo Militello, dem Honorarkonsul der Bundesrepublik Deutschland in Palermo, Lucia

Corso (Università degli Studi di Enna „Kore“), die einen Abendvortrag mit dem Titel „Il principio di laicità in Italia“ gehalten hat, sowie Hans-Joachim Gehrke (Freiburg), der als Diskutant durch seine Beiträge zum Gelingen der Tagung wesentlich beigetragen hat.

Dass der Tagungsband in seiner vorliegenden Form erscheinen kann, verdanken wir der großzügigen Übernahme der Druckkosten durch den DAAD. Dem Franz Steiner Verlag gilt unser Dank für die Aufnahme des Bandes in sein Verlagsprogramm. *Last, but by no means least*, danken wir Katharina Stüdemann sehr herzlich für ihre Unterstützung und die überaus kompetente Betreuung der Publikation.

Palermo und Münster, im Oktober 2015

Daniela Bonanno

Peter Funke

Matthias Haake

PROCEDIMENTI GIURIDICI E SANZIONE RELIGIOSA NEL MONDO GRECO E ROMANO:

un *excursus* introduttivo

Daniela Bonanno/Peter Funke/Matthias Haake

In un contributo del 2005, pubblicato all'interno di un *Companion to Ancient Greek Law*, Robert Parker discute la complessa relazione tra legge e religione nel mondo greco, prendendo in esame le „religious forms of legal action“¹ ed analizzandole alla luce delle riflessioni proposte, nel 1920, da Kurt Latte nel suo *Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsform in Griechenland*.² Parker mette in discussione l'approccio evolucionistico di Latte, tipico dei lavori pubblicati tra XIX e XX secolo, in base al quale, a seguito di un processo non ben definito, la legge sarebbe venuta fuori dalla religione, come da una „crisalide“.³ Egli, tuttavia, ne condivide la percezione dello *status* problematico della legge, in seno alle società antiche, prive di una forte autorità centrale e di un potere esecutivo, cui forme di diritto sacrale, quali per esempio il giuramento, fornivano un carattere di legittimità, di cui i giudici – almeno stando al caso ateniese – erano privi. Dopo avere passato in rassegna, sul filo delle argomentazioni di Latte, i casi di contiguità tra giustizia religiosa e giustizia secolare, nel mondo greco, Parker conclude che l'importanza della relazione tra religione e legge è troppo grande per ammettere un'unica soluzione; al contrario essa deve essere affrontata „in una serie di sotto-questioni“ distinte l'una dall'altra.⁴

Basta menzionare pochi esempi e qualche dato a campione per dare il senso del tipo di questioni che l'interferenza tra sfera giuridica e sfera religiosa nel mondo greco e romano sollevano. Nel mondo greco, i trattati internazionali erano esposti all'interno dell'area sacra dei santuari.⁵ Questa misura, oltre a garantire visibilità agli accordi, aveva il vantaggio – almeno teoricamente – di sottoporre il rispetto alla tutela religiosa. Anche il prescritto dei decreti greci prevedeva spesso un'invo-cazione agli dèi che assicurava una sanzione religiosa al provvedimento normativo appena emanato.⁶ Talora, le leggi stesse terminavano con una clausola che ne impe-

1 Parker 2005.

2 Latte 1920.

3 Parker 2005, 69.

4 Parker 2005, 80.

5 Cfr., per esempio, i contributi di Drauschke e Funke in questo volume.

6 Cfr. a tal proposito, Traywick 1969; Pounder 1984; Tracy 1994, 242–4; Dimopoulou-Pilouni 2012.

diva il mutamento, pena tutta una serie di maledizioni, la cui forza normativa fungeva da deterrente rispetto ad eventuali infrazioni.⁷

Un altro esempio, per quanto complesso e controverso, è fornito ancora dalla tradizione sulla *Rhetra* spartana. Secondo Senofonte, il mitico legislatore spartano Licurgo, dopo avere redatto il suo codice, e prima di promulgarlo, si recò a Delfi, cercando nella risposta dell'oracolo la ratifica religiosa al suo operato e ottenendo così „il risultato di rendere non solo illegale ma anche sacrilega la disobbedienza a norme confermate dall'oracolo pitico“.⁸ Nell'Atene dell'età classica, inoltre, gli arconti, i buleuti e i giudici prestavano giuramento all'inizio del loro mandato, invocando gli dèi, quali garanti del loro atto promissorio. Allo stesso modo, i giovani ateniesi, impegnati nel loro servizio militare, giuravano che avrebbero difeso le cose sacre, la patria e le leggi, chiamando a testimoni le divinità della città e i suoi confini.⁹ L'appello alla sanzione religiosa emerge anche dal ricorso a pratiche religiose di carattere ordalico per appurare la veridicità di una testimonianza o rimandare alla sfera divina l'esito ultimo di atti o procedure giudiziarie.¹⁰

Alle *poleis* del mondo greco spettava spesso il compito di legiferare in merito all'amministrazione dei santuari, al funzionamento dei sacerdoti, all'organizzazione di feste religiose, alla consultazione degli oracoli e a tutta una serie di aspetti che riguardavano la gestione di rapporti della comunità con la sfera del divino.¹¹ In quei casi in cui eventi eccezionali rischiavano di mettere in crisi la relazione tra uomini e dèi, le autorità cittadine si facevano anche carico di provvedere a una serie di atti di purificazione e di espulsione di elementi indesiderati, volti a stornare il rischio di contaminazione dalla comunità e a placare l'ira divina.¹² L'offesa agli dèi, il furto nei santuari e la loro profanazione, in generale, rientravano in quella serie di atti criminosi che davano luogo al reato di empietà, punibile con la pena capitale.¹³

Anche nel mondo romano, sin dalla prima età monarchica, diritto e religione appaiono strettamente legati. Il Collegio pontificale, che svolse un ruolo fondamentale nella costituzione di un sapere giurisprudenziale, era contemporaneamente depositario dei *sacra* e responsabile della corretta comunicazione con gli dèi.¹⁴ Dai loro calendari e dalla divisione in giorni *fasti* e *nefasti* dipendeva l'attività politica

7 Camassa 2009, 84.

8 Xen. *Lac.* 8,5,5 (trad.: G. F. Gianotti). Secondo Plutarco, la legislazione di Licurgo discendeva direttamente dal dio di Delfi, cfr. Plu. *Lyc.* 5,4. Cfr. a questo proposito, Nafissi 1991, 51–71; Walter 1993, 157–75; Nafissi 2010.

9 Cfr. per il giuramento degli arconti, dei buleuti, dei dicasti e degli efebi ateniesi la documentazione raccolta in Sommerstein – Bayliss 2013, 13–22 (efebi); 38–43 (arconti e buleuti); 69–80 (dicasti).

10 Esempi di supplizi legati a pratiche ordaliche erano la precipitazione da una rupe o in mare, cfr. Cantarella 2005, 77–8. Sul ricorso dell'ordalia a Roma, Cantarella 2005, 186–92.

11 Cfr. per esempio i contributi di Biagetti e Zimmermann in questo volume e ancora Parker 2011, 59–82.

12 Sulle diverse misure per purificare una *polis*, cfr. di nuovo Parker 1983, 256–80.

13 Sui processi di empietà, cfr. il contributo di Haake in questo volume sui filosofi dell'Atene della tarda età classica e della prima età ellenistica.

14 Beard – North – Price 1998, 24–5; Poma 2009, 35.

e giudiziaria.¹⁵ In età repubblicana, la legge delle *Dodici Tavole*, pur costituendo una tappa importante nel processo di secolarizzazione del diritto, continuò a prevedere norme e sanzioni a carattere religioso, come quella, per esempio, che prescriveva per il ladro sorpreso ad attentare alle messi di essere „sospeso“ a Cerere.¹⁶ Diversi erano, in generale, i reati che prevedevano delle pene religiose: per esempio, quelli più gravi, come la violenza contro i genitori, l'aspirazione alla tirannide, o il mancato rispetto dei contratti, erano sanzionati con la *sacratio* del reo alle divinità infere, che aveva come conseguenza quella di differire la pena a un momento successivo, delegandola eventualmente ad altri. Il colpevole, infatti, era dichiarato *sacer* e quindi, privo di qualsiasi protezione giuridica, poteva essere ucciso senza che l'assassino fosse accusato di omicidio.¹⁷ La messa al bando del *sacer* consentiva la purificazione della comunità e il ripristino della *pax deorum*, prova della benevolenza accordata a Roma dalle divinità.

Inoltre, la sollecitazione divina, tramite l'interpretazione degli auspici, fu a lungo una prassi consueta da parte dei magistrati romani e non vi era atto o provvedimento pubblico che avesse luogo senza una consultazione degli auguri, depositari di un sapere tecnico, tramandato attraverso le generazioni, e conservato nei *Libri augurales*.¹⁸ In età imperiale, il sovrano, che in ragione della sua posizione di forza diventava già in vita oggetto di culto, era egli stesso una fonte di diritto. Egli si presentava come garante, in terra, della *pax deorum*, conferendo così anche una base religiosa alla sua autorità, e poteva, per decisione del Senato, dopo la morte, essere assunto fra gli dèi.¹⁹

Il titolo che abbiamo scelto per questo volume *Procedimenti giuridici e sanzione religiosa nel mondo greco e romano* è formula volutamente ampia dal punto di vista prettamente giurisprudenziale, ma sufficientemente sfumata per consentirci di esplorare, in una prospettiva storica che abbracci il mondo greco e quello romano fino all'età tardoantica, l'immensa varietà di questioni sollevate dall'interazione tra diritto e religione nell'Antichità. L'espressione *procedimento giuridico* è qui intesa nella vasta accezione di serie di atti giuridici o normativi, manifestazione di una volontà politica, volti al raggiungimento di un fine.²⁰ Con l'impiego dell'espressione *sanzione religiosa*, ci si vuole invece riferire non solo al valore negativo del sostantivo, quale pena che deriva da una violazione, come per esempio le maledizioni che colpivano uno spergiuro; ma anche a quello positivo di approvazione, ricompensa per un comportamento corretto o di legittimazione religiosa di una norma, di una legge o di una nuova condizione politica. La dimensione politica è dunque mobilitata, in prima battuta, quale istanza regolatrice del flusso di intera-

15 Rüpke 2004, 211. Cfr. sul rapporto tra religione e politica a Roma Scheid 2004⁵.

16 Cfr. Cantarella 2005, 173–81.

17 Sulla *sacratio*, cfr. Cantarella 2005, 236–46 e Poma 2009², 43.

18 Poma 2009², 87. Sull'*auctoritas* degli auguri, cfr. Berthelet 2015.

19 Sul valore del culto imperiale, cfr. Beard – North – Price 1998, 318–9; Gordon 2013. Sulla divinizzazione dell'imperatore, cfr. Gradel 2002, 261–371; Bechtold 2011, 227–91. In generale, sul culto del sovrano in età ellenistica e imperiale, vd. i contributi raccolti in Iossif – Chankowski – Lorber 2011.

20 Cfr. Carlizzi 2007, 451–452.

zione tra diritto e religione.²¹ La religione fornì alle varie forme di procedimento giuridico, frutto dell'attività politica, spazi e tempi di legittimazione che, tanto i Greci quanto i Romani, ricercarono in misura maggiore o minore, a seconda dei tempi, dei contesti e delle necessità congiunturali; la politica, a sua volta, ricorse allo strumento e al lessico giuridico per disciplinare gli aspetti più importanti della vita religiosa, in una collaborazione reciproca stretta ed efficace.

La tematica individuata è certamente troppo ampia per essere esaurita in un solo convegno o nel volume di atti che ne raccoglie i risultati. Ancor meno possibile, è pretendere di fornire risposte esaustive a tutti gli interrogativi che ci siamo posti all'inizio di questa analisi e a quelli che sono scaturiti dalle successive riflessioni. L'intenzione è stata di esplorare, attraverso singoli casi-studio, il rapporto tra procedimenti giuridici e sanzione religiosa, nell'antichità classica, mostrando come l'articolazione reciproca di questi due poli si modificasse, in relazione a mutate condizioni politiche, sociali, culturali e religiose.

Abbiamo preferito concentrare la nostra attenzione sulla Grecia e su Roma e su un arco di tempo sufficientemente esteso che dall'età arcaica giunge fino all'epoca tardoantica. Fuori dalla nostra analisi sono rimasti pertanto l'Antico Egitto, il Vicino Oriente e l'Israele Antico che pure avrebbero fornito materiale di riflessione. A guidarci è stata la considerazione di fondo, che attraverso l'indagine su contesti specifici, meglio potessero emergere differenze strutturali e analogie, in relazione alla sfera dei rapporti tra diritto e religione, in Grecia come a Roma, nei rapporti internazionali, come nelle questioni di politica interna; nei regimi democratici e nei contesti governati da sovrani assoluti; nel confronto tra politeismi e monoteismi. All'interno di questi spazi d'indagine, si è tentato di comprendere in che termini e fino a che punto la natura del procedimento giuridico necessitasse di una legittimazione religiosa e qual era l'importanza, concreta o simbolica, e lo statuto di validità che ad essa veniva attribuita; dall'altro, invece, sono stati presi in esame quei casi in cui pene e sanzioni a carattere religioso rappresentavano l'esito di un procedimento giuridico, normativo o giudiziario e quelli in cui l'azione legislativa interveniva a regolamentare aspetti legati alla gestione e all'amministrazione dei culti o a punire specifici crimini religiosi.

Abbiamo diviso i saggi qui raccolti in tre macrosezioni all'interno delle quali abbiamo voluto garantire, se non un vero e proprio dialogo, almeno il confronto tra mondo greco e mondo romano. Si tratta tuttavia di una suddivisione che obbedisce più a esigenze di chiarezza che all'effettiva possibilità di tracciare confini netti all'interno di tematiche così vischiosamente intrecciate l'una con l'altra. Alcuni contributi avrebbero potuto, infatti, agevolmente figurare in ciascuna delle tre sezioni individuate, così come alcuni temi ritornano trasversalmente in quasi tutte le ricerche qui presentate, come succede per esempio nel caso del giuramento, le cui funzioni sono variamente esplorate. Significativamente definito da Giorgio Agamben come il „sacramento del linguaggio“,²² il giuramento costituisce, in qualche

21 Sulla stretta relazione tra politica e religione, cfr. recentemente i contributi raccolti in Cecconi – Gabrielli 2011.

22 Agamben 2008.

modo, proprio il *trait d'union* tra la prassi giuridica e la legittimazione religiosa, conferendo alla prima uno statuto di validità e veridicità, per il tramite della fiducia accordata alla certezza della sanzione divina.

La prima sezione indaga l'efficacia del procedimento giuridico e della sanzione religiosa a livello dei rapporti intra- e interstatali. Sotto esame, sono, per il mondo greco, gli spazi di legittimazione e di protezione religiosa offerti dai santuari al buon funzionamento dei trattati interstatali e delle prassi politiche, come anche l'efficacia o la fallacia che il ricorso alla sfera giuridica o religiosa manifestano alla prova delle crisi; mentre per la parte romana, il fuoco si concentra sull'interazione tra istituzioni politiche e procedimenti giuridici nella gestione dei *sacra* delle comunità che entravano a far parte della sfera di controllo di Roma, in età repubblicana, e ancora sulla percezione che i Romani avevano del ruolo delle autorità religiose nei processi decisionali di popoli assoggettati.

La seconda sezione esamina le forme, il lessico e l'efficacia della sanzione divina e della legittimazione religiosa, nel quadro della sempre problematica articolazione tra giustizia dei mortali e ordine cosmico, tra responsabilità umana e punizione divina, tra certezza del diritto e tutela religiosa. Un percorso che, dall'età arcaica all'epoca tardoantica, rilegge, sul filo delle testimonianze letterarie, storiografiche, epigrafiche e dell'attività normativa il valore del rinvio a una dimensione sovraumana e l'individuazione in essa di veri e propri agenti di giustizia.

L'ultima sezione si occupa invece di fornire un quadro quanto più variegato possibile delle diverse misure adottate per disciplinare la sfera religiosa e regolarne le inevitabili ricadute a livello politico: dalla „sensibilità“ mostrata dalla *polis* rispetto ai „crimini religiosi“, con l'attivazione di processi di *asebeia*, a una ripresa critica della nozione problematica di „legge sacra“ e del suo spazio di applicazione; dall'indagine sull'attività legislativa dei Romani volta a regolamentare l'introduzione di nuovi culti, il ricorso alla divinazione, o forme di devianza religiosa, fino all'esame, da un lato, delle diverse risposte politiche alle sfide religiose che l'avvento del Cristianesimo o delle eresie portarono con loro e, dall'altro, alle ricadute delle trasformazioni sociali ed economiche sulla sfera religiosa.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. 2008. *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*. Roma – Bari.
- Beard, M. – North, J. – Price. S. 1998. *Religions of Rome. Volume 1: A History*. Cambridge.
- Bechtold, C. 2011. *Gott und Gestirn als Präsenzformen des toten Kaisers. Apotheose und Katasterismos in der politischen Kommunikation der römischen Kaiserzeit und ihre Anknüpfungspunkte im Hellenismus*. Göttingen.
- Berthelet, Y. 2015. *Gouverner avec les dieux. Autorité, auspices et pouvoir sous la République romaine et sous Auguste*. Paris.
- Carlizzi, G. 2007. „s.v. Procedimento“. In: U. Pomarici (a c.), *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*. Torino. 451-483.
- Camassa, G. 2009. „Scrittura e mutamento delle leggi in quattro culture del mondo antico (Mesopotamia, Anatolia Ittita, Israele biblico, Grecia“. *Mythos* 3. 62-92.
- Cecconi, G.A. – Gabrielli, C. 2011 (a c. di). *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee, prassi di tolleranza*. Bari.

- Cantarella, E. 2005. *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*. Milano.
- Dimopoulou-Pilouni, A. 2012. „La Bonne Fortune et son rôle civique dans les cités grecques et romaines“. In: B. Legras (éd.), *Transferts culturels et droits dans monde grec et hellénistique*. Paris, 167–180.
- Gordon, R. 2013. „The Roman Imperial Cult and the Question of Power“. In: J. A. North – S. R. F. Price (eds.), *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*. Oxford, 37–70.
- Gradel, I. 2002. *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford.
- Iossif, P. – Chankowski, A. S. – Lorber, C. C. 2011 (eds.). *More the Men, Less than Gods. Studies on Royal Cult and Imperial Worship*. Leuven.
- Latte, K. 1920. *Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsform in Griechenland*. Tübingen.
- Nafissi, M. 1991. *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*. Napoli.
- 2010. „The Great Rhetra (Plut. Lyc. 6): A Retrospective and Intentional Construct?“. In: L. Foxhall – H.-J. Gehrke – N. Luraghi (eds.), *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*. Stuttgart, 89–119.
- Parker, R. 1983. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford.
- 2005. *Law and Religion*. In: M. Gagarin – D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge.
- 2011. *On Greek Religion*. Ithaca, NY – London.
- Poma, G. 2009. *Le istituzioni politiche del mondo romano*. Bologna².
- Pounder, R. L. 1984. „The Origin of θεοί as Inscription-Heading“. In: *Studies Presented to Sterling Dow on His Eightieth Birthday*. Durham, 243–250.
- Rüpke, J. 2004. *La religione dei Romani*. Torino.
- Scheid, J. 2004⁵. *La religione a Roma*. Bari-Roma.
- Sommerstein, A. H. – Bayliss, A. J. 2013. *Oath and State in Ancient Greece*. Berlin – Boston.
- Tracy, S. V. 1994. „IG II² 1195 and Agathe tyche in Attica“. *Hesperia* 63, 241–244.
- Traywick, P. 1969. „ΘΕΟΙ and ΑΓΑΘΗ ΤΥΧΗ in Headings of Attic Inscriptions“. *HSPH* 73, 325–328.
- Walter, U. 1993. *An der Polis teilhaben. Bürgerstaat und Zugehörigkeit im archaischen Griechenland*. Stuttgart.

RECHTLICHE VERFAHREN UND RELIGIÖSE
SANKTIONIERUNG IN INNER- UND
ZWISCHENSTAALICHEN BEZIEHUNGEN/
PROCEDIMENTI GIURIDICI E SANZIONE RELIGIOSA
NELLE RELAZIONI INTRA- E INTERSTATALI

WAS DIE AMPHIKTYONIE IM INNERSTEN ZUSAMMENHÄLT

Überlegungen zum Wechselspiel von Religion und Politik in zwischenstaatlichen Verfahren im frühen Griechenland

Peter Funke
(*Westfälische Wilhelms-Universität Münster*)

Josef Wiesehöfer zum 5. April 2016 in Freundschaft gewidmet

Es mag auf den ersten Blick verwundern, dass im Zusammenhang mit einer Erörterung des Verhältnisses von rechtlichen Verfahren und religiöser Sanktionierung in der griechisch-römischen Antike der Fokus auf die Amphiktyonien im frühen Griechenland gerichtet wird. Ich hoffe aber im Folgenden zeigen zu können, dass sich einige zentrale Aspekte der Konditionierung rechtlicher Verfahren durch religiöse Sanktionierung am Beispiel der griechischen Amphiktyonien besonders gut verdeutlichen lassen. Ich muss allerdings vorausschicken, dass ich den Begriff ‚rechtliche Verfahren‘ relativ weit fasse und darunter eben auch die Etablierung und Institutionalisierung zwischenstaatlicher Verfahrensregeln verstehe. Ausgangspunkt meiner Darlegungen sind Überlegungen, die ich im Rahmen der Untersuchungen zu den politischen Funktionen überregionaler Heiligtümer im antiken Griechenland entwickelt habe, die ich an der Universität Münster im Exzellenzcluster ‚Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne‘ durchführe.¹ Dabei geht es mir um die Bestimmung und Ausdifferenzierung der politischen Funktionen – in Absetzung von den religiös-sakralen Funktionen – von Heiligtümern, deren Wirksamkeit über die Grenzen einzelner *poleis* oder *ethne*. Ich möchte zunächst einige allgemeine Überlegungen voranstellen.

I. HEILIGTÜMER: ZENTREN VON RELIGION UND POLITIK

Religion und Kult hatten eine große Bedeutung für die Sicherung des Zusammenhalts antiker Gesellschaften. Neben der – oft durchaus fiktionalen – Gewissheit einer gemeinsamen Abstammung waren gemeinsame Götter und eine gemeinsame Kultpraxis eine wichtige Grundlage für die Entstehung früher Staatlichkeit im antiken Griechenland. In den stammesmäßig organisierten und nicht-urban strukturierten Staaten (*ethne*) waren überregionale Schreine oder Heiligtümer die zentralen Plätze, an denen man nicht nur zusammenkam, um religiöse Feste zu feiern, son-

¹ Der folgende Text ist eine überarbeitete und – insbesondere im zweiten Teil – stark gekürzte Fassung eines in englischer Sprache erschienenen Beitrags: Funke 2013.

dern auch um Handel zu treiben und gemeinsame Angelegenheiten zu beraten.² Heiliger Ort, Markt und öffentlicher Platz lagen hier dicht beieinander. Solche zentralen Heiligtümer wurden für die Angehörigen eines *ethnos* zu Orten der Selbstvergewisserung, an denen sie sich auch als politisch zusammengehörig erfahren konnten. Kultgemeinschaft und politische Gemeinschaft waren unmittelbar aufeinander bezogen und verschmolzen zu einer Einheit. So konnten diese Heiligtümer als kultische und zugleich auch politische Katalysatoren bei der Ethnogenese von Stammesverbänden fungieren. Als Beispiele seien etwa die zentralen Heiligtümer der Aitoler in Thermos oder der Achaier in Helike und Aigion genannt. Bis ins vierte Jahrhundert hinein beförderten und festigten diese Heiligtümer den ethnisch-politischen Zusammenhalt dieser Stammesverbände. In spätklassischer und hellenistischer Zeit entfalteten sie dann auch weit über die jeweiligen engeren Stammesgrenzen hinaus eine wichtige integrative Funktion, als es darum ging, neue Mitglieder in die expandierenden Bundesstaaten der Aitoler und Achaier einzugliedern.³

Die Teilhabe an einem überregionalen Heiligtum führte aber nicht zwangsläufig zu einer untrennbaren Verknüpfung und Vereinheitlichung von kultischer und politischer Identität. Bereits in den ersten Jahrhunderten des ersten Jahrtausends entstanden auch Heiligtümer, deren Kultgemeinschaften jeweils aus Mitgliedern bestanden, die eine unterschiedliche ethnische Herkunft haben konnten und die vor allem verschiedenen, politisch eigenständigen Entitäten angehörten. Die Beweggründe, sich zu gemeinsamen Kultfeiern zusammenzufinden, konnten im Einzelfall sehr unterschiedlich sein. Prinzipiell dürften sie aber einem Bedürfnis nach ‚zwischenstaatlicher‘ Kommunikation entsprochen haben. Der politische Partikularismus ihrer Staatenwelt zwang die Griechen schon sehr früh, zur Sicherung der eigenen Existenz Formen des zwischenstaatlichen Miteinanders zu entwickeln, um Konflikte zumindest zu regeln, wenn es schon nicht möglich war, sie zu verhindern. Die zunehmende Politisierung und Institutionalisierung der griechischen Staatenwelt bedingte auch eine stärkere Institutionalisierung der Formen des zwischenstaatlichen Austausches. Dabei kam der Bildung staatenübergreifender Zusammenschlüsse eine besondere Bedeutung zu.

Als Plattformen für solche Zusammenschlüsse boten sich überregionale Heiligtümer als ‚neutrale‘ Orte der Begegnung an. Die dort gemeinsam gefeierten Kulte und religiösen Feste bildeten den geeigneten Rahmen für einen wechselseitigen Meinungsaustausch, da der gemeinsame Glaube an die Götter die Griechen auch über ethnische und politische Grenzen hinweg miteinander verband.⁴ Daher waren auch in diesen Fällen Kultgemeinschaft und politische Gemeinschaft zwar eng miteinander verflochten. Allerdings verhielt sich die gemeinsame ‚kultische‘ Identität zur je eigenen ‚politischen‘ Identität nicht konkurrierend, sondern ergänzend. Politische Eigenständigkeit und die Zugehörigkeit zu einer solchen ‚staatenübergreifen-

2 Dazu u. a. Morgan 2003, 107–63; s. auch Ulf 1997; Ulf 2006.

3 Funke 2009a; Funke – Haake 2013 (mit weiterer Literatur).

4 Nach Hdt. 8,144,2 waren die „gemeinsamen Heiligtümer und Opfer“ ein fester Bestandteil des *to hellenikon*; vgl. Parker 1998, 10–24; Konstan 2001; Hall 2002, 189–92; Zacharia 2008; Funke 2009b.

den‘ Kultgemeinschaft schlossen sich nicht gegenseitig aus, sondern stabilisierten sich wechselseitig. Das waren in archaischer Zeit die entscheidenden Voraussetzungen für engere zwischenstaatliche Interaktionen, bei denen es um ein permanentes Ausbalancieren von eigenen und gemeinsamen Interessen ging. Dabei war das Recht zur Teilhabe an solchen ‚interstate sanctuaries‘ von sehr unterschiedlichen Bedingungen abhängig.⁵ So basierte beispielsweise die Zugehörigkeit zum Panionion in Kleinasien auf der (vermeintlichen) gemeinsamen Abstammung von den Ioniern und der Zugang zu den panhellenischen Kultfesten und Agonen in Olympia, Delphi, Nemea und Isthmia stand nur denen offen, die aus damaliger Sicht den Griechen – *hellenes* – zuzurechnen waren.

In manchen Fällen war aber auch ein nur räumlicher Bezug ausschlaggebend für die Zugehörigkeit zu einem ‚interstate sanctuary‘. Schon sehr früh schlossen sich in manchen Teilen Griechenlands benachbarte, aber politisch unabhängige und auch ethnisch nicht unbedingt zusammengehörige Stämme und *poleis* zu Verbänden zusammen, deren Zentrum ein Heiligtum bildete. Die Anfänge solcher Zusammenschlüsse reichen teilweise bis in die ‚Dunklen Jahrhunderte‘ zurück, so dass sich mangels entsprechender Quellenaussagen die Beweggründe für deren Gründung allenfalls hypothetisch erschließen lassen. So hat es nicht an Versuchen gefehlt, unter Verweis auf das sehr hohe, teilweise bis in die mykenische Zeit zurückreichende Alter mancher der zentralen Heiligtümer dieser Verbände eine bis in die mykenische Zeit zurückreichende Kultkontinuität zu postulieren und in den Mitgliedern dieser Verbände die Teile ehemals geschlossener und dann in nachmykenischer Zeit auseinandergefallener Stämme zu sehen.⁶ Auch wenn das sehr hohe Alter vieler dieser ‚interstate sanctuaries‘ außer Frage steht, besteht dennoch kein zwingender Grund, die Gründung dieser Bünde auf ethnisch bedingte Ursachen zurückzuführen. Die Grundlage ihrer Zusammenschlüsse war vielmehr primär durch eine räumlich definierte Struktur bestimmt, deren zumindest ideellen Mittelpunkt ein zentrales Heiligtum einnahm. Damit wurden klar umgrenzte Interaktionsräume geschaffen, die eine zwischenstaatliche Gemeinschaft ermöglichten, deren Aufgaben sich nicht in der Pflege eines gemeinsamen Kultes erschöpften, sondern sich auf alle Bereiche eines latent konflikträchtigen zwischenstaatlichen Miteinanders erstrecken konnten.

Dieser Charakter eines räumlichen Netzwerks kommt auch darin besonders zum Ausdruck, dass in den antiken Quellen einige dieser Verbände auch als Amphiktyonien (*amphiktyonia*) und ihre Mitglieder als Amphiktyonen (*amphiktiones/amphiktyones* [*ἀμφί* = um herum + *κτίζειν* = wohnen] = um [einen Ort] herum Wohnende) bezeichnet werden.⁷ Von diesen Amphiktyonien war die pyläisch-delphi-

5 S. dazu Morgan 1990; Morgan 1993; Ulf 1997; Funke 2006.

6 Vgl. etwa Wüst 1954/55; Tausend 1992.

7 Die in den literarischen und epigraphischen Quellen zwischen *amphiktiones* und *amphiktyones* wechselnde Schreibweise wurde schon von den antiken Autoren diskutiert und führte zu unterschiedlichen Interpretationen der Frühgeschichte der pyläisch-delphischen Amphiktyonie; s., e. g., *FGrH* 324 Androton F 58 *ap.* Paus. 10,8,1. Bei den unterschiedlichen Schreibweisen handelt es sich aber wohl nur um dialektale Varianten; cf. Calabi 1953, 11–26; Sánchez 2001, 32–7; anders noch Wüst 1954/55, 142–3.

sche Amphiktyonie die bekannteste, aber nicht die einzige. Aber sie war schon in der Antike geradezu ein Musterfall und wurde zum namengebenden Vorbild und Modell für andere mehr oder weniger vergleichbare Zusammenschlüsse. Sie soll daher auch hier zur Exemplifikation meiner Überlegungen zur Rolle der griechischen Amphiktyonien dienen.

II. DIE PYLÄISCH-DELPHISCHE AMPHIKTYONIE ALS MUSTERFALL

Die Anfänge der delphischen Amphiktyonie reichen bis in die früharchaische Zeit zurück. Wohl spätestens im achten Jahrhundert schlossen sich eine Anzahl von benachbarten, aber jeweils eigenständigen Stämmen im Westen Mittelgriechenlands zu einem Bund zusammen, dessen kultisches Zentrum ein Heiligtum der Demeter bei Anthela in der Nähe der Thermopylen war.⁸ Vermutlich erst mit einem gewissen – nicht genauer zu bestimmenden – zeitlichen Abstand kam dann auch das Apollon-Heiligtum in Delphi unter die Obhut dieses Bundes und bildete ein zweites kultisches Zentrum. Trotz der weitaus größeren Prominenz des delphischen Heiligtums behielt das Heiligtum bei Anthela eine zentrale Stellung, so dass seitdem zwei kultische Zentren existierten, an denen der Bund seine Aktivitäten entfaltete.

Die Frühgeschichte des Bundes lässt sich nur in sehr groben Umrissen nachzeichnen, da die frühesten Quellenzeugnisse erst aus dem fünften Jahrhundert stammen. Zwar schildern die Epen Homers und die *Homerischen Hymnen* die Bedeutung des delphischen Orakelheiligtums,⁹ aber sie enthalten keinerlei Hinweise auf irgendwelche Aktivitäten des Bundes von Anthela. Erst bei Herodot findet sich der früheste eindeutige Hinweis auf das Demeter-Heiligtum bei Anthela in seiner Funktion als Versammlungsort des Bundes:

„Zwischen dem Fluß Phoinix und den Thermopylen befindet sich ein Dorf namens Anthela, an dem vorbei sich der Asopos ins Meer ergießt. Die Ebene um Anthela ist breit. Dort liegt ein Heiligtum der amphiktyonischen Demeter, Sitze für die Amphiktyonen und ein Tempel des Amphiktyon selbst.“¹⁰

- 8 Im Kern bestand dieser Bund aus folgenden Mitgliedern: Thessaler, Phoker, Delphier, Dorier, Ionier, Perrhaiber zusammen mit den Dolopern, Boioter, (westliche und östliche) Lokrer, phthiotische Achaier, Magneten, Ainianen zusammen mit den Oitaiern, Malier. – Listen der Amphiktyonen: *FGrH* 115 Theopompos von Chios F 63 = *BNJ* 115 Theopompos von Chios F 63 *ap.* Harp., s. v. Ἀμφικτύονες; Aeschin. 2,116; Paus. 10,8,2; vgl. auch Harp. u. Suda, s. v. Ἀμφικτύονες. Umstritten bleibt, ob auch Herodots Aufzählung der griechischen Stämme, die sich 480 dem Xerxes anschlossen oder sich ihm widersetzen, eine Liste der Amphiktyonen zugrunde liegt (Hdt. 7,132); so Cauer 1894, 1928; s. im Übrigen Lefèvre 1998, 21–139; Sánchez 2001, 37–41, 518 (Synopsis der Mitgliederlisten). Zur Frühgeschichte dieser griechischen Stämme vgl. auch Sakellariou 2009.
- 9 Vgl. z. B. Hom. *Il.* 9,404–5; *h.Ap.* 282–99.
- 10 Hdt. 7,200,2 (Übers.: J. Feix); s. auch Hdt. 7,213. – Ein weiterer früher Hinweis auf Anthela als Versammlungsort findet sich auch bei Soph. *Tr.* 638–9 sowie in einer athenischen Inschrift aus der Mitte des 5. Jh.s, in der die *Pylaia* genannte Versammlung der Amphiktyonen erwähnt wird: *JG I*³ 9; zu den problematischen Ergänzungen s. *SEG* XXIX 4; Sánchez 2001, 109–11.

Hier wie auch an mehreren anderen Stellen des herodoteischen Werkes¹¹ werden auch erstmals die Mitglieder dieses Bundes mit dem Namen *amphiktyones* bezeichnet, der hier quasi als ein *terminus technicus* für die Mitglieder des Bundes von Anthela und Delphi gebraucht wird. Der von dem Namen *amphiktyones* abgeleitete Begriff *amphiktyonia* ist erstmals sogar erst in der Mitte des vierten Jahrhunderts bei den attischen Rednern belegt. Die selbstverständliche Verwendung dieses Begriffs bei Isokrates und Demosthenes¹² legt es aber nahe, dass die Bezeichnung des Bundes von Anthela und Delphi als Amphiktyonie schon weitaus früher in Gebrauch gekommen sein dürfte, und zwar wohl zunächst ausschließlich unter Bezug auf den Bund von Anthela und Delphi.

Ursprünglich handelte es sich bei den Begriffen *amphiktyonia* und *amphiktyones* also nicht um Gattungsbegriffe, sondern um Namen, mit denen einzig und allein der Bund von Anthela und Delphi und deren Mitglieder bezeichnet wurden. Erst später wurden diese Begriffe dann auch auf andere vergleichbare Erscheinungsformen übertragen.¹³ Allerdings blieb die Verwendung der Begriffe relativ unspezifisch und auf einige wenige Fälle begrenzt, so dass sich aus den antiken Quellen keine klar definierte und allgemein gültige Typologie einer Amphiktyonie erschließen lässt. Zur Recht hat daher schon 1894 Friedrich Cauer davor gewarnt, den Begriff Amphiktyonie als Deutungskategorie auch auf Bünde zu übertragen, für die dieser Begriff nicht ausdrücklich bezeugt ist.¹⁴

Was aber machte nun eine (oder sollte man nicht besser sagen: die) Amphiktyonie eigentlich aus? Bereits in der Antike tat man sich schwer, das Wesentliche einer Amphiktyonie zu beschreiben. Schon die Frage nach der semantischen Bedeutung von *amphiktyones* wurde sehr kontrovers behandelt. Den Versuchen, den Begriff auf einen Gründer der Amphiktyonie namens *Amphiktyon* zurückzuführen, stand die Erklärung entgegen, dass die Mitglieder des Bundes als *amphiktyones* bezeichnet wurden, weil sie als benachbarte Stämme um ein gemeinsames Heiligtum herum wohnten:

„Eine Versammlung der Griechen soll hier nach Meinung der einen Amphiktyon, der Sohn des Deukalion, eingerichtet haben, und danach hätten die Versammelten die Bezeichnung Amphiktyonen bekommen. Androtion sagt aber in seiner Attischen Geschichte, dass ursprünglich in Delphi Vertreter von den Nachbarn zu Verhandlungen zusammenkamen, die Versammelten Amphiktyonen genannt wurden und sich mit der Zeit ihr jetziger Name durchsetzte.“¹⁵

11 Hdt. 2,180; 5,62; 7,228. – Auch wenn Herodot den gleichen Begriff an anderer Stelle (Hdt. 8,104) in der ganz allgemeinen Bedeutung von „um einen Ort [hier die kleinasiatische Stadt Pedasa] herum Wohnende“ verwendet, kann kein Zweifel daran bestehen, dass in den genannten Textstellen mit *amphiktyones* quasi als *terminus technicus* ein spezifischer Name für die Mitglieder des Bundes von Anthela und Delphi gemeint ist; vgl. dazu Calabi 1953, 11–26.

12 Isocr. 5,74; D. 5,19; [D.] 11,4.

13 Calabi 1953, 26; Lemche 1977; Chankowski 2008, 20–8, 45–7.

14 Cauer 1894, 1905. – Exemplarisch sei hier nur auf die bis heute anhaltende Diskussion über Martin Noth's These von der Existenz einer israelitischen Amphiktyonie (Noth 1930) hingewiesen; zur Kritik vgl. Smend 1971; Lemche 1977. Aber auch im Bereich der antiken griechischen und römischen Religionsgeschichte wird der Begriff oft allzu unkritisch verwendet.

15 Paus. 10,8,1 (Übers.: E. Meyer).

Sowohl bei den Erzählungen über den Heros Eponymos Amphiktyon wie auch bei den übrigen, zum Teil widersprüchlichen Gründungsmythen handelt es sich zweifellos um sekundäre ätiologische Konstrukte der Entstehungsgeschichte der pyläisch-delphischen Amphiktyonie.¹⁶ Es steht aber außer Frage, dass die schon im vierten Jahrhundert von den Historikern Androtion und auch Anaximenes vertretene Auffassung das Richtige trifft und mit den Begriffen *amphiktyones* und *amphiktyonia* primär auf die räumlichen Dimensionen des Bundes Bezug genommen wurde.¹⁷ Bemerkenswert ist dabei weniger die Tatsache der Nachbarschaft der Mitglieder des Bundes an sich, sondern der Umstand, dass durch die Namenswahl das ‚Benachbart-Sein‘ als das entscheidende Charakteristikum der Amphiktyonie herausgestellt wurde. Nicht irgendwelche ethnisch oder kultisch begründeten Beziehungen, sondern das räumliche Bezugssystem war offenbar das ausschlaggebende Merkmal.¹⁸ Damit wird aber keineswegs die Bedeutung der Heiligtümer in Anthela und Delphi für die Konstituierung der Amphiktyonie in Abrede gestellt. Die amphiktyonischen Heiligtümer waren Garanten des Zusammenhalts der Amphiktyonie, aber nicht deren alleiniger Selbstzweck. Sie dienten vielmehr den Amphiktyonen als zentrale, von allen akzeptierte Referenzpunkte für das Interagieren in einem umgrenzten, aber multipolaren Netzwerk unabhängiger Stammesverbände. Daher war die Amphiktyonie von Beginn an eben nicht nur eine Kultgemeinschaft, sondern zugleich auch ein sehr früher zwischenstaatlicher Verbund. Beide Formen waren untrennbar miteinander verwoben.

Trotz einer erheblichen geographischen Ausweitung des Einzugsbereiches blieb in der mehr als 1000-jährigen Geschichte das Regionalprinzip ein konstitutives Element der Amphiktyonie. Auch die institutionellen Strukturen scheinen sich im Verlaufe der Zeit nicht prinzipiell verändert zu haben, auch wenn alle Rückschlüsse aus der späteren Überlieferung zur Organisationsstruktur auf die Frühgeschichte der Amphiktyonie hypothetisch bleiben. Aber schon allein das Faktum der Gründung der Amphiktyonie impliziert zumindest ein gewisses Maß an Reglementierung und institutioneller Ausgestaltung.¹⁹ So wurde das Heiligtum der *Demeter Amphiktyonis* bei Anthela als der Ort bestimmt, an dem zweimal jährlich regelmäßig im Frühjahr und im Herbst die nach den nahegelegenen Thermopylen *Pylaiai*

16 So schon Cauer 1894, 1932–3; vgl. auch Sánchez 2001, 16–37. Die mythologischen Traditionen über die pyläisch-delphische Amphiktyonie differieren in unterschiedlicher Weise hinsichtlich des Gründungsorts (Anthela oder Delphi) wie auch der Namen der Gründer (*Amphiktyon* oder *Akrisios*). Die Ursprünge dieser Traditionen dürften zumindest teilweise zeitlich weit zurückreichen, da bereits Herodot (7,200) am Versammlungsort der Amphiktyonie in Anthela neben dem Tempel der *Demeter Amphiktyonis* auch einen Tempel des *Amphiktyon* erwähnt. Der sekundäre ätiologische Charakter der Erzählungen ist aber offenkundig. Unhaltbar ist daher die Annahme von Wüst 1954/55, 132–5 (vgl. auch Tausend 1992, 38–9), der in den Erzählungen über den Heros Eponymos *Amphiktyon* eine Reminiszenz an die Existenz eines ursprünglich geschlossenen und dann zerfallenen Stammesverband sehen wollte, der den ursprünglichen Kern der Amphiktyonie gebildet habe.

17 S. Anm. 7.

18 Zur Bedeutung der Raumordnung für die überregionalen Heiligtümer insbesondere in den ‚Dunklen Jahrhunderten‘ und in der archaischen Zeit vgl. u. a. Polignac 1995; Morgan 2003; Constantakopoulou 2007; Polignac 2009, 434–9.

19 Dazu grundlegend Lefèvre 1998; Sánchez 2001.

genannten Versammlungen der Amphiktyonen stattzufinden hatten. Als dann Delphi als zweiter Versammlungsort hinzukam, fanden die auch weiterhin *Pylaiai* genannten Versammlungen jeweils an beiden Orten statt.

Mit der Frage nach der institutionellen Ausgestaltung ist die immer noch sehr kontrovers geführte Diskussion über die Ziele und die damit verbundenen Aufgaben und Kompetenzen der Amphiktyonie unmittelbar verknüpft. In der älteren Forschung wurden neben den religiösen Aspekten immer wieder auch politische Gründe schon für die Gründungsphase der Amphiktyonie an den Thermopylen angeführt.²⁰ Demgegenüber wird in der jüngeren Forschung so gut wie ausschließlich der religiöse Charakter der Amphiktyonie herausgestellt und jede politische Funktion in Abrede gestellt.²¹ Die dichotomische Frage nach einer Alternative zwischen einer religiös und einer politisch motivierten Gründung der Amphiktyonie ist allerdings schon vom Grundsatz her falsch gestellt. Um die Beweggründe für die Gründung der Amphiktyonie zu analysieren, muss der Blick stärker auf das räumliche Bezugssystem der Amphiktyonie gerichtet werden, zumal auch schon in der Bezeichnung *amphiktyones* der räumliche Faktor und damit auch ein entsprechendes Selbstverständnis zum Ausdruck kamen.

Der Zusammenschluss von politisch unabhängigen, aber benachbarten *ethne* hatte die Entstehung eines gemeinsamen Interaktionsraumes generiert, der gleichermaßen religiös wie politisch determiniert war. In welcher Weise dieser zwischenstaatliche Handlungsspielraum in der Frühzeit der pyläisch-delphischen Amphiktyonie im Einzelnen genutzt wurde, entzieht sich allerdings einer genaueren Kenntnis. Schon Strabon musste eingestehen: „Die älteste Geschichte ist unbekannt.“ Dennoch dürfte Strabon mit seiner sehr allgemeinen Beschreibung etwas Richtiges treffen, wenn er es als Aufgaben der Amphiktyonie bezeichnete,

„über die gemeinsamen Angelegenheiten zu beraten und gemeinsamere Sorge für das Heiligtum zu tragen“.²²

Dass die Fürsorge für die Kulte und Feste sowie für die Instandhaltung der Tempel in Anthela und Delphi zu den zentralen Pflichten der Amphiktyonie gehörten, ist unbestritten. Ob allerdings darüber hinaus auch die Beratung „gemeinsamer Angelegenheiten“ (*ta koina*) schon von Beginn an zu den amphiktyonischen Aufgaben gehörte, wird immer wieder in Frage gestellt. Allerdings werden diese „gemeinsamen Angelegenheiten“ oft auch allzu sehr auf konkrete Anlässe wie etwa die Abwehr äußerer Feinde eingeengt, die sich dann leicht auch wieder verwerfen lassen.²³ Man sollte sich aber stattdessen bei der Frage nach den möglichen *ta koina* die allgemeinen sozio-politischen Verhältnisse in der früharchaischen Zeit vor Augen führen, als noch der Mangel an rechtsverbindlichen Regelungen die Kommunikation zwischen den einzelnen politischen Gemeinschaften sehr erschwerte oder auch

20 Vgl. etwa Cauer 1894, 1909–10; Busolt – Swoboda 1926, 1292–4; s. auch die Zusammenstellung bei Sánchez 2001, 46.

21 Vgl. z. B. Tausend 1992, 34–47.

22 Str. 9,3,7 (Übers.: S. Radt).

23 Dazu Bowden 2003.

ganz verhinderte. Hier schuf der Zusammenschluss zu einer Amphiktyonie ein gewisses, auch institutionell ausgestaltetes Umfeld, in dem die „gemeinsamen Angelegenheiten“ zwar nicht immer gelöst, aber zumindest gemeinsam erörtert werden konnten. Dabei sicherte die auf dem gemeinsamen Kult beruhende Verbundenheit der Amphiktyonen die gegenseitige Akzeptanz und das dem Heiligtum eigene Sanktionspotenzial ersetzte andere Formen eines legitimatorischen Rückhalts. Es wird um das gesamte Spektrum des alltäglichen Lebens in Kriegs- wie in Friedenszeiten gegangen sein, sofern existenzielle Fragen des zwischenstaatlichen Miteinanders betroffen waren. Somit fungierte die Amphiktyonie auch als eine sehr frühe Instanz zur Stabilisierung zwischenstaatlicher Beziehungen.

In diese Richtung weist auch der Eid, mit dem die Amphiktyonen ihre Mitgliedschaft in der Amphiktyonie beschworen haben sollen. Dieser Eid wird nur ein einziges Mal und zeitlich sehr spät in einer Rede des attischen Rhetors Aischines aus dem Jahre 343 erwähnt:

„Ich berichtete von der Gründung des Heiligtumes und von der ersten Zusammenkunft der Amphiktyonen, die jemals stattgefunden hat, und ich las ihre Eide vor, mit denen sich die Altvorderen verpflichteten, keine Stadt der Amphiktyonen zu zerstören oder vom Quellwasser abzuschneiden, weder im Krieg noch im Frieden.“²⁴

Die Historizität dieses Eides ist in der neueren Forschung in Zweifel gezogen worden.²⁵ Aber selbst wenn die bei Aischines überlieferte Eidesformel ein spätes Konstrukt sein sollte, zeigt die diesem Konstrukt zugrunde liegende Sichtweise, dass die Funktion als Regulativ im zwischenstaatlichen Miteinander als ein wesentliches Element der Amphiktyonie angesehen wurde. Es bleibt auch zu bedenken, dass die Formulierungen einen sehr archaischen Charakter zeigen, zumal sie nicht auf die Verhinderung von Krieg, sondern nur auf die Regulierung der wohl als unvermeidbar angesehenen kriegerischen Auseinandersetzungen abzielten. Sie sind damit durchaus „in line with the practises observed in archaic Greek warfare und reflect[s] a deference to Delphi in these matters that almost certainly goes back to the sixth century“.²⁶ Es ist daher Victor Ehrenberg darin zuzustimmen, dass „neben der Durchführung des Kults die Wahrung gewisser zwischenstaatlicher Normen eigentliche Aufgabe der Amphiktyonie war“.²⁷ Alles in Allem ging es in der Frühzeit der Amphiktyonie also stets und ausschließlich um die gemeinsamen Belange der Amphiktyonen *in religiosis* wie auch *in politicis*.

III. ANDERE AMPHIKTYONIEN: ONCHESTOS, KALAUREIA UND DELOS

Obgleich ursprünglich wohl nur der Bund von Anthela und Delphi als Amphiktyonie bezeichnet wurde, ist dieser Name in späterer Zeit auch noch für zwei weitere Kultgemeinschaften überliefert. Im ersten Jahrhundert verwendete Strabon den Be-

24 Aeschin. 2,115.

25 Sánchez 1997; Sánchez 2001, 48–50; vgl. dagegen aber auch Lefèvre 1998, 147–51, 352–4.

26 Singor 2009, 597.

27 Ehrenberg 1965, 134.

griff im Zusammenhang seiner Beschreibung der beiden Poseidon-Heiligtümer im boiotischen Onchestos und auf der Insel Kalaureia im Saronischen Golf.

„Onchestos ist der Ort, wo die amphiktyonische Versammlung (*to Amphiktyonikon* [*synhedrion* ?]) zusammenzukommen pflegte.“²⁸ Diese kurze Anmerkung Strabons ist in der gesamten antiken Überlieferung die einzige Erwähnung der Existenz einer Amphiktyonie beim Poseidon-Heiligtum in Onchestos. Es gibt keine weiteren Hinweise auf das Alter, die institutionelle Ausgestaltung oder die Kompetenzen dieser Amphiktyonie. Da der Kreis ihrer Mitglieder nicht auf Boiotien begrenzt gewesen zu sein scheint, sondern vermutlich auch „the older, non-Boeotian, stocks in Boeotia, such as the Oropians, and the inhabitants of trans-Asopic territories“ umfasste,²⁹ war also auch in diesem Fall das entscheidende Kriterium für die Mitgliedschaft nicht eine ethnische Identität, sondern der räumliche Einzugsbereich.³⁰

Auch für die Existenz einer Amphiktyonie beim Poseidon-Heiligtum auf der Insel Kalaureia ist Strabon der Kronzeuge:

„Troizen ist dem Poseidon heilig. ... Es gab bei diesem Heiligtum auch eine Art Amphiktyonie (*Ἀμφικτυονία τις*) von sieben Städten, die an dem Opferfest teilnahmen; es waren Hermion, Epidaurus, Aigina, Athen, die Prasier, die Nauplier und das minysche Orchomenos (für die Nauplier trugen die Argiver bei, für die Prasier die Spartaner).“³¹

- 28 Str. 9,2,33. – Das Heiligtum lag auf einer Passhöhe zwischen der Tenerischen Ebene und dem Kopais See; s. Schachter 1986, 207–8, 212; Schachter 1992, 47–8; Kühn 2006, 289. Diese verkehrstechnisch und strategisch günstige Lage dürfte bestimmend gewesen sein für die Wahl des Poseidon-Heiligtums als Zentrum einer Amphiktyonie, deren Mitglieder ein gemeinsames Interesse an der Sicherung eines geregelten zwischenstaatlichen Miteinanders in diesem Raum hatten.
- 29 Buck 1979, 90. Ein grundlegender Wandel, der vermutlich auch mit der Auflösung der amphiktyonischen Strukturen verbunden war, hat sich dann wohl im Zusammenhang mit der Gründung eines ersten Boiotischen Bundes im ausgehenden 6. Jh. vollzogen. Gemeinsam mit dem Heiligtum der *Athena Itonia* bei Koroneia wurde das Poseidon-Heiligtum bei Onchestos zu einem kulturellen und politischen Zentrum des neu konstituierten Boiotischen Bundes und schließlich in hellenistischer Zeit der zentrale Ort dieses Bundes; vgl. dazu Roesch 1982, 266–82.
- 30 Vgl. auch Schachter 1986, 212–4. Tausend 1992, 26–8 spricht ebenfalls von einem ursprünglich nicht boiotischen Charakter der Amphiktyonie von Onchestos. Er hält allerdings an der These fest, dass Amphiktyonien grundsätzlich ethnisch fundiert gewesen seien, und postuliert daher für das Heiligtum von Onchestos einen ursprünglich ionischen Stammeskult, an dem dann später auch die Boioter partizipierten. Zugleich nimmt er auch für das Heiligtum der *Athena Itonia* bei Koroneia die Existenz einer Amphiktyonie an. Es gibt allerdings keine Anhaltspunkte, dass die Kultgemeinschaft dieses Heiligtums in der Form einer Amphiktyonie organisiert war oder auch nur als eine solche bezeichnet wurde. Es bedarf einer prinzipiellen Differenzierung zwischen beiden Kultgemeinschaften. Die nicht ethnisch begründete Mitgliedschaft in der Amphiktyonie von Onchestos markierte einen grundlegenden Unterschied zu der rein boiotischen Kultgemeinschaft von Koroneia; und genau dieser Unterschied war kennzeichnend für die Unterscheidung einer Amphiktyonie von anderen Kultgemeinschaften.
- 31 Str. 8,6,14 (Übers.: S. Radt). – Mit Ausnahme von Orchomenos, das Strabon ausdrücklich als „minysch“ und damit eindeutig als das boiotische Orchomenos kennzeichnet, waren alle Mitglieder Anrainerstaaten des Saronischen Golfes; s. die Karte bei Constantakopoulou 2007, 30, fig. 3. Die Mitgliedschaft des boiotischen Orchomenos ist wohl dadurch zu erklären, dass Orchomenos zum Zeitpunkt der Gründung der Amphiktyonie über einen Zugang zum Euboi-

Diese kurze Notiz ist der einzige historiographische Hinweis auf die Existenz einer Amphiktyonie in Kalaureia schon in archaischer Zeit.³² Strabons Nachricht wird aber noch durch das kleine Fragment einer Inschrift ergänzt, das Ende des 19. Jahrhunderts bei den archäologischen Ausgrabungen im Poseidon-Heiligtum von Kalaureia zutage gefördert wurde. Trotz des sehr fragmentarischen Zustands der aus dem zweiten Jahrhundert stammenden Inschrift ist die Erwähnung von Amphiktyonen und Hieromnamonen klar erkennbar.³³ Damit liefert die Inschrift den Nachweis, dass die Amphiktyonie auch in hellenistischer Zeit noch existierte und dass die institutionellen Strukturen der Amphiktyonie zumindest zum damaligen Zeitpunkt ganz nach dem Vorbild der pyläisch-delphischen Amphiktyonie ausgestaltet waren.

Auch den Kalaurischen Amphiktyonen dürfte es vor allem darum gegangen sein, eine kultisch untermauerte, aber vor allem räumlich orientierte Organisation zu schaffen, um zumindest im weiteren Einzugsbereich des Saronischen Golfes die Interaktionen zum Nutzen Aller zu erleichtern. Nicht ethnische Verwandtschaft oder stammesmäßige Zusammengehörigkeit, sondern allein das räumliche Bezugssystem zwischen mehreren, politisch unabhängigen Entitäten war ausschlaggebend für die Mitgliedschaft auch in dieser Kultgemeinschaft. Es ging also auch bei der Kalaurischen Amphiktyonie letztlich um die Verbesserung des zwischenstaatlichen Miteinanders und wohl auch um den Ausgleich divergierender Interessen. Das spiegelt sich vermutlich auch in der antiken Überlieferung wider, der zufolge die Insel Kalaureia in früheren Zeiten den Namen *Eirene* („Frieden“) getragen hatte.³⁴

Da sich Strabon vermutlich auf ältere Vorlagen der spätklassischen und hellenistischen Zeit stützte, ist anzunehmen, dass er auch die Erwähnung der beiden Amphiktyonien diesen Vorlagen entnommen hat. Es kann jedoch nicht noch weiter zurückverfolgt werden, wann und unter welchen Umständen die delphische Termi-

schen Golf verfügte und somit ebenfalls ein – wenn auch vergleichsweise abgelegener – Küstenstaat war; vgl. dazu Wilamowitz-Moellendorff 1896, 167–8; Harland 1925, 163; Breglia 2005; Constantakopoulou 2007, 31–2. Da in der Städteliste sowohl Troizen, zu dem das Heiligtum auf Kalaureia gehörte, und auch einige führende Seemächte wie z. B. Korinth oder die euboiischen Hafenstädte fehlen, hatte schon Wilamowitz-Moellendorff 1896, 163–4 Zweifel an der Vollständigkeit der Mitgliederliste geäußert, die sich aber weder bestätigen noch entkräften lassen.

- 32 Die Städteliste enthält entscheidende Anhaltspunkte für die Gründungszeit dieser Amphiktyonie (vgl. auch Anm. 31). Demnach waren ursprünglich sowohl Nauplia wie auch Prasiai eigenständige Mitglieder der Amphiktyonie und die Argiver und die Lakedaimonier traten erst an ihre Stelle, nachdem Nauplia in der zweiten Hälfte des 7. Jh.s durch die Argiver (*FGrH* 115 Theopompos von Chios F 383 = *BNJ* Theopompos of Chios F 383 *ap. Str.* 8,6,11; Paus. 4,244 u. 3,2) und Prasiai bald nach der Mitte des 6. Jh.s durch die Lakedaimonier (Hdt. 1,82) erobert worden waren. Die Eroberung von Nauplia ist also ein *terminus ante quem* für die Gründung der Amphiktyonie, so dass man davon ausgehen kann, dass ihre Gründung im Verlaufe des 8. oder spätestens in der 1. Hälfte des 7. Jh.s erfolgte; s. Constantakopoulou 2007, 32–6; Mylonopoulos 2003, 427–31; Mylonopoulos 2006, 133–6.

33 *IG* IV 842.

34 Arist. fr. 597 R³ = fr. 614 Gigon *ap. Plu. Quaest. Graec.* 19; *FGrH* 140 Antikleides von Athen F 9 *ap. Harp.*, s. v. *Καλαύρεια*; Phot., s. v. *Καλαύρεια*.

nologie auf die Kultgemeinschaften von Onchestos und Kalaureia übertragen wurde.³⁵ Was aber alle diese Verbände miteinander verband, das war der Umstand, dass sie im Wesentlichen durch einen Zusammenschluss benachbarter eigenständiger und nicht zwingend ethnisch miteinander verbundener Staaten gekennzeichnet waren. Es war diese ganz spezifische räumliche Dimension, die die beiden Kultgemeinschaften von Kalaureia und Onchestos zu pyläisch-delphischen Analoga und damit zu Amphiktyonien hatte werden lassen.

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch noch eine Kultgemeinschaft am Apollon-Heiligtum auf der Insel Delos, auch wenn für sie die Bezeichnung ‚Amphiktyonie‘ nicht überliefert ist, sondern sich nur indirekt daraus erschließen lässt, dass die athenischen Magistrate, die im fünften und vierten Jahrhundert die Kontrolle über das delische Heiligtum ausübten, die offizielle Bezeichnung *amphiktyones* trugen.³⁶ Véronique Chankowski hat sich allerdings jüngst entschieden gegen alle Versuche ausgesprochen, eine Verbindung zwischen der Benennung der athenischen Magistrate als *amphiktyones* und der Existenz einer frühen delischen Amphiktyonie herzustellen. Sie sieht in der Titulatur ein ideologisches Konstrukt der Athener, mit dem sie ihr Engagement auf Delos den Aktivitäten der delphischen Amphiktyonie an die Seite stellen und dadurch ihrer damaligen Vormachtstellung zusätzlichen Glanz verleihen wollten.³⁷

Chankowski ist darin zuzustimmen, dass es sich bei der Verwendung des Begriffs *amphiktyones* zweifellos um eine sekundäre und späte Adaption einer ursprünglich rein delphischen Terminologie gehandelt haben muss. Es ist auch durchaus plausibel, eine solche Adaption mit den politischen Absichten der Athener im fünften Jahrhundert in Verbindung zu bringen. Fraglich bleibt allerdings, ob eine solche Feststellung ausreicht, die Existenz eines der delphischen Amphiktyonie vergleichbaren Verbundes mit dem Apollon-Heiligtum auf Delos als Zentrum grundsätzlich in Frage zu stellen. Die Übertragung der ‚delphischen‘ Terminologie auf die Verwaltung des delischen Heiligtums dürfte nur unter der Voraussetzung

35 Bereits Wilamowitz-Moellendorff 1896, 160–1 hatte mit guten Gründen die Auffassung vertreten, dass die Amphiktyonie in klassischer Zeit nicht mehr existierte und erst in hellenistischer Zeit unter neuen Vorzeichen wiederbelebt wurde und für kurze Zeit eine „künstliche Nachblüte“ erlebte; vgl. auch Busolt – Swoboda 1926, 1281; Mylonopoulos 2003, 429; Mylonopoulos 2006, 135. Es ist daher nicht zu entscheiden, ob Bezeichnungen wie Amphiktyonen und Hieromnemonen erst in hellenistischer Zeit als eine Art Atavismus eingeführt wurden oder schon in der archaischen Zeit verwendet worden waren.

36 Nachdem die Athener spätestens seit der Mitte des 5. Jh.s die Aufsicht über das Heiligtum übernommen hatten, waren die athenischen *amphiktyones* für die gesamte Verwaltung des Heiligtums zuständig. Mit einigen kürzeren zeitlichen Unterbrechungen übten sie ihre Tätigkeit bis 314 aus; s. dazu Chankowski 2008, 41–7, 149–233. Die erste Erwähnung der *amphiktyones* findet sich in einer Rechnungsliste aus den Jahren 414/3–411/0: *IG I³ 1459 = ID 92*. Auf der frühesten Liste aus dem Jahre 434/3 (*IG I³ 402 = ID 89 = Meiggs-Lewis, GHP² 62*) ist das Präskript mit der vermutlichen Nennung der *amphiktyones* nicht mehr erhalten. Zu den übrigen Listen aus dem 5. u. 4. Jh. s. *IG I³ 1460–1 = ID 94–5* sowie *ID 96–104(33)*; dazu Rhodes-Osborne, *GHI* 28 und den epigraphischen Anhang bei Chankowski 2008, 413–97 mit wichtigen Ergänzungen und Kommentaren.

37 Chankowski 2008, 5–49.